

## كتاب

هداية العقول الى غاية السؤل : في علم الأصول  
الجامع لمعقول أدلتها والمنقول ، وما اختاره الأئمة من آل الرسول  
نظم فرائده ، وانتخب فوائده ، وأظهر شمس براهينه ،  
وأثبت محكم قوائمه ، من اعترف المؤلف والمخالف  
بفضله ، وتوقد كائنه وفؤاده ، واعترف الصادرون  
والواردون من معين عيون علمه مولانا  
امام المحققين ورحلة الطالبين والمدققين  
الحسين بن أمير المؤمنين  
المنصور بالله القاسم بن  
محمد رضوان الله

## عليهما جزاء الاول

قد جعل بأعلا المامش حاشية العلامة المحقق الحسن بن يحيى سيلان وبليها  
ماعلق على هذه الحاشية من الحواشي المفيدة والانظار الناقبة السيدة  
مفصولا بينهما بجدول واضح وجمل تحت الشرح في الصحيفة تماحلي به جيد  
هذا المؤلف من حواش منتقاة تزيد البحث إيصاحا لتمامه وتميزا لحلوه  
من حاشية ، وبلي ذلك ما وجد من حاشية لدراسة مؤلفها البدر المنير محمد بن اسمعيل الامير لانه عاقد  
الحام قبل التمام على انه وجد في الاصل بياض في بعض المباحث  
ثم اعلم ان ما كن من الحواشي آخره مكذ (ح) فذلك علامة كون الحاشية منقولة عن خط  
العلامة المحقق المحدث مؤلف الروض النضير الحسين بن احمد السياني واذا قيل عن خط شيخه  
فالمراد به القاضي العلامة النقاد الحسن بن اسمعيل المغربي وهو شيخه وشيخ العلامة الشوكاني  
وما كان آخره كذا (ح-ن) فذلك علامة كون الحاشية عن خطه مما نقله عن خط القاضي العلامة  
الحسين بن محمد المغربي مؤلف البدر التمام وما عدا ذلك فهو أما منسوب او مطلق  
تنبية آخر إذا كان على الكلمة حاشيتان فأكبر فالاولى تكون بالرمز والاخرى بزهرة  
هكذا (\*) واذا كان على الحاشية تعليق فرمزه هكذا « » واذا تكرر التعليق على الحاشية ورمز  
له بزهرة بين قوسين هكذا « »



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي افاض علينا من انعامه غاية السؤل ، ودلنا على معرفته وتوحيده بهداية العقول ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد صلوة تبلغ بها منتهى السعادة ، وننال بها من واسع فضله الحسنى وزيادة ، وعلى آله الذين رفعوا أصول الشريعة وشيدوا منارها ، وأشاعوا بين الامة اشعتها وانوارها ﴿ وبعد ﴾ فان الشرح المشهور الموسوم بهداية العقول ، مولانا العلامة ، السيد الحق الشهير ، المثقن الحافظ النحرير ، إمام ارباب التحقيق ، قدوة الافاضل من اهل التدقيق ، شرف المعالي والمكارم ، الحسين بن مولانا الامام القمم ، رفع الله درجاتهما في عليين مع سلفهما من السابقين والمقتصدین ، قد احتوى على زبدة نتائج انظار المحققين ، وانطوى على خلاصة افكار المدققين ، فلذا اعترف بسمو همة الحذاق ، ووضعوا فرائده على الاحداق ، وساروا بذكر علم امره في الآفاق ، وكان مفتقراً في مظان اللبس والارتباب ، الى تعاليق حواش تزيل الاشتباه وتميط الحجاب ، فبعثني دائي التوفيق ، الى سلوك هذه الطريق مع نداء قصوري ﴿ ٢ ﴾ علي بقلة البضاعة ، وتأخري في مضار هذه الصناعة ، وما توفيقى الا بالله عليه توكلت

والله انيب ، قال المؤلف عليه السلام يقول العبد الخ ، ان لم يقدر للبسلة متعلق فالظاهر التعلق بهذا الفعل والمعنى مع ذلك ظاهر وإن قدر متعلق الباء فعلاً فائياً مسنداً الى العبد اي بسم الله يتبدى او يشرح يقول العبد كان من باب التنازع لصحته بغير عطف بين طاملين وقد مثل له نجم الائمة بقوله جاءني لا كرمه زيد وكاد يخرج زيد وغير ذلك كما هو معروف لكن ان اشترط مع عدم العطف الربط بين العاملين كان الربط بينهما فيما نحن فيه محالية يقول بما قبله وان قدر لمتعلق فعلاً مسنداً الى المتكلم نحو اشرح وابتدى على الوجهين المعروفين في المتعلق كان يقول محمولاً على الاستئناف او الحالية

(قوله) فالظاهر التعلق بهذا الفعل ، والظاهر فساد المعنى بهذا الاعتبار

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

يقول العبد (٢) الفقير الى الله عز وجل ،

(١) قال السيد عيسى الصفوى رحمه الله في صدر شرحه على الكافية في النحو ما نلفظ والبا اي من « بسم الله » للملاسة والاستعانة ولا يبعد أن تكون للتعدية أى اجعله بداية بل هو اقرب فتدبر اه كلامه قال السيد عمر البصرى رحمه الله لعل وجه الاقربيه كون التعديد يقتضي جعله جزءاً وهو البالغ في التيمن المقصود من الأمر بالبدئية مع استلزامه لتحقيق الملاسة والاستعانة دون العكس اذ الجزء ملاس للكل ويستعان به في تحققه ، لانه بعض العلة المادية اه (٢) اختار لفظ العبد مع مانته من الخضوع ووطئة لصفة افقر المني عن الاحتياج ولذا عساه بالي اذ العبد محتاج لا يملك شيئاً ذكره علي بن صدر الدين بن عصام الدين

اذ يقول لها تعلق بقوله بسم الله فيصير المعنى يقول : بسم الله وهو خلاف الظاهر اه سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) محالية يقول بما قبله ، فيكون التقدير على هذا يشرح العبد باسم الله حال كونه قائلاً لكن لما كانت الحاجة الخ او يتبدى العبد باسم الله حال كونه قائلاً الخ لكن يلزم على هذا كون المقصود من الكلام وهو يقول العبد لما كانت الحاجة الخ قيداً زائداً ويكون ما يقصد لاجله وهو الابتداء باسم الله والشرح باسمه تعالى هو المقصود من التأليف وان كان ذكر الله سبحانه مقصوداً لذاته وهذا خلافه لما وقع المراد من التأليف والمعنى المراد انما هو عكس ذلك وهو ما حاصله بقول العبد لما كانت الحاجة الخ ، حال كونه مبتدئاً باسمه او مساجاً لمقصوده باسمه او متبركاً او نحو ذلك اه (ح ن) (قوله) كان تقول محمولاً على الاستئناف ، والمراد من الاستئناف الابتداء بالكلام لا الاستئناف البياني لكن يلزم عليه انقطاع الجملة المستأنفة عما قبلها وعلى الحالية يلزم ما ذكر اولاً اه ح ن



لكن لابد للعدول من التكلم الى الغيبة من وجه فينظر هل يصلح الالتفات لقصد هضم النفس بوصفها بالصفات الغائبة اعني قوله العبد الفقير (قوله) الغنى ، صفة للعبد وفيه بعد قوله الفقير من انواع البديع المطابقة وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة فان ذلك من الامور المستغربة التي تستلذ بها النفس فيكتسب الكلام بذلك حسناً وغبابة (قوله) على ما عقد وحل الخ ، متعلق باعائه وقوله وحل بالخاء المهملة لانه المقابل للعقد ولا يخفى ما في ذلك من التعميم فيما يستعان عليه مع اشارة لطيفة الى المقصود من المتن والشرح اذا العقد يناسب المتن والحل يناسب الشرح فيفيد براءة الاستهلال باللفظ عبارة (قوله) لطف الله به ، اللطف جنس يدخل تحته التوفيق وهو لطف الطاعة والعصمة وهي اللطف في ترك المعصية كما ذلك معروف في موضعه فلذا قال في التوفيق الى ما امر به وفي العصمة عما نهى عنه فيكون عطف قوله عليه السلام وجعل له من التوفيق الخ على لطف من عطف التفسير (قوله) من التوفيق يحتمل ان يكون بياناً لقوله قائداً ، وان تكون من ابتدائية اي جعل له قائداً ناشئاً من التوفيق وعلى الاحتمالين تقديمه رعاية للسجع وكذا قوله من العصمة ، يحتمل الامرين (قوله) اني ما امر به متعلق بالتوفيق بناء على اعمال المصدر المعرف في الظرف ويحتمل تعلقه بقائداً والاول اولى لعدم الحاجة الى الانتذار عن تقديمه برعاية السجع (قوله) بعد حمد الله ، ظرف لقوله يقول الخ ، وقوله والشهادة الناطقة والصلوة والسلام عطف على حمد الله والظاهر ان الحمد والشهادة والصلاة حصلت بهذه اللفاظ واشتت بها وهي وان كانت متأخرة عن الفعل وهو يقول مع ان مقتضى قوله بعد حمد الله ان يتأخر عنها لانها لما تقدمت على المقول اعني لما كان الخ ، **(٣)** صح كون القول بعدها بهذا الاعتبار

وقد يقال الظرف صفة لمصدر مأول بمقول فلا اشكال ويقال ايضاً اما الحمد فهو متقدم لتقدم ما يتضمن الوصف الجميل وهو البسملة

الغني (١) باعائه على ما عقد وحل ، (٢) الحسين بن امير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد لطف الله به (٣) وجعل له من التوفيق الى ما امر به قائداً ومن العصمة عما نهى عنه ذائداً ، بعد حمد الله على آلائه (٤) المتصلة المدد ، فما تحصر بحمد ، ولا تحصى بعدد ، والشهادة

**(١)** وفي الغنى مع العبد ما يلحق بالطباق اذا العبد يستلزم الفقر والفقر يقابل الغنى فيكون من القسم الاول مما يلحق بالطباق وهو الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق اه من خط العلامة حمد بن محمد السيائي (٢) يوصف المجتهد بالعقد والحل لانه يعقد بجتهاده الاحكام الشرعية أي يصححها بالحجج الصريحة والقياسات الصحيحة والتأويلات الفصيحة أي المفصلة ويحل عقد الشبهة المؤدية الى ما يخالف ذلك ببيان ما يتضح به فسادها اه (٣) اللطف في اصطلاح المتكلمين ما يدعو المكلف الى امتثال شيء مما كلف به من فعل او ترك فيشمل أقسام اللطف الثلاثة التوفيق وهو ما يفعل عنده والعصمة وهو ما يترك عنده والمطلق وهو ما قرب من الفعل ويشمل جميع أنواع التكليف : الواجب والندوب والمحظور والمكروه ويخرج ما فعل عنده غير قاصد فاعله كونه مكلفاً لانه لا يسمى ممثلاً اذ لم يفعل على الوجه الذي طلب منه ويخرج الاجاء بقولنا ما كلف به اه من خط سيدي ضياء الدين قدس الله روحه وهو لفظ شرح القلائد للنجوى (٤) آلاؤه هي النعم الظاهرة والنعماء هي الباطنة كالخواس

(قوله) لقصد هضم النفس ، العبودية والافتقار الى جناب الحق تعالى ليسا من هضم النفس في شيء بل هما تشريف لها الاترى الى افادة الاضافة التعظيم والتشريف في (اسرى بعبد) وفي (ذكر رحمة ربك عبده) فاعل نكتة الالتفات الخاصة الاشعار بالحاجة من وصف العبودية والفقر الى اعانة السيد الغني باعائه على ما عقد وحل ، افاده سيدي ضياء الاسلام اه ح ن (قوله) فيفيد براءة الاستهلال الخ ، وفيه ايضاً اشارة لطيفة ان المتن والشرح له رحمة الله افاده الضياء اه ح ن (قوله) اللطف جنس ، المأخوذ من الفعل فالجنسية في مصدر الفعل اه ح ن (قوله) من عطف التفسير ، انما يتم التفسير اذا بني على انحصار اللطف في القسمين والا لله قسم ثالث وهو اللطف المقرب كما ذلك معروف اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابي الرجال اه ح (قوله) بناء على اعمال المصدر المعرف ، لكن اعمال المصدر المعرف قليل وتقديم معمول الصفة كثير فأولوية الاول غير مسلمة اه ح ن خط سيدي محمد بن زيد اه ح (قوله) وهي وان كانت متأخرة عن الفعل ، التأخر عن الفعل لفظاً لا يقتضي التأخر عنه حصولاً فان اضافة بعد اليه لا فائدة تقدمه اذ المعنى يقول العبد لما كان الخ ، بعد قوله حمد الله والشهادة الخ ، ولا اشكال في ذلك اه ح ن لكن يقال ان كان انشاء الحمد وما بعده بهذه اللفاظ كما اشار اليه المحشي فلا اشكال باق افاده العلامة الجلال اه ح (قوله) لانها لما تقدمت



(قوله) الناطقة اسناد النطق الى الشهادة مجاز كما في «عيشة راضية» وكذا قوله والمذعنة (وقوله) بان لا اله الا هو محمدي لان ذلك اللفظ هو نفس الشهادة وعدل عن الاتيان بلفظ الركن الآخر من الشهادة الى قوله والمذعنة الخ لما في الاذعان من اظهار التمدل والاعتراف وما في لفظ النبوة والرسالة من الاستلزام بذكر ذلك وفي قوله لعبد سيدنا من انواع البدع المطابقة ومحمد عطف بيان لسيدنا (قوله) اصول الشريعة لا ينفي ما في ذلك من براعة الاستهلال وما في المعتمد من التورية ومعنى حفظها بالدليل المعتمد اتم لما اوضحوا الادلة وحرروها سلمت الاصول من ان تدمرها شبه المبطلين فكانت محفوظة عن ذلك بها (قوله) مادام اعظم معجزاته ، معنى مادام هنا توقيت الصلوة والسلام : مدة ثبوت الخبر وهو بدوام الابد اعظم معجزاته ولعل معنى ثبوت الدوام له كونه ظرفاً له فالبالله لاسية قال في الصحاح الابد الدهر (قوله) لما كانت الحاجة الخ : مقول القول (قوله) لا ابتناء الاحكام ، بالبا الموحدة من اسفل ثم مشناة من اعلى وهو دلة على الحاجة الى هذا العلم (قوله) استناد المجتهدين ، دلة ليكون موجبات العناية به عديدة ويحتدل ان يكون الاول دلة لمجموعها والثاني والثاني فقط (قوله) في استنباطها ، انبط الركية واستنباطها وتنبطها امامها وكلما اظهر بعد خفاء ﴿ ٤ ﴾ فقد نبط واستنبط كذا في القاموس (قوله) وكان علماً أصلياً ، عطف على كانت الحاجة

الناطقية بان لا اله الا هو الاحد الصمد ، والمذعنة بالنبوة والرسالة (١) لعبد سيدنا محمد ، والصلاة والسلام عليه وعلى آله (٢) حفاظ اصول الشريعة بالدليل المعتمد (٣) صلاة وسلاماً مادام اعظم معجزاته بدوام الابد ، ﴿ لما ﴾ كانت الحاجة الى علم اصول الفقه شديدة ، وموجبات العناية به عديدة ، لا ابتناء الاحكام الشرعية عليه ، واستناد المجتهدين في استنباطها اليه ، وكان دليلاً أصلياً لا ينتفع به الا اذا عرفت وجوه مسائله وما يلائمها اهمط الخ (١) قال بعض المحققين اجمع الاقوال الشارحة للرسالة الالهية انها سفارة بين الحق والخلق تنبه اولي الابواب على ما تقصر عنه عقولهم من صفات معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحبات تهديهم ودوافع شبه ترددهم قال المصنف في المسيرة واما على ما ذكره المحققون من ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه فلا فرق اه وما قيل في الفرق ان الرسول مأمور بالانذار ويأتي بشرع مستأنف ولا كذلك النبي وان امر بالتبليغ ويأتي الوحي الرسول من جميع وجوهه والنبي من بعضها اه المراد نقله من شرح تحرير ابن الهمام لبادي شاه (٢) كان الظاهر اضافة آل الى الظاهر لانه الوارد في السنة (\*) ولا خروج من منع اضافته الى المضمر عند الكسائي والريدي والنحاس قال ابن مالك وقد شذ اضافته الى المضمر اه زركشي (\*) حيث قال فيما أخرجه البخاري ومسلم من حديث عبيد بن عجرة قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه (٣) يحتمل ان يكون المعنى حفظها بالدليل المعتمد وهذا ظاهر وهو الذي جرى عليه سيلان ويحتمل ان الوصف

و(قوله) لا ينتفع به الخ ، بيان لما قبله اذ لا يظهر كونه علة لجمعه عليه السلام المختصر الابهذا البيان اذ لا تقليد في الاصول فلا ينتفع به ما لم تبين ادلته وحاصل كلام المؤلف من قوله لما كانت الحاجة الخ هو بيان ان الحامل شدة الحاجة وكون كتب الاصحاب ذيرة واقية بالابد منه في هذا العلم او واقية لكن فيها مانع التطويل وكتابه جامع بين الوفاء والخلو عن التطويل (قوله) وجوه مسائله ، ان اريد بالوجوه

على المقول ، المقول نفس القول وتقدمه لفظاً لا يعني فيما اراداه من (قوله) اسناد النطق الى الشهادة مجاز

في الاسناد مع ما في الطرف من المجاز اللغوي في الناطقة بمعنى الدلالة اه ح (قوله) وما في المعتمد من التورية ، فيه تأمل لان شرط التورية ارادة المعنى البعيد وهو الكتاب ولا يمكن ههنا اما لفظاً فلانه قد جرى على الدليل وامامه في فاصحة افاده الضياء ح (قوله) اذ لا تقليد في الاصول ، يفهم من هذا انه حمل قوله علماً أصلياً على معنى انه علم اصولي ولم يحمله على ما يقابل الآلي اي ان يكون مقصوداً لقائه لا آلة للحصول غيره لكن ارادة الاصولي من لفظ الاصلي فيه نبوة اذ صريح النسبة فيه الى الاصل لا الى الاصول وفي كونه أصلياً لا آلياً نظر لانه آلة للاستنباط فهو علم آلي كما ستأتي الاشارة اليه وعلى فرض انه علم اصلي لا آلي لا تظهر عليه لاحتياجه الى ذكر اذاته وعدم التقليد فيه اذ غيره من العلوم المقصودة لذاتها ليست بهذه المثابة كنهوع الدين اذا قلنا انه علم عملي ذير آلي والتعليل بانه لا تقليد في الاصول على ارادة كونه اصولياً من قوله أصلياً تعليل الشيء بنفسه اه ح ن ، اقول لامناذة بين كونه أصلياً وآلياً فان المراد ههنا انه منسوب الى الاصل الذي هو القاعدة والضابط اتم من ان يكون هذا العلم او غيره فهو من نسبة الاخص الى الاعم فهو علم يتواعد هي آلة لغيرها مثل الامر للوجوب مثلاً ونحو ذلك والله اعلم اه سيدي علي بن ابراهيم بن هجر حماد الله اه ح



العمل والأدلة لم ينتظم معه قوله بعيون أدلتها كما لا يخفى وكذا أن جعل الكلام استعارة بالكناية وإثبات الوجوه تخيلاً لأن الوجوه على حقيقتها فلا ينتظم مع ذلك قوله بعيون أدلتها اللهم إلا أن يكون تجريداً ولعله يقال وجوه المسائل هي المسائل نفسها فتكون الإضافة هنا كما في وجه الرأي قال في الصحاح وجه الرأي هو الرأي نفسه (قوله) بعيون أدلتها، بعيون الأشياء خيارها ومنه أعيان الناس ذكره في الصحاح وغيره وفي قوله عقد الشبه استعارة بالكناية واستعارة تخيلية لا تخفى ويحتمل أن تكون المقابلة مستعارة مصرحة (قوله) إلى حل أي الموصلة إلى حل عقد الشبه فهو صفة للطرق وبتفصيلها وجعلها حال من الطرق أن كان علمت بمعنى عرفت إذ لو لم يكن يعناه تعدي بنفسه ولعل المراد بالتفصيل أن لا يقتصر على أن يقول هذه الشبه مدفوعة بكذا بل يذكر وجه حل الطرق للشبه وبالجملة خلاف ذلك (قوله) كالجزري، لابي طالب والحاسوي للامام يحيى بن حمزة والمقنع ﴿هـ﴾ للامام الداعي يحيى بن الحسن سلام الله ورضوانه عليهم أجمعين

(قوله) وغيرها من الكتب، المطولة لأهل البيت وشيعتهم ولعله أراد كالجوهرة للرصاص من كتب الشيعة فإن فيها أكثر هذه الأوصاف التي ذكرها المؤلف عليه السلام في المطولة يعرف ذلك بالاطلاع عليها فيتم التقسيم بالنظر إلى كتب الشيعة المستفاد من قوله أما مطولة وأما مختصرة (قوله) قد جمعت فإوحت، جمع المتاع فإوحت جعله في وحاته ووهاه، نفظه كذا في الكشاف والصحاح وفي هذا اقتباس لا يخفى (قوله) واقتناص شواردها الشوارد جمع شاردة من شرد إذا نفر وهي السيد وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية وترشيح

بعيون أدلتها وعلمت الطرق إلى حل عقد الشبه والاعتراضات بتفصيلها وجعلتها، وكانت كتب أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم أما مطولة كالجزري والحاسوي (أ) والمقنع، وغيرها من الكتب التي منها مبدأ المباحث واليهما المرجع، قد جمعت فإوحت، وعمت فأغنت، فهي كاسمائها مجزية للناظر بعين البصيرة، مقنعة لمحققها لاطلاعه فيها على القوائد الكثيرة، حاوية لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة من الأدلة والشبه والاستئلة والاجوبة إلا أن طلبه زماناً قد تقاصرت همهم عن استجماع فوائدها وتأمل مقاصدها واقتناص شواردها وأما

لهم بذلك ثابت بالدليل المعتد وهذا أيضاً معنى حسن اه احمد بن محمد السيان في زيادة يسيرة «أ» هو للامام يحيى عليه السلام وهو ثلاثة مجلدات وله في الأصول أيضاً انقسطاس مجلدان والمعيار مجلد اه

(قوله) لم ينتظم الخ، لأنه يصير المعنى إلا إذا عرف علل مسائله وأدلتها بعيون العمل والأدلة اه ح ن (قوله) وكذا أن جعل الكلام استعارة بالكناية بتشبيه المسائل بالخرائد مضمراً في النفس على رأي التزوي وإثبات الوجوه بمعنى العضو تخيلاً فإنه لا ينتظم معه المعنى أيضاً لأوله إلى الأول اه ح ن (قوله) اللهم إلا أن يكون تجريداً لعله لا يناسب إلا الوجه الأول وهو أن يراد بالوجوه العلل والأدلة ح ن (قوله) أن كان علمت بمعنى عرفت ينظر كيف توجبه فإنه قد جعله حالا في أول الكلام والحال لا يحتاج إلى التمدية مع كون العامل علمت بمعنى عرفت اه ح عن شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية، حيث شبه الكتب بحل الشوارد تشبيهاً مضمراً الخ، اه ح قال من خط شيخنا المغربي يعني به الحسن بن اسمعيل وفيه نظر وذلك لأن الاستعارة مصرحة في لفظ شواردها كما لا يخفى اه من خطه أيضاً،



(قوله) على اختلاف الطرائق حال أو صفة مصدر محذوف والمراد باختلاف الطرائق تنوع الاختصار كما أشار إليه المؤلف عليه السلام بأن بعضهم أغفل الأدلة وبعضهم اقتصر على الاتيان ببعض أدلة المختار وبعضهم لم يورد دليل المخالف في كل مسألة ولم يذكر أيضاً المخالف في كل مسألة (قوله) فمنها ما جمع ، كالفصول (قوله) أيادي الخلافات ، الأيدي جمع يد لكن إذا كانت بمعنى النعمة وأما إذا كانت بمعنى الجارحة فإنها تجمع على اليد والمراد هنا الجارحة فكان القياس أيدياً هكذا نقل وذكر الشاذلي أن الأيدي جمع اليد وهي الجارحة المخصوصة وما قيل أن اليد بمعنى الجارحة تجمع على ﴿٦﴾ الأيدي وبمعنى النعمة على الأيدي ،

مختصرة على اختلاف الطرائق ، وتبين الحقائق ، فمنها ما جمع أيادي الخلافات (١) ورؤس المسائل جمعاً لم يسبق إليه أحد من الأوائل ولكنه اغفلها عن وجوه الحجج والدلائل ومنها ما لم يكن فيها ذلك الجمع ، غير أنه يأتي ببعض الأدلة من العقل والسمع ، ومنها ما اقتصر على ذكر دليل المختار ، ولم يكشف عن غيره شيئاً من الاستدلال ، وكل ذلك لطالب (٢) الفن غير كاف والحاجة إلى إيراد معرفة وجوه المسائل كالحاجة إلى الأطراف (٣) ﴿عن لي﴾ أن اجمع كتاباً في الأصول كافلاً بما يجب من إيراد المعتمد من الحجج كما هو حاوياً لما يتشبه به المخالف من الشبه وحلها ، معياراً للترويج بين الأقاليم والدلائل ، مجزياً مقنعاً للناسط في أصول القواعد وفصول المسائل ، فأخذت في ذلك مع ما ناقشه من الاشتغال ، باطفاء

يرد عليه أن أصل يد يدى على وزن فعل وقيل لا يجمع على أفاعل ثم قال الشاذلي والشاذلي استعمال الأيدي في النعم والأيدي في الأعضاء ولا يخفى ما في قوله أيادي الخلافات من الاستعارة بالكناية والتخييل وكذا في قوله رؤس المسائل وجمع أيادي الخلافات ورؤس المسائل كناية عن تيمم جمع الخلاف والاقتدار عليه إذ بادراك هذين العضوين يحصل التمكن من هاقبه وفي قوله رؤس المسائل إشارة إلى أن ما أتى به المنتخب هو من مسائل فإن الرأس أشرف الأعضاء (قوله) ومنها ما لم يكن فيه ذلك ، كالكافل

(١) يحتمل أن الإضافة بيانية على أن الأيدي مستعارة من الجوارح المخصوصة للخلافات لمشاركتها لها كما لا يخفى فإن المسئلة لا تكمل إلا بذكر الخلافات كما لا يكمل الإنسان إلا بالأيدي وقس على ذلك قوله رؤس المسائل وقوله وجوه الحجج والدلائل ووجه الشبه بين المسائل والرؤس أن المسائل المقصود الأصلي ولذا اقتصر عليها البعض كما أن الرأس هو العمدة في الإنسان بالنظر إلى الأطراف ووجه الشبه بين الحجج والدلائل والوجوه أنه يعرف بالوجوه الأناسي كما تعرف المسائل بالدلائل ويحتمل أن الإضافة في جميع ما ذكر من إضافة الشبه به إلى الشبه كجبن الماء والله أعلم (٢) من قوله كل ذلك إلى قوله الأطراف نسخة (٣) تشبيهه مقلوب ولعل النكتة فيه المبالغة في الحاجة إلى الأطراف حتى كأنها هي الأصل الذي يشبه به

(قوله) غير أنه يأتي ببعض الأدلة يعني بالنظر إلى مجموع كتابه فإن فيه مسائل ذكر في بعضها دليل المختار كمسئلة حجية الإجماع والقياس وفي بعضها ذكر فيه دليل المخالف كما في إجماع أهل البيت عليهم السلام (قوله) ومنها ما اقتصر ، كالمعيار للإمام المهدي (قوله) عن لي ، جواب لما في الصحاح عن لي كذا يمز ويعن بالضم والكسر عننا أي عرض واعترض يقال لا أقبله عن ماني السماء نجم أي ماعرض (قوله) كافلاً وقوله المعتمد ومعياراً ومجزيماً ومقنعاً وفصول المسائل والتنقيح والتوضيح والتلوخ ، هذه أسماء كتب مشهورة ففي ذكره تورية لطيفة



(قوله) نارالفتن ، هو كل حين الماء أي قن كالنار فيكون الاطفاء ترشيحاً للتشبيه ولا يستقيم في هذا اللفظ استعارة بالكناية كما لا يخفى (قوله) العظيمة الاشتعال ، لا يخفى ما بين الاشتعال بالغين المعجمة والاشتعال بالمهمل من الجناس المضارع (قوله) من البغاة ، لعله حال من نارالفتن أي باطفاء نارالفتن ناشئة او كناية من البغاة يريد بذلك عليه السلام الاشارة الى ما كان فيه من المناصرة والجهاد في ارض اليمن حتى ظهر الحق واهله وانطمس اثر الباطل وهلك حزبه وللمؤلف عليه السلام في ذلك المواقف العظيمة والمشاهد الشهيرة والملاحم الكبيرة كما ذلك معروف لمن له ادنى مطالعة في السير فجزاه الله عنا وعن المسلمين أفضل ماجزى به الأئمة الهادين ولقد سوى كتابه عليه السلام من التحقيق والتدقيق مع تلك ﴿٧﴾ الشواغل مما لم يسمح بمثله فكر المتأخرين وما ذلك الا لاطالة الهية ومواهب

ربانية (قوله) جاء بحمد الله ، جواب لما أي أتى ما جمعت حال كوني متلبساً بحمد الله وقوله مع الاستيعاب وحسن الاختصار حال من فاعل جاء أي أتى حال كونه مستوعباً وحال كونه حسن الاختصار أي حسناً اختصار وقوله غير حال منصوب بجاء لتضمنه معنى الصيرورة (قوله) من قوله هذه ومبانيه قواعد مسائله كما ذكره الشلبي في قول المطاول جامعاً لقوله اصول هذا الفن وقواعده ومبانيه الفاظه المتعاقبة المتشاكلة كأنها رتق بعضها ببعض رتقاً كما ذكره في شرح المطالع وفي حاشية الشريف المباني الدلائل (قوله) لا وايد الا وايد الوحوش ولا يخفى ما في ذلك من تشبيه المسائل الدقيقة

نارالفتن العظيمة الاشتعال ، من البغاة على اهل التوحيد والعدل ، والنفاة لفضائل اولى الفضل (١) فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور ، بعد مضي أعوام وشهور ، وتنقل من تغور الى تغور ، جاء بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير حال عن التنقيح (٢) والتوضيح ، ولا قاصر عما شتمت عليه مطولات الاسفار (٣) بما حواه من التاميح والنوحي ، ولكنه دق على بعض الطلبة ماذق من معانيه ، وخفي عليهم اشياء من قواعده ومبانيه ، فسألوني ان اوضح لهم ما خفي عليهم من فوائده ، بشرح مذل لصعابه ومقيد لا وايد (٤) فاجبتهم الى ذلك ثانياً لعنان العزم الى تحليله وتقريبه وتسهيله ببارة واضحة غير مطولة ، مقتصر في الاغلب على ما يمينه (٥) لمن تأمله ،

والله أعلم أنه من انظار السيد هاشم رحمه الله (١) يوجد في نسخ بعد هذا ، فكلما توجهت للبحث في الكتب والمطالعة وسرحت النظر في الحواشي للراجعة عرض ما يوجب صرف الوجه نحو الحرب عن حوزة الاسلام والمدافعة ، ولا يخفى ما في قوله صرف الوجه نحو الحرب من اللطافة اه (٢) هو لا بن صدر الشريعة والتوضيح شرحه اه (٣) فيه لطيفة اه (٤) ايد الشيء يايد ويايد ابوداً ثمر وتوحش فهو ايد على فاعل وايدت الوحوش نفرت من الانس فهي اوايد ومن هنا وصف القرس الخفيف الذي يدرك الوحش ولا يكاد تقوته بأنه قيد الاوايد لأنه ينعما المضي والخلص من الطالب كما ينعما القيد اه (٥) ضبطه سيلان بالعين المهمة وفي نسخ بالغين المعجمة اه

الغامضة الخفية في بعدها عن الفهم والادراك بالوحوش النافرة التي لا تدرك فالوايد استعارة مصرحة والتقييد ترشيح (قوله) ثانياً لعنان العزم ككتاب سير اللجام لذي تمسك به الدابة قال في الصحاح غنيت الشيء ثباتاً عظيماً وثنيته ايضاً صرفته عن حاجته قلت وهو المراد هنا وفي قوله لعنان العزم استعارة بالكناية وتخيل (قوله) على ما يمينه بالعين المهمة أي يعني كتابه الموصوف

(قوله) فيكون الاطفاء ترشيحاً للتشبيه صرح بشبوت الترشيح للتشبيه في رسالته الاستعارة اه من خط سيدي احمد بن محمد ح (قوله) لتضمنه معنى الصيرورة ، غير ظاهر في جاء لأنه لم يمكن ثمة انتقال من حال الى حال فهو بمعنى أتى وغير حال منصوب على الحالبة فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من خط شيخنا المغربي (قوله) فالوايد استعارة مصرحة وازافة الاوايد الى ضميره «١» على وجه لا يبنى على التشبيه لا يخل بالاستعارة المصرحة اه ح «١» الضمير مائد الى الكتاب فتأمل



(قوله) مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل يعني التي ذكرها عليه السلام آتفاً (قوله)

هداية العقول ليطابق اسمه معناه (قوله) قل حسبي الله الخ ، اقتباس من قوله تعالى « قل حسبي

الله لا اله الا هو » الآية وكون المؤلف عليه السلام قائلًا لذلك بناءً على حمل الكلام على التجريد

(قوله) بعد البسطة بحمد الله يحتمل ان يكون الظرف اعني بحمد الله مستقراً في موضع الحال من

فاعل افتتح لاصلة الافتتاح أي افتتح كتابه بعد التلبس بالتسمية متلبساً بحمد الله فلا يرد ان

هذه العبارة توهم تعلق الافتتاح بالحمد دون التسمية فيحتاج الى الاعتذار بان المؤلف عليه

السلام نسب الافتتاح الى الحمد فقط اعتناءً بما خفي « ١ » واعراضاً عن ذكر الجلي ويحتمل ان الظرف

لغو متعلق بأفتتح معمولاً له فنسبة الافتتاح الى الحمد فقط مع تأخره عن التسمية اشتغال بأفاده

ما خفي واعراض عن ذكر الجلي وتلويح الى ان تأخير الحمد عن التسمية لا ينافي وقوع

الافتتاح فلا تعارض بين حديثي الابتداء بالتحميد والابتداء بالتسمية لما ذكر

المؤلف من ان الافتتاح امر عرفي أو حقيقي وإضافي ﴿ ٨ ﴾ « ١ » أي الافتتاح به وهو الحمد فتأمل

(قوله) أداء لبعض ما يجب يعني

من شكر انعامه الذي من

تأليف هذا الكتاب أثر

آثاره فقره اداء معمول له للافتتاح

واورد عليه ان اداء بعض ما يجب

يحصل بمجرد الحمد ولو في آخر

الكتاب فكيف يعمل الافتتاح به على

ان قوله الحمد لله اخبار بثبوت الحمد لله

تعالى والاخبار عن ثبوت الحمد

ليس بالحمد ، واجاب السلبى

عن الاول بأجوبة منها ما حاصله

انه اذا كان الغرض من الحمد

مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل ، ونظر في اصلاح احوال كانت قد اعتورتها

عوامل وارجو من الله الاعانة على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه واكرامه وسميته

﴿ هداية العقول ، الى غاية السؤل ، في علم الاصول ، ﴾ رغباً الى الله ان يهدينا الى

الصراط المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم قل حسبي الله لا اله الا هو عليه

توكلت وهو رب العرش العظيم قال (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل

شريعته الفراء سراجاً وهاجاً في ظلم الضلال) افتتح الكتاب بعد البسطة بحمد الله

سبحانه أداء لبعض ما يجب واقتفاء للكتاب الحيد وعملاً بأحاديث الابتداء ، منها

(١) والا فالتوفيق للحمد والاقدار عليه أيضاً يقتضى شكر آوهم جراً قال الامام محمد بن ابراهيم

الوزير رحمه الله له الشكر حتى على شكره لقد من فيه على الشاكرينا

وفي قوله أداء لبعض ما يجب إشارة الى وجه تقديم التسمية على الحمد اه

في ابتداء التأليف جلب المزيد من الزعم وهو التأليف لقوله تعالى لن ( شكرتم لازيدنكم )

كان تقديم الحمد على الجواب وهو التأليف واجباً فعمل الافتتاح بالاداء المذكور

(قوله) ليطابق اسمه معناه الانصب معناه اولفظه معناه اه وكذا الكلام في قول المصنف قال بسم الله اه

حمد بن محمد مع حق (قوله) يحتمل ان يكون الظرف أعني بحمد الله مستقراً ، الظاهر ان الظرف لغو

لأنه لمة بأفتتح اه قال من خط شيخه (قوله) فلا يرد ان هذه العبارة الخ ، أي عبارة الشارح

أي حين كان الظرف مستقراً لا يرد الخ بل لا يرد سواء جعل الظرف لغواً او مستقراً اذ عبارة

الشارح مصرحة بأن الافتتاح بالتحميد انما وقع بعد الافتتاح بالتسمية فالظاهر جعل الظرف

لغواً اذ على تقدير ان يكون مستقراً لا يقيس التعليل بالاداء الخ اذ المفتتح به غير مذكور اه

لا يتم تعليل الافتتاح بالاداء الا على تقدير ان يكون الظرف لغواً أي مطلقاً بأفتتح واما على

تقدير ان يكون مستقراً فلا يكون تعليلاً للتلبس بفهم اه ح (قوله) أثر من آثاره الضمير

حائب الى الانعام وهو مصدر فالاولى تذكيره الخ ح (قوله) فقوله لاداء معمول له ، ظهور



الضعيف وهو ينتقم الى موضوع وهو ماعلم ﴿٩﴾ كذبه ومتروك وهو ما كان احد رواه بحروح

ما أخرجه الخطيب (١) في جامعه عن ابى جعفر معضلا قوله ﷺ بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب، ومنها ما أخرجه الحافظ عبدالقادر (٢) بن عبد الله الرهاوى في الاربعين عن ابى هريرة عنه ﷺ انه قال كل امرئ بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم اقطع، ومنها ما أخرجه بن ماجه عن ابى هريرة والطبرانى في الكبير والرهاوى عن عبد الله بن كعب بن مالك عن ابيه عنه ﷺ انه قال كل امرئ

---

(١) هو احمد بن علي بن ثابت الحافظ الكبير توفي سنة ٤٦٣ هـ (٢) ونقله عنه الاسيوطى

العلية حيث الظرف لغو ومع جعله مستقراً بتأويل اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابي الرجال وفي حاشية ومع جعله مستقراً يكون تعليلاً للقييد وهو متلبساً اه من انظاره أيضاً اه ح (قوله) اتمام الى هذه النكتة لعله يقال هذا اذا كان وضع الديباجة قبل الكتاب واما اذا كان وضعا بعدها فلا مناسبة لهذا الوجه اه من انظار العلامة الجلال ح (قوله) مستعمل في غير



التأثير الرماديون، وكسماء حي من مذبح كذا في القاموس (قوله) ذي بال، البال الخال والشأن  
ويقال امر ذو بال أي يحتفل به ويهتم به ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل امر ذي بال أي  
ذي حال وشأن ذكره بن الأثير في النهاية (قوله) والعسكري عسكر محلة بني سبور ومحلة بمصر  
منها محمد بن علي والحسن بن رشيق العسكريان وبالرمة وبالبصرة ذكره في القاموس (قوله)  
اجنم، أي مقطوع البركة (قوله) إلى الشروع في البحث فيتسع للابتداء بأمرين أو أكثر (قوله)  
او منقسم إلى حقيقي وإضافي الحقيقي قد يطلق على ما يقابل الإضافي فيقال النسبة اما حقيقية  
او إضافية وقد يطلق على ما يقابل المجازي والظاهر ان الاتيان بالشيء قبل جميع ما عداها انما هي  
ابتداء حقيقياً لانه حقيقة الابتداء ولذلك يتبادر منه عند الاطلاق واما الاتيان بالشيء قبل  
بعض ما عداها فهو معنى مجازي للابتداء ولذلك يحتاج في فهمه منه إلى قرينة فيكون ابتداء غير  
حقيقي لكن المشهور تسمية الابتداء قبل بعض ما عداها إضافياً فورد عليه انه لا وجه لتخصيصه  
باسم الإضافي اذا لا ابتداء مطلقاً من قبيل الإضافات أي الامور النسبية التي لا تعقل الا بالغير  
سواء كان قبل كل ما عداها او قبل بعض ﴿ ١٠ ﴾ ما عداها وكان القياس ان يقال في

ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد اقطع، واخرج ابن حبان والعسكري عن ابي هريرة كل امر ذي  
بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع، واخرج ابو داود والعسكري عن ابي هريرة كل  
كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجنم، فان قيل ما افتتح باسم الله غير مفتتح بالحمد وبالعكس  
فلا يمكن العمل بأحاديث الابتداء، قلنا الافتتاح أما امر عرفي يعتبر من حال الاخذ  
في التصنيف إلى الشروع في البحث او منقسم إلى حقيقي وإضافي فيمكن الجمع بتقديم  
احدهما (١) على الآخر فيكون الاول حقيقياً والآخر إضافياً، والحمد الوصف

في الجامع الصغير اه (١) وانما قدم التسمية اقتفاء لآثر الكتاب والسنة واثار السلف اه  
ممرقندي وعبارة التلويح فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه قال العلوي  
في حاشيته عليه لعل المراد بالاجماع القولي فانهم يقدمون في كتبهم التسمية على الحمد اه

النسبة ابتداء غير حقيقي أي  
مجازي وقد يتأول بأن المراد  
بالإضافي ما يكون بالنسبة إلى بعض  
ما عداها على قياس الخاصة الإضافية  
كماش فانه خاصة للانسان بالنسبة  
إلى النبات وان لم يكن خاصة  
بالنسبة إلى الحيوان لكن يرد ان  
القياس ان يكون مقابل الإضافي  
بهذا المعنى هو المطلق لا الحقيقي  
فيقال ابتداء مطلق وإضافي  
أي لا مطلق كخاصة إضافية وخاصة

مطلقة والله أعلم (قوله) والآخر هو الحمد إضافياً وانما قدم التسمية اقتفاء لآثر الكتاب والسنة والواردين بتقديم التسمية واثار  
السلف وقدمت أيضاً للاحتياط في العمل قال الشلبى لما ان في التسمية جهة التحميد الا انهم  
لم يكتفوا بها لأن من اتى بالتسمية لا يقال انه حامد عرفاً ولهذا اثبتوا التعارض الظاهري بين  
الحديثين واحتيج إلى التوفيق بينهما قلت وبما ذكره يندفع ما يقال لا وجه لسؤال التعارض  
بين الحديثين لأن الحمد قد حصل بالتسمية لاشتمالها على الوصف بالجميل فقد حصل الابتداء  
بالحمد ووجه الدفع ان التعارض بحسب الظاهر قد وقع اذ لا يقال لمن اتى بالتسمية انه حامد عرفاً  
فلا احتياج إلى التوفيق بين الحديثين لحصول التعارض الظاهري وان لم يكن حقيقياً كما اشار  
إليه الفاضل (قوله) والحمد الوصف اعلم ان الوصف، كما ذكره في حواشي شرح المطالع يكون

معناه مجازاً، من باب اراك تقدم وجلاً وتؤخر أخرى والمثلة فيه المشابهة اه ح  
قال من خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) مذبح، كجلس بالذال المعجمة اه قاموس  
(قوله) الحسن بن رشيق، كأمر محمدت اه قاموس (قوله) ولذلك يتبادر منه، أي من  
لفظ الابتداء اه ح (قوله) اقتفاء لآثر الكتاب والسنة، أي فعل النبي صلى الله عليه وآله  
وسلم فانه كان يبدأ بالتسمية ثم الحمد اه ح (قوله) قال الشلبى لما ان الخ، تعليل للاحتياط اه ح



بالجميل والقبيح فقوله بالجميل يخرج الهم وإن الوصف بالجميل يفهم منه كونه باللسان ضمناً كما ذكره فيها أيضاً قال فانك إذا أقبلت وصفت فلاناً بكذا لم يتبادر منه إلا فعل اللسان فعدول المؤلف عن قولهم الثناء باللسان إلى الوصف مع تضمنه كونه باللسان لئلا يرد إن قيد اللسان مستدرك ويحتاج إلى كافة الاعتذار بما هو معروف، وإلى القول بأن اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به كما هو المفهوم من الصحاح والكشاف ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم أنت كما أثبتت على نفسك والجواب بأنه محمول على المشاكلة خلاف الظاهر وقيد الوصف بالجميل ليخرج الوصف بالقبيح فيفيد كون المحمود به جيلاً فيندفع عنه ما يرد على قولهم الثناء باللسان من عدم إفادته كون المحمود به جيلاً لأن الثناء يستعمل في الخير والشر كما روى أنه صلى الله عليه وآله وسلم مروا عليه بجزارة فأنشأ عليها خيراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي الجنة ثم مروا بخيرى فأنشأ عليها شراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي النار، وأعلم أنه يرد على قول المؤلف عليه السلام الوصف بالجميل ما ورد على قولهم الثناء باللسان من خروج الحمد الصادر منه تعالى عن اللسان ويحجب بما ذكره من أنه لا يضر خروجه لأن وصفه به مجاز أولان المقصود تعريف الحمد الصادر عن البشر وأما قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » وأكثر الأشياء لا لسان له فيجيب عنه بأن من قال باختصاص الحمد باللسان يحمل أمثال ما ذكر على المجاز كما ذكره الشلبي هذا وقد نقل الشريف عن بعض العلماء كلاماً اختار فيه دخول حمد الله في الحمد من غير احتياج إلى تأويل بناء على أن الحمد ليس هو الوصف المذكور فقط بل إظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل قال وثنائوه من قبيل إظهار الصفات بالفعل فإنه حين بسط الوجود على إمكانات لا تحصى ووضع عليه فوائد لا تتناهي كشف عن صفات الكمال وإظهارها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية ومن ثم قال عليه السلام لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ومثل ما ذكره الشريف ذكره في شرح المطالع وبنى عليه بعض المحققين من شراح منهاج البياضوي قالوا وهذا هو العرف الخاص أي المستعمل بين أرباب العلوم العقلية واختصاص الحمد باللسان هو العرف العام المشهور وعند أهل اللغة قال في شرح منهاج الحمد والشكر ليس قول القائل الحمد لله ولا الشكر لله بل الحمد فعل ينبى عن تعظيم المنعم ﴿ ١١ ﴾ من حيث أنه منعم سواء كانت النعمة وصات إلى الحامد أو إلى غيره وذلك إما بالقلب وهو

بالجميل على الجليل الاختياري للتعظيم وأطلق الجليل الأول لأن وصفه تعالى بصفاته الذاتية

او إلى غيره وذلك إما بالقلب وهو اعتقاد اتصاف المنعم بصفة الكمال والجلال أو فعل اللسان إذنى ذكر

ما يدل على تعظيم أو فعل الجوارح وهو الاتيان بأفعال دالة على ذلك وكذا الشكر ليس قول القائل الشكر لله بل هو صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه من السمع والبصر وغيرها أي ما خلق له مثل أن يصرف النظر إلى مطاعة وصنوعاته والسمع إلى تآقي ما ينبي عن مرضاته والاجتناب عن منهيته وعلى هذا يكون الحمد اسم من الشكر مطلقاً لعمومه النعمة الواصلة إلى الحامد وغيره واختصاص الشكر بما يصل إلى الشاكر (قوله) بالجميل على الجليل، هذا تصريح بالمحمود به والمحمود عليه فإن المشهور أن الحمد يقتضي متعلقين محموداً به ومحموداً عليه فإنه يعتبر في كل من المحمود به والمحمود عليه أن يكون اسماً جيلاً لكن المحمود به لا يجب أن يكون اختيارياً وأما المحمود عليه فلا بد أن يكون اختيارياً فلذا عدل المؤلف عن قولهم في تعريف الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة أو بغيرها فإن الثناء باللسان لا يفيد كون المحمود به جيلاً إلا بتكاف وهو حمله على الفرد الكامل وبقيّة الحد لا يفيد المحمود عليه إلا بجعل قولهم سواء تعلق بالنعمة أو بغيرها قيداً في التعريف وفيه كما ذكره الشيخ العلامة رحمه الله تعالى أن إفادة هذه العبارة التقييد خلاف الظاهر إذ لو قصد التقييد لقل متملقاً بالنعمة أو غيرها ونحو ذلك من العبارات المفيدة للتقييد (قوله) للتعظيم، خروج

(قوله) لئلا يرد أن قيد اللسان الخ، هذا التعليل مبنى على أن النسبة بين الوصف والثناء الترادف فكما أن في الوصف دلالة تضمنية على كونه باللسان كذلك في الثناء فيرد الاستدراك «ع» مغربي (قوله) ويحتاج إلى كافة الاعتذار بما هو معروف، أي يقال بأن المقام مقام تعريف فيه بالدلالة التضمنية بل لا بد من التصريح لأن المقام مقام توضيح اهـ ح (قوله) محمول على المشاكلة، أي بين قوله ثناء في قوله أثبتت على نفسك وبين قوله لا أحصى ثناء إذ معنى أثبتت على نفسك دلت ونحوه فعدل إلى أثبتت للمشاكلة وهو معروف في علم البدائع اهـ ح (قوله) لأن وصفه به مجاز عن إظهار الصفات الكمالية الذي هو الغاية من الحمد كما قيل أولان الخ اهـ ح قال من خط سيدي أحمد بن محمد اسحق (قوله) وحمد الله وثنائوه، أي حامديته بالمصدر مضاف إلى الفاعل اهـ ح (قوله) وبنى عليه بعض المحققين

السخرية والاستهزاء بهذا القيد بناء على ان المراد به الفرد الكامل الذي يتطابق فيه الباطن والظاهر كما ذكره وسيأتي قول المؤلف أي مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً وهو بناء على ان المراد بالتعظيم ما ذكرنا او بناء على ان المراد بالجميل من حيث هو جميل ولا يكون الا مع التعظيم ظاهراً وباطناً (قوله) فالمدح اعم مطلقاً ، اذ المدح هو الوصف بالجميل على الجميل مطلقاً اختياريّاً كذا او غيره وتقيض الحمد التمدح وتقيض المدح الهجو وتقيض الشكر الكفران (قوله) يستلزم ان لا يكون ثناء الله على صفاته الخ ، الظاهر ان الثناء في عبارة المؤلف مضاف الى الفاعل واما عبارة عصام الدين حيث قال كحمدنا فاحتملة للاضافة الى الفاعل او المفعول وكذا عبارة الشيخ العلامة رحمه الله تعالى حيث قال حمد الله على صفاته وتقرير السؤال ان يقال تقييد الحمد عليه بالاختياري يلزم منه ان لا يكون ثناء الله على صفاته الذاتية حمداً له اذ ليست اختيارية سواء كانت دين الذات او زيادة عليها والا لزم حدوثها وحينئذ فلا يكون الثناء على صفاته الذاتية حمداً وهو خلاف ما عليه الاتفاق (قوله) قد اجيب عنها بجوابات ، منها ان الحمد مجاز عن المدح كما في قوله تعالى ﴿ وسمى لك ان يبعثك ربك مقاماً محموداً ﴾ ورد باحتمال ان يكون محموداً حالاً من ضمير يبعثك وان جعل نعمتك كما هو الظاهر فالمراد محموداً فيه شفاعته صلى الله عليه وآله وسلم ففيه حذف وايصال ، ومنها ما اجاب به ﴿ ١٣ ﴾ شيخ الاسلام من ان المراد بالاختياري ما يكون

متملقاً بذى الاختيار ليخرج ما تعلق بالجمادات فلا يلزم حينئذ ان يكون المحمود عليه نفسه مما فيه اختيار بل يكفي اختيار صاحبه في غيره وفي هذا الجواب تكلف اذ يلزم منه ان يطلق الاختياري على نحو الطول والقصر والصحة والسقم لتعلقها بذى الاختيار ومنها ان التجوز في إطلاق الاختياري على غير الاختياري لمعلاقة التشبيه اشارة الى هذا الجواب الفاضل الشلبي

حمد له وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللؤلؤة على صفاتها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقاً من الحمد ، فان قامت يستلزم (١) ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتية (٢) حمداً له وهو خلاف ما عليه الاتفاق ، قلت قد اجيب عنه بجوابات (٣) أمثلها

(١) تقريره انه قد تقرر انه لا اختيار له تعالى في صفاته الذاتية سواء كانت عين ذاته او زائدة والا لزم حدوثها وحينئذ فلا يكون الثناء على الله تعالى بصفاته الذاتية حمداً له وهو خلاف ما عليه الاتفاق وتقرير الجواب بان المراد من الاختياري اعم من ان يكون اختياريّاً حقيقياً او بترلة الاختياري اه وهو لفظ الدواني في حاشية التهذيب قوله الدواني هكذا ضبط في خط « لي » بالتخفيف (٢) كالعلم والقدرة والارادة اه شيخ لطف الله على المشرح الصغير (٣) الاول انه لما كان مستقلاً بتلك الصفات وكافياً فيها فكأنه يختار لها الثاني ان المراد من كون المحمود عليه اختياريّاً ان يصدر عن مختار وان لم يكن مختاراً الثالث ان الحمد مجاز عن المدح كما في

تبعاً لما ذكره السيد المحقق حيث قال لما كانت الذات كفية في اقتضاء تلك الصفات جعلت بترلة أفعال اختيارية يستقل بها فاعلمها ومثله ذكره المحقق عصام وفي هذا الجواب تكلف اذ يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز لا إطلاق الاختياري في حد الحمد على المعنى الحقيقي وما هو في حكمه وبما ذكرنا ظهر قول المؤلف أمثلها الحمل على المجاز (قوله) أمثلها الحمل على المجاز ، لا يقال ان في الجوابات المتقدمة حمل على المجاز كما عرفت فكيف تصحيح هذه العبارة لانه يقال لعل المؤلف عليه السلام اراد بقوله أمثلها الحمل على المجاز هو المجاز في الايقاع كما يشعر بذلك التعليل بقوله لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية وكما اشار الى انه من المجاز في الايقاع عصام بقوله والمحمود عليه حقيقة امر آخر والشلبي بقوله فعل اختياري في المأل اه

هو الخوازي اه (قوله) واما عبارة عصام حيث قال كحمدنا ، عبارة عصام في الاطول كحمد الله فينظر اه (قوله) وان جعل نعمتك كما هو الظاهر ، الاظهرية لقربه من الوصف اه (قوله) لمعلاقة التشبيه هكذا في النسخ والظاهر انه السببي لما سيأتي له قريناً في قوله ولا يمتنى ما فيها مع ان لادلالة لما سيأتي على السببي اذ السببي ، وان كانت حقيقة هناك فهي علامة للمجاز في الايقاع وما فيه علامة للمشابهة فهو مجاز لغوي هنا وهناك مجاز عقلي تأمل والله أعلم اه قال من خط شيخه المغربي ح (١) الصبابة والرشاقة ليستا سبباً فصرح بأنه خلاف ما سبق له هنا اه (قوله) هو المجاز في الايقاع ، قال بعضهم هو من المجاز المرسل من اطلاق السبب وارادة المسبب ولعله الاولى لأن الحمد اوقع على الصفات حقيقة لأجل ما نشأ عنها من الأفعال الاختيارية فهي سبب فيها للمجاز في الايقاع هنا غير مترجعه والنقل عن عصام وعن الشلبي لادليل فيهما على ان المجاز في ايقاع الحمد على الصفات اه ح



(قوله) فإن قلت إن المحمود به وعليه ، يعني أنه قد تقرر كما عرفت أن الحمد يقتضي متعلقين محمداً به ومحموداً عليه فإن المحمود به وعليه (قوله) في وصف الشجاع بشجاعته ، زاد السمرقندي في مقابلة تلك الشجاعة وكأنه مراد المصنف ليلم الإيراد (قوله) أي مقصوداً به أي بالوصف التعظيم ظاهراً وباطناً هذا القيد وإن لم يكن مذكوراً في تعريف الحمد لكنه مستفاد منه لأن المتبادر من التعظيم كما ذكرناه الفرد الكامل الذي يتطابق فيه الظاهر والباطن ولأن المراد من الوصف بالجميل من حيث هو جميل ولا يكون كذلك إلا مع قصد التعظيم ظاهراً وباطناً فيشمل حد المؤلف عليه السلام حينئذ على ما اعتبروه في الحمد من اعتقاد اتصاف المحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة أحوال الجوارح ما يدل عليه ذلك الوصف من التعظيم وذلك لأن التعظيم الكامل لا يكون إلا مع ذلك الاعتقاد ومع عدم مخالفة أفعال الجوارح بأن لا يصحب ذلك التعظيم شيء من التحقير (قوله) فإن قلت فقد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والاركان لما عرفت من افادة الحد اعتقاد اتصاف المحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة أفعال الجوارح والاركان ومن قوله مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً ووجه ورود هذا السؤال في كلام المؤلف أنه قد اعتبر ﴿ ١٣ ﴾ فيه اللسان في الحد لما عرفت من

أن قوله الوصف بالجميل يقتضي من أن الحمد إنما يكون باللسان وأما وروده في كلام غير المؤلف فظاهر لأنهم ذكروا أن مورد الحمد لا يكون إلا اللسان فلا يكون الجنان مورداً إلا بالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقليل فورده لا يكرن إلا مجموع اثنين منها أو الثلاثة

الحمل على المجاز لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية ، فإن قلت إن المحمود به وعليه في وصف الشجاع بشجاعته ، قلت الشجاعة من حيث أنها موصوف بها محمود بها ومن حيث قيامها بمحملها محمود عليها فالتغير حاصل بالاعتبار وإنما اشترط كون الوصف للتعظيم أي مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً لأنه إذا عرى عن ذلك لم يكن حمداً بل استهزاء وسخرية فإن قلت فقد (١) اعتبرت في الحمد فعل الجنان

(عمى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) الرابع ما ذكره المؤلف عادت بركاته اه (١) نشأ من قوله أي مقصوداً به الخ ، يعني فلا يبقى فرق بين الشكر والحمد بحسب المورد فاجاب بما ذكره ويوضح السؤال والجواب ما ذكره الشيخ العلامة لطف الله بن محمد رحمه الله في حواشيه على الشرح الصغير قال ما نغف ، ويعتبر في الحمد اعتقاد اتصاف المحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة أفعال الجوارح لما يدل عليه ذلك اللفظ من التعظيم ، لا يقال كيف يعتبر الوصف المذكور وعدم مخالفة أفعال الجوارح في الحمد مع القول بأن مورده لا يكون إلا اللسان فإن ظاهره يدل على أن الجنان والاركان لا تكون مورداً للحمد إلا بالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقليل فورده لا يكون إلا مجموع اثنين منها وهو اللسان والجنان حيث لم يكن للجوارح فعل يوافق والثلاثة حيث يكون لها فعل موافق ، لأننا نقول اعتبارهما في الحمد على أنهما شرط لا جزآن

(قوله) وكأنه مراد المصنف الخ ، بل وإن لم يرد المصنف فإن الكلام صحيح لأنه إذا ترتب الكلام على مشتق ففيه دلالة على عليه المشتق

منه اه قال عن خط القاضي أحمد بن صالح أبي الرجال (قوله) ومع عدم مخالفة أفعال الجوارح ، الذي صح في الأصل أحوال اه ح عن ن (قوله) إلا مجموع اثنين منها أو الثلاثة وأعلم أنه قد اورد على اعتبار الاعتقاد المذكور ما جرت به عادة الشعراء من الثناء على السلاطين بذكر أشياء لا يمتدنون اتصافهم بها والظاهر أن ذلك حمد قال الشيخ العلامة في حاشيته إلا أن يقال لأنسلم أن ذلك حمد أو يقال أنهم يريدون بها معانيها المجازية وفيه أن الظاهر أن الشاعر لا يقصد في كل واحد من تلك الاوصاف معنى مجازياً يعتقد اتصاف المدوح به ولا يلتفت إليه أصلاً كيف والمجاز لا بد فيه من قرينة وعلاقة وتأويل قال الدواني وانتفاء تحققها في كل واحد من تلك الاوصاف مما لا ينكره إلا معاند قال الشلبي فإن قلت إذا أتى واحد على ظالم على ما فعله من نهب الاموال وقتل النفوس بغير حق على قصد التعظيم فالظاهر أنه حمد ولذا يذم هذا الحامد لأن حمده لم يقع في محله مع أنه ليس على الجميل ثم اجاب بأنه لو سلم أنه حمد فالجميل أنهم من أن يكون جميلاً في الواقع أو عند المثني والظاهر أن الحامد في الصورة المذكورة يعد المحمود عليه جميلاً ويصوره بصورة اه منه ح

(قوله) قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً الخ ، هكذا ذكره الشريف في حواشي شرح المطالع وإذا كان كل منهما شرطاً فهو خارج عن ماهية الحمد وينظر هل يتم هذا مع قول المؤلف عليه السلام أي مقصوداً به التعظيم الخ ، فإن الظاهر أنه اعتبر ذلك جزءاً من الماهية وقد يقال هو قيد لماهية الحمد فقط والله أعلم (قوله) وليس شيء منهما جزءاً منه ، أي من الحمد لعل هذا إذا أريد بالحمد ما هو المشهور في العرف واللغة وهو الوصف بالجميل إذ يكون هذا جزءاً وكل من الجنان والأركان جزءاً آخر إذا لم يكونا شرطاً (قوله) ولا جزئياً له ، أي الحمد لعل هذا إذا أريد ما عليه العرف الخاص كما عرفت فيكون الحمد جزئيات (قوله) وقيل الحمد كالممدح ، إشارة إلى ما ذكره صاحب الكشف قال السيد في حاشيته عند قوله والحمد والممدح أخوان مألوفة أي مترادفان يدل على ذلك أنه قال في الفائق الحمد هو الممدح وهو الوصف بالجميل وأنه قد جعل هاهنا تقيض الممدح أي الذم نقيضاً للحمد لا يقال تقيض الممدح الهجو لا الذم لأننا نقول الممدح يطلق على الثناء الخاص أي الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله حينئذ الهجو أي عد المئالب والسكلام في المعنى الأول وبأن صاحب الكشف صرح في تفسير قوله تعالى (ولكن الله حبيب اليكم الإيمان) بأن الممدح لا يكون بفعل الغير وتأول الممدح بالجمال وحسن الوجه فالممدح عنده مخصوص بالاختيارى وإنما ترك قيد الاختيارى في تفسير الحمد إما اعتماداً على الأمثلة فإنها اختيارية وإما أنه أريد بالجميل الفعل الجميل وهو بالاختيار وقال السعد بل أراد أنها أخوان في الاشتقاق الكثير أو لا كبير لأن الشاع في كتب المصنف استعمال الأخوة فيبين لفظين يتلاقيان في الاشتقاق (قوله) ومثال التؤلؤة مصنوع ، بمعنى قولهم ممدحتها على صفاتها مصنوع فليس بعربي عند هذا القائل إذ الممدح عنده كالحمد في أنه لا يكون إلا على الفعل الاختيارى (قوله) والوصف بصباحة الخد الخ ، ﴿ ١٤ ﴾ بمعنى أنه يرد على هذا القائل الوصف بما ذكر فإن هذا الوصف

والأركان ، قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً وليس شيء منهما جزءاً منه ولا جزئياً له ، وقيل الحمد كالممدح ومثال التؤلؤة مصنوع ، (١) والوصف بصباحة

ولا جزئياً ذكره سيد المحققين في حواشي شرح المطالع (١) وقد أجيب عن مثال التؤلؤة بقائه من قبيل وصف الشيء بشيء ولا يلزم منه أن يكون ممدحاً أو ذماً كما تقول رجل جالس في بيته

لا بد أن يكون ممدحاً أو حمداً لأنه بلا شك ليس بدم وهو ليس بحمد اتفاقاً لا شرطاً الجمهور وهذا القائل كون الممدود عليه اختيارياً فتعين أن يكون ممدحاً عند هذا القائل وهو المطلوب لأن الممدوح عليه ليس اختيارياً فتغايير

الممدوح والحمد حينئذ فأجاب هذا القائل بأن الوصف بذلك خطأ من الجمهور أو مؤول بأن صباحة الخد ورشافة القد تدلان على الأفعال الاختيارية الجميلة فالممدح على تلك الأفعال الاختيارية في التحقيق وقول المؤلف وهو يدل على الأفعال الجميلة أي الاختيارية وترك التقييد بذلك لأن الفعل الجميل ينسب عن الاختيار كما ذكره الشريف

(قوله) وينظر هل يتم ، الظاهر تمامه مع قول المصنف وإنما اشترط الخ ، أي سيدى أحمد بن محمد اسحق (ح) (قوله) لعل هذا الخ ، يقال هي سألته وهي لا تستدعي وجوداً فالمراد النفي من غير حاجة إلى التكليف (ح) (قوله) لعل الخ ، ينظر كيف توجيه القاضي لطف الله فإن مراده ابن الإمام من كون كل واحد جزءاً أو جزئياً بالنظر إلى الحمد اللغوي المشهور وأما الحمد العرفي الخاص وهو الذي ذكره سابقاً فجزئية كل واحد من الجنان والأركان واللسان معتبرة فكيف يقول ولا جزئياً له أي للحمد ، لعل هذا إذا أريد العرف الخاص فينتفي عنه الجزئية الخ كلامه فتأمل فيه ولعل الذي الجاه إلى هذا عدم تحقق الجزئية في الحمد المشهور وتحمقه في الخاص والله أعلم (ح) قال عن خط القاضي أحمد بن صالح أبي الرجال ولفظ حاشية نفي الجزئية للحمد الذي عليه أهل العرف الخاص غير واضح والجزئية ثابتة له كما تقدم وكان المحشي فهم من قول ابن الإمام وليس شيء منهما جزءاً ولا جزئياً منه فإنه أراد بالاولى ما عليه الجمهور وبالثاني ما عليه أهل العرف الخاص وليس به إذ تعريف ابن الإمام للحمد مصرح بأن مراده ما أراد الجمهور من الحمد بتعريفهم كما هو الظاهر فتخصيص المحشي الاول بما عليه الجمهور والثاني بما عليه أهل العرف الخاص سهو لا يخفى (ح) (قوله) وتناول الممدح الخ ، أي صاحب الكشف بما يأتي قريباً في كلام المؤلف عليه السلام (قوله) في الاشتقاق الكبير ، يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب كالحمد والممدح والجذب والجذب وقوله أو الأكبر بأن يشتركا في أكثر الحروف فقط



(قوله) ولا يخفى ما فيها ، أما مثال اللؤلؤة فلا يشك أحد أنها توصف بصفاتها وهو اما مدح أو حمد إذ ليس  
 حذم فلو لم يكن مدحاً كما ذكرتم لم يكن حمداً أيضاً لترادفها عندكم ، ولعله يتم هذا الجواب من غير توقف على ان يسمع مدحها  
 على صفاتها حتى لا يرد الاعتراض عليه بأنه مصنوع وأما تحطية الجمهور فلانها لغير دليل ولذا قال في حواشي الكشف المدح  
 بمنزلة وجه حسن وسحر حسن شائع ذائع في اللغة وأما التأويل بذكره بخلاف الظاهر مع أن الصراحة والرشاقة ليستا بسبب في  
 الأفعال الاختيارية فلا يكونان علاقة لا يقع مالا لفعال الاختيارية وهو المدح عليهما فلا يكون هذا التأويل نظير ما سبق من التأويل  
 في حمد الله على صفاته الذاتية (قوله) والله اسم ، الاسم هاهنا يقابل الصفة واللقب والكنية (قوله) للمعبود بحق ، هكذا في الكشف  
 لكن قد قيد في حواشيه أنه علم للذات لا للمفهوم حيث قال التفتازاني أي علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى وبهذا الاختيار  
 كان قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد أي لا معبود بحق إلا ذلك الواحد الحق وكلام الشريف صريح في مثل ذلك والمؤلف عليه السلام  
 ترك التقييد بالذات اعتماداً على ظهور المراد فيتحد الكلام ، واعلم أنه قد أتحذ كلام السعد والشريف في أنه علم للذات المعينة  
 لا للمفهوم وإنما اختلفا في أمر آخر فالعلامة السعد اختار في الإله قبل حذف الهمزة أنه كان اسماً للمعبود بحق أو باطل ثم صار بالغلبة  
 اسماً للمفهوم كي هو المعبود بحق لكن لا إلى حد العلمية وأما الله فهو علم لذات (١٥) معين هو المعبود بالحق تعالى والسيد

الخد ورشاقة القد ، قيل هو خطأ من الجمهور ، وقيل مأول بدلالته على الأفعال الجميلة  
 لأنها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الأفعال الجميلة ولا يخفى ما فيها ،  
 والله اسم للمعبود (١)

أشار إليه في حاشية الشريف على شرح المطالع (١) قال السيد حسن الجلال رحمه الله أنه اسم  
 غير علم للذات الواجب الوجود وهو مفهوم كلي انحصر في الفرد ، قيل عليه إذا لا يكون لا إله إلا الله  
 كلمة توحيد قلنا لو لم يغلب في الفرد وقيل بل علم قلنا العلم من العلامة المميزة لشيء ما عن الالتباس  
 في نوع ، والله يتعالى عن الدخول تحت نوع والحق أن الكلي وضع والوضع تعيين اللفظ للدلالة  
 على معنى لا غير ولم يعتبر فيه التمييز عن شيء وإن سلم فليست كلية والتسمية باعتبار الأغلب اه  
 «\*» في بعض الحواشي أي علم قال الشيخ لطف الله أن قيل كيف صح القول بأنه علم مع احتياج  
 العلم في وضعه بازاء الذات إلى سبق تعقل تلك الذات وامتناع كنه حقيقته لأنه وإن لم يمكن  
 تعقل كنه حقيقته تعالى لكنه يكفي في وضع العلم سبق تعقل صفاته تعالى على قدر الامكان  
 للبشر اه من حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله

فائدة كلام الكشف وحواشيه قاض بأن لفظ الله تعالى من الاعلام الغالبة وكلام الشافعي في بحث العلمية  
 من احوال المسند اليه مشعر بذلك وله كلام آخر في بحث قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم مشعر بخلافه وهو أن الله  
 من الاعلام الخاصة الموضوعة كوضع زيد وعمرو حيث قال فان قلت وضع العلم بازاء المعنى فرع تعقله وحين لم تعلم حقيقته  
 تعالى لم يعلم ذلك ثم اجاب بأنه لا نزاع في وقوع تعقله تعالى بصفاته على قدر ما ظهر منها وإنما الممتنع تعقله بكنه حقيقته وهو غير لازم  
 في وضع العلم على أنه إنما يتم ذلك إذا لم يكن الواضع مطلقاً او واضح هذا الاسم هو الحق تعالى اما إذا كان هو الواضع وعلم غيره

كالخلق والفاعل والفاعل مع اتحاد في المعنى وتناسب اه (قوله) فلا يكونان علاقة لا يقع الخ ، أي على زعم هذا القائل اه ح  
 (قوله) نظير ما سبق من التأويل ، يعني في الجواب الامثل وحمل هذا على ما سواه يكفي فيه ما مر من التزييف اه ح ن (قوله) يقابل  
 الصفة الخ ، إذا كان مقابلاً للصفة لم يناف الحكم بكونه اسماً للمفهوم كي بخلاف ما إذا كان مقابلاً للقب والكنية اه ح ن (قوله) لا للمفهوم ،  
 لعله يعني اسماً للمفهوم لأنه أراد أنه علم للمفهوم وكذا في قوله بعيد هذا لا للمفهوم اه ح ن (قوله) إلا أنه لا يطلق إلا على الواحد  
 الخ ، حصر إطلاقه على الواحد الواجب تعالى لا يستلزم العلمية بالغلبة وهي المعماة بالعلم الاتصافي وهو المراد هنا فلو قال إلا أنه

بإلهام أو الوحي فلا إله ووجه، اشعار ما ذكره الشلبي أن ورود هذا السؤال إنما يتوجه على أنه من الأعلام الخاصة بالموضوع لا الغالبة

واعلم أن الشيخ العلامة رحمه الله تعالى في حواشي شرح التلخيص قد تابع ما ذكره الشلبي في الموضعين (قوله) المستحق لجميع المحامد، خص بالذكر من صفاته هذه الصفة مع استجماع اسم الله لجميع صفات الكمال إشارة إلى استجماعها على وجه لطيف فإن استحقاق جميع المحامد يستلزم ثبوت جميع صفات الكمال لأن كل كمال يستحق أن يمد عليه فلو شذ كل من الثبوت له سبحانه لم يكن مستحقاً لجميع المحامد ودلالته على هذا الاستجماع صار الكلام في قوة أن يقال الحمد مطابقاً منهضاً في حق من هو مستجمع لجميع الكمال من حيث هو كذلك فهو كدعوى الشيء ببينة وبرهان ولا يفتى لطفه والمحامد جمع محمداً بكسر الميم الثانية مصدر بمعنى الحمد والوجه في استجماع اسم الله لجميع الصفات أن هذه الذات المخصوصة هي المشهورة بالاتصاف بصفات الكمال فما يكون علماً لها دالاً عليها بمصودها يدل على هذه الصفات لا ما يكون موضوعاً بالمفهوم كلي وأن اختص بها كل من فاته موضوع لذات لها الرحمة الكاملة وخص في الاستعمال به تعالى وقد رد هذا بأنه يلزم فهم صفة الظلم من العلم الذي لفردون كدورين لا شهارة الذات باسم وأجيب بأن دلالة العلم على صفات ما وضع له إنما تتحقق إذا لم يكن له اشتهاؤها في ضمن اسم غير العلم فقط أي لا في ضمن العلم بل في ضمن غيره فقط ومدلول الریان قد اشتهر بصفة الظلم في ضمن فروعون فقط حتى لا تفهم تلك الصفة من علمه الذي هو الریان أو ما بوس على اختلاف الروايتين بخلاف ذات الله تعالى المخصوصة فإنها لم تشتهر بصفات الكمال في إطلاق لفظ فقط غير لفظ الله بل هي مشهورة بتلك الصفات في ضمن العلم الدال عليها كلفظ الله حتى لو كان لها علم سوى لفظ الله تعالى كان دالاً أيضاً عليها وأشار المؤلف بقوله جميع المحامد إلى أن اللام للاستغراق أي يستحق كل حمد أي بكل جميل وعلى كل جميل لما عرفت من أن كل كمال ثابت له سبحانه لا يشذ عنه كمال وكل من تلك الكمال يستحق عليها حمداً ولا يرد حمد العباد على إفعالهم الحسنة إذ يصدق أن الله حقيق به أما على مذهب الأشاعرة فظاهر وأما ﴿١٦﴾ على مذهب المعتزلة فلأن الامكان منها والاقدار عليها لما كان من الله صح أن يقال

بحق المستحق (١) لجميع المحامد وأصله الإلاه حذفتمهمزة وعوض منها حرف التعريف

(١) في بعض النسخ المستجمع قيل إنما عدل عن قولهم المستحق إذ يلزم منه الا يثبت له

أن سبحانه يستحق الحمد على تلك الأفعال باعتبار الاقدار عليها والامكان منها ولا يلزم رجوع الدم

إليه تعالى بالاقدار والتمكين من الشرور والقبائح لأن ذلك ليس بقبيح كما صرح به صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى (بما أغويتني) في سورة الاعراف وتحقيقه في علم الكلام (قوله) وأصله الإلاه حذفتمهمزة الخ، ودليل ثبوت المهمزة في أصل وجودها في نصارىفه مثل آله واستأله وآله وظاهره أن الحذف والتعويض بعد دخول حرف التعريف وهو كما المصريح به في حاشية الكشف للسعد فانه قل حذفتمهمزة من الإلاه وعوض منها حرف التعريف وقد استشكل بأنه جمع بين العوض والمعوض واجاب الشلبي عن ذلك بعد تسليم عدم جواز اجتماع العوض والمعوض بجوابين، أحدهما أن المضاف محذوف أي عرضت منها لازمية حرف التعريف إذ لا يقال لاه كما صرح به التفقازاني في شرحه اللهم الأعلى سبيل الشذوذ (قوله) حذفتمهمزة، أما بنقل حركتها إلى ما قبلها على ما هو قياس تخفيف المهمزة وحيث أنه يكون التزام الادغام على خلاف القياس لأن الادغام فيما تحرك المثلان من كلمتين من الجائز لا الواجب نحو سلككم وأما بحذف حركتها فيكون مخالفاً لقياس تخفيف المهمزة ولزوم الادغام على القياس هكذا في حاشية الشيخ وكلام الشريف في حواشي الكشف فاض بأن الحذف والتعويض في المذكور حيث قال فحذفت المهمزة من الإلاه حذفتمهمزة من غير قياس وبدل عليه وجوب الادغام والتعويض فإن المحذوف قياساً في حكم المثلث (قوله) وعوض منها حرف التعريف، قال الشريف أي الالف واللام معاً كما هو مذهب الخليل وحيث أنه يظهر قطع المهمزة لأنها جزء العوض عن الحرف الأصلي أو اللام الساكنة وحدها إلا أن همزة الوصل لما اجتمعت للنطق باللام جرت ما هنا مجرى الحركة فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان للمهمزة تدخل في التعويض فذلك جاز قطعها قال السيد وأنا أختص

لا يطلق الأعلى الواحد الواجب مخصوصه بطريق غلبة العمية اه حن (قوله) ولا يرد حمد العباد، الاضافة إلى المفعول أي محمودتهم سواء كان الحمد لله تعالى أو مخلوقاً اه ح عن القاضي ابى الرجال (قوله) وقد استشكل بأنه الخ، لم يتصف احدهما بالعوض والاخر بالمعوض عنه في هذه فلا جمع إذ هو بيان للاصل فتأمل اه ح عن القاضي احمد بن ابى الرجال (قوله) واجاب الشلبي بجوابين احدهما الخ، والاخر أن حرف التعريف في الإلاه من قوله أصله الإلاه من الحكاية قال سيلاني يعني فهي من المنارح لا من المحكي ومراعاة أن الله



القطع بالنداء إذ هناك يتمحض الحرف للموضوعة ولا يلاحظ عليها شايبة تعريف أصلاً حذراً من اجتماع اداتين للتعريف وأما في غير النداء فيجري الحرف على أصله ويدل على قطعها في النداء لكونها عوضاً لا مجرد لزومها وصيرورتها جزأهم لما جمعوا بينها وبين النداء في نحو يا التي ليمت قلبي إلخ على الشذوذ لم يجوزوا قطعها وإن كانت جزءاً من الكلمة مضمحلها منها معنى التعريف وذلك لأن المحافظة على الأصل واجبة ما لم يعارضه موجب أقوى كالتعويض فيما نحن فيه

(قوله) تخفيفاً ، علة لمجرد الحذف إذ لو كان علة الحذف والتعويض فلا تخفيف إذا حذف لغير تعويض أخف كما لا يخفى ولم يذكر هذه العلة في حواشي الكشف (قوله) ولذلك لزم ، ظاهره لزوم حرف التعريف لهذا الاسم الشريف ويرد عليه وهو الذي في السماء الله وفي الأرض الله وأله أراد بقوله لزم أنها قطعت في النداء ولم تحذف كما عرفت (قوله) وتقديم الحمد ، قد يوصف بالتقديم ما لم يكن أصله التأخير كما ذكره أهل المعاني فلا يرد أن الحمد هنا مبتدأ ولا أصالة له في التأخير (قوله) لاقتضاء المقام ، يعني أن لكل من لفظ الله والحمد جهة لاستحقاق التقديم فله بالنظر إلى ذاته والحمد بالنظر إلى المقام ولكن رعاية ما يوجب المقام الصق بالبلاغة لأنها رعاية مقتضى الحال لا رعاية الأمور الداتية ، فإن قيل الحمد لا يتحقق إلا بجموع قوله الحمد لله فما قدم وهو لفظ الحمد فقط ليس مقتضى المقام واجيب بأن المقام كما يقتضى الاهتمام بالجموع يقتضى الاهتمام من بين اللفظين بلفظ الحمد (قوله) والعدول إلخ ، يعني أن الشايح استعمال هذه المصادر منصوبة بأفعالها فيكون التقدير حمداً لله أو حمد الله والفعل الناصب مقدر أي حدث الله فعدل عن الجملة العملية إلى الاسمية لقصد الدلالة على الدوام فإن الذي يدل عليه أنها هو الجملة الاسمية ولو باستعانة المقام كما ذكره أهل المعاني ولم يرد أن العدول نفسه هو الدال على الدوام كما توهم وهذا بناء على أن الظرف مقدر باسم (١٧) الفاعل كما ذكره الشريف من أن الانصاف

أن المفهوم من زيد في الدار ثابت أو مستقر فيها لا يثبت أو استقراره اسم الفاعل لا يدل الأعلى الثبوت دون التجدد وحينئذ فلا يرد هنا ما قيل أن الاسمية التي خبر المبدأ فيها فعل تفيد التجدد وأن الظرف مقدر بالفعل هكذا ذكره الشيخ في حواشيه (قوله) فهي هنا الذين

تخفيفاً ولذلك لزم تقديم الحمد لاقتضاء المقام ، والعدول إلى الجملة الاسمية للدلالة على الثبات والدوام ، والشريعة في الأصل الطريقة (١) الظاهرة التي توصل إلى الماء فهي هنا الدين الموصل إلى ماء الحياة الأبدية والفراء تأنيث الأغرة وهو في الأصل ذوالغرة ، وهي البياض في جهة الفرس ، وقد صار استعارة للشرف ولاشهر مشهورة حتى كان بمنزلة الحقيقة عند العرب كما قال ، مبارك الاسم أغر إلا بعد وجود المستحق عليه (١) مصدر بمعنى اسم المكان أي المشرع له والمناسبة بين معنيهما

الموصل إلى ماء الحياة الأبدية ، الظاهر أن إضافة الماء أي ماء الحياة لا تأتي ملائمة لكونها ما جماً أي ماء الحياة الأبدية في دار الخلد فإطلاق الشريعة على الدين استعارة مصرحة بجامع الإيصال (قوله) للشرف والاشتهار ، اقتصر في شرح التلخيص

أصله الله منكر كما ذكر في تفسير القاضي وإنما دخل حرف التعريف في خبر المبتدأ به أفادة للحصر كما في زيد الأمير إشارة إلى عدم ارتضاء قول سيويو بأنه يجوز أن يكون أصله لاه من لاه يليه بمعنى استقر اه شلبي

(قوله) ويرد عليه وهو الذي في السماء إلخ ، الظاهر عدم الودود لأن المراد الزوم في الاسم العلم لا فيما كان قبل العملية الذي المقصود به مجرد الوصف اه مغربي ح (قوله) وأله أراد بقوله لزم أنها إلخ ، أعاد الضمير إلى المهمة ولا يخفى ما فيه اه أحمد بن صالح رحمه الله (قوله) كما توهم ، هاهنا سقط فالمقدر باسم الفاعل هو الظرف الواقع خبراً عن المبتدأ وهو الله كما ذكره الشيخ لطف الله في حاشية شرح التلخيص فقد وقع الانتقال من متعلق الحمد إلى متعلق الاسم الشريف وهو الله اه عن خط العلامة أحمد بن محمد السبائي رحمه الله (قوله) ثابت أو مستقر فيها ، أقول هذا حق إلا أنه لم يبين وجهه ، ووجهه أن الخبر بأن زيدا في الدار لا يريد إلا أنه كائن على حقيقة الثبوت أو الاستقرار فيها لانه أحدث الثبوت أو الاستقرار فيها لأن ذلك يستدعي علم الخبر بالوقت الذي أحدث الاستقرار فيه والكان الخبر كذباً فحمل كلامه إذا خبر بأن زيدا في الدار على أنه ثابت مستقر فيها ذهاب إلى الأخذ بظاهر خبره إذ ليس في هذا الخبر والكلام ما يدل على أنه يدعى علمه بوقت استقرار زيد في الدار ولو حملناه على أن المسمى أن زيدا استقرار في الدار لنسبنا إليه أنه ادعى علمه بوقت استقراره ولهذا يجوز أن نقول لمن قال أن زيدا استقرار في الدار متى استقرار وفي أي وقت كان ذلك فافهم اه القاضي أسحق العبد ح (قوله) بجامع الإيصال ،

على معنى الاشتهار وكأنه نظر الى ان وصف اللقب بالشرف ليس له كثير معنى كما ذكره الخطابي حيث قال وليس بذلك وفي حواشي الكشف للسعد الشرف والاشتهار بنى عليه المؤلف ووجهه انه يمكن ان يوصف اللقب بالشرف باختيار حسن لفظه تبعاً لشرف معناه أيضاً كما ذكره الشيخ رحمه الله (قوله) كاجين الماء، أى من اضافة المشبه به الى المشبه أى الضلال الذي كالظلم (قوله) الا الضلال والخيبة، لعل الحصر فهم من المقام (قوله) المبعوث الخ لا يخفى ما في المبعوث والمنعوت من الجناس اللاحق وما في اعمدة الدين من الاستعارة بالكناية (قوله) لما كان وصول الكمالات العلمية الخ، قال بعض المحققين من شراح منهاج البياضى جرت عادات المصنفين بعد حمد الله ﴿١٨﴾ بالصلاة على محمد عليه الصلاة والسلام لأنه سبب حصول كالاتنا لأن الله تعالى في نهاية الكمال

اللقب، والوهاب المتتالي الوقاد، وظلم الضلال كاجين الماء، (وجنبنا بالتوفيق لسلوك محبتها البيضاء عن طرق الغواية (١) والوبال) يقال جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى « واجنبني وبني ان نعبد الاصنام » قال جارا الله التشديد لاهل الحجاز وتعديته هنا بمن لتضمنه معنى التنحية، كقوله تعالى « يخالفون عن امره » فانه مضمن معنى يعدلون، والترقيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وبأوه سببيه، والسلوك الدخول يقال سلك المكان وسلك فيه، والمحجة البيضاء جادة الطريق الواضحة التي لا تلتبس على مارتها، وطرق الغواية هي التي لا تفيد سالكها الا الضلال والخيبة، والوبال الشدة والنقل والوخامة، ومنه قولهم طعام وبيل، لا يستمرؤ لنقله، ولا يخفى ما في ذكر الشريعة، ومحبتها من براعة الاستهلال، (والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بأثبت الاديان، والمنعوت بأشرف الخلال، وعلى آله أعمدة الدين وامان المسلمين وقرناء الوحي، بلا اختلاف ولا انفصال)، لما كان وصول الكمالات (٢) العلمية والعملية من الرفيع شأنه، العظيم سلطانه، الى العبد الحقير بواسطة الرسول ﷺ اردف حمد الله بالصلاة عليه، تشريفاً لشأنه، مع الامتنان لامر الله سبحانه، والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرج ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي كرم الله وجهه عن ابى هريرة عنه ﷺ انه قال كل كلام لا يذكر الله فيه ولا يصلى

ونحن في غاية التقصان ما لنا مناسبة الى جنبه تعالى وليس لنا استعداد منه تعالى فلا بد من واسطة لا يكون في غاية كماله تعالى ولا في نهاية نقصاننا وهم أى الوسائل يستفيدون منه تعالى ويفيضون علينا فهم بوجه يستفيدون وبآخر يفيدون ولما كان نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم افضلهم وكمالهم احسن الكمالات خصوصاً بالذكر وقد اشار المؤلف الى ما ذكره بقوله من الرفيع شأنه وقوله الى العبد الحقير الخ، (قوله) لامر الله سبحانه، قال في شرح منهاج فان قلت ان الله امرنا بالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) الخ ونحن نحيل صلاته على الله في قولنا

الظاهر ان الشريعة في الدين قد صارت حقيقة وما ذكره المصنف رحمه الله بيان للمناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه لا للعلاقة حتى تكون استعارة اه سيدي زيد بن محمد (قوله) لعل الحصر فهم من المقام، بل هو مأخوذ من مفهوم طرق الغواية اذ لا تحقق الا بالحصر فتأمل اه املاح ن (قوله) من الجناس اللاحق، ينظر فيه

المنقول عنه و المنقول اليه انه شبه الشريعة في اتباع مادلت عليه من الأحكام وعدم الزبح عنه بالطريق الواضحة في اقتفاء سالك جادته وعدم الميل عنه او بالمورد الذي يتناوبه كل احد للحاجة العامة اه من حاشية ابن ابى شريف (١) قال في القاموس وغوى يغوى غياً وغوى غواية ولا يكسر اه وفي ديوان الادب الغواية الضلال من باب فعالة بفتح التاء اه (٢) في حاشية الشريف على الشرح العسدي كما ان الله نعم لا يتصور احصاؤها كذلك لتبيين اعاليه السلام بهدايتنا الى سواء الطريق متن لا يمكن استقصاؤها فن نعه قرن تبجيله بالصلاة والسلام بتحميد الله سبحانه امتثالاً لأمره وقضاء لبعض حقه اه

اللاحق يشترط فيه ان لا يكون أكثر من حرف كما ذكره اهل البيان اه (قوله) من الاستعارة بالكناية، قد شبه الآل بشيء من لازم، الاعمدة استعارة بالكناية واثبت لهم الاعمدة تخيلاً لكن لا يخفى ان اصطلاح اهل البيان في الاستعارة ان يكون الشيء المرموز به الى المشبه به باق على حقيقة كما في « واذا المنية انشبت نظارها » فالافتقار باقية على حقيقتها بخلاف الاعمدة اذ هي هنا الادلة اه (قوله) قال بعض المحققين هو الخواص، وللخطابي نحو هذا الكلام بسط منه والطف اه ح (قوله) لأن الله تعالى في نهاية الكمال، ينظر في صحة جعل هذا لكونه سبب حصول كالاتنا اه ح ن هو علة وما بعده فالعلية ظاهرة فتأمل اه ح ن (قوله) ونحن نحيل صلاته الخ، ينظر في هذه



اللهم صل فله فيه نكتة قلت نعم فيه نكتة شريفة كأننا نقول يا ربنا صرنا بالصلاة عليه وليس ني وسعنا ان نصلي عليه صلاة تليق بجنازه عليه السلام لأننا لا نقدر قدر مانت عالم بقدره عليه الصلاة والسلام فانت تقدر ان تصلي عليه صلاة تليق بجنازه ثم اورد اشكالا في تشبيه صلاة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصلاة ابراهيم مع أن المشبه أقوى وأجاب بأجوبة اظهرها أن مجموع صلاة ابراهيم وآله أقوى من مجموع صلاة محمد وآله صلى الله عليه وآله وسلم لوجود الانبياء في آل ابراهيم ﴿١٩﴾ دون آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقاضي عياض اجوبة

تركنها خشية التطويل (قوله) وهي من الله الرحمة الخ، ومن الملائكة الاستغفار ومن العباد الدعاء والسؤال قال في شرح المنهاج هذا قالوا وانا أقول اذا قلنا اللهم صل على محمد معناه عظمة في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وإبقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيته في أمته وتضعيف أجره ومثوبته (قوله) والدين في اللغة العادة والشأن، كذا في الصحاح قال \* تقول اذا درأت لها وضئى \* اهذا دينه ابدى ودينى \* (قوله) وفي العرف ما وضعه الله سابقا الخ، هكذا ذكره الشريف وقال ويشاؤول الاصول والتروع وقد يخص بالتروع وفي الصحاح والدين الطاعة دان له اطاعه ومنه الدين وجمعه اديان (قوله) جمع الخلة، بفتح الخاء الخصلة وبالضم مصدر خماله الخليلين قال تعالى ﴿لا بدع فيه ولا خلة﴾ ذكره في شمس العلوم

الاحالة فن قولنا اللهم صل على محمد بمعنى اللهم ارحم محمداً وهو من افراد الصلاة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم اذا الصلاة في اللغة الدعاء فتأمل وقد ذكرت به شيئا فاستحسنه اه ح ن (قوله) تركناه

علي فيه فهو أقطع أكتع (١) ممنوق من كل بركة، ولما كان آل حافظي شريعته وخالفه في امته، اردف الدعاء له والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء عليهم، ولا مره صلى الله عليه وآله، فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني والبيهقي في السنن عنه صلى الله عليه وآله قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صل على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد، وغيره مما تواتر معناه، والصلاة الدعاء قال تعالى ﴿وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم﴾ وهي من الله الرحمة هكذا في الصحاح، والسلام الامان أي التسليم من النار والامان منها، واينار الاسمية ليناسب المعطوف المعطوف عليه مع ما سلف هنالك، والسيد الذي يسود قومه أي يفوقهم في الشرف، والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان أي في جيشه الذي بعث معه والدين في اللغة العادة (٢) والشأن وفي العرف ما وضعه الله سابقاً للعقلاء باختيارهم الى السعادات الابدية، وكان دين محمد اثبت الاديان لبقائه ما بقيت دار التكليف، والمنعوت الموصوف، والخلال جمع الخلة وهي الخصلة، والآل اصله اهل بدليل اهيل ولا يستعمل الا فيما فيه

(١) الا كنع من رجعت اصابعه الى كفه وظهرت رواجه «وكنع اللهم تكتيعاً كنعاً صغيراً قطعاً قطعاً اه قاموس وفي الجامع الصغير للاسيوطي في حرف الكاف كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله والصلاة علي فهو أقطع. أوتر ممنوق من كل بركة. الرهاوى عن ابى هريرة «في القاموس والرواجب مفاصل اصول الاصابع او بواطن مفاصلها او هي قصب الاصابع الى ان قال واحدها راجبة ورجبة بالضم اه (٢) والملة ما شرع الله لمباداة على اسنان انبيائه من اممات الكتاب اذا املته كذا في تفسير القاضي فني والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذي ذكره دين من حيث انه يطاع ويتقادله وملة من حيث انه يجمع عليه وقيل من حيث انه على ويكتب وشرع من حيث انه اظهره الشارع وبينه وناموس من حيث انه اوحاه الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس فاطلق اسمه على ما يتحصله من اسرار الوحي يقال تمت المرأى كتمته وناموس الرجل صاحب سره الذي

خشية التطويل، قال في شرح المنهاج والثاني بأن نقول ان في كل لحظة ولحظة صلاة على محمد مثل صلاة ابراهيم او انقص في ازمان متطاولة ولا شك ان صلاة محمد تكون أقوى واكثر من صلاة ابراهيم بأضعاف غير مشاهية وقد اجاب القاضي عياض بأجوبة منها ان ذلك قبل ان يعلم انه افضل من ابراهيم ثم اختار في الجواب احد ثلاثة اوجه احدها ان الكلام قد تم عند قوله محمداً واستأنف وعلى آل محمد فانه تشبيه لصلاة آل لا لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ثانيها ان المراد المشابهة في نفس الصلاة لا في قدرها أي اجمل لمحمد وآله صلاة كما جماعتها لابراهيم اه منه ينظر في الثالث (قوله) اذا درأت لما الخ، في شمس العلوم الدين الدأب والعادة قال المنتجب العبدني تقول وقد درأت لها وضئى اهذا دينه ابدى ودينى، اه في القاموس وضئى الشيء يضئ فهو موضح ووضئ ثنى بضمه على بعض وضائه او فضاءه والضمع نسجه والوضئ بطنان

(قوله) غالباً ، وقد جاء فيما لا شرف فيه قال العجاج \* من ال صعقوق واتباع آخر \* في الصحاح آل صعقوق خول بالي  
(قوله) فهذا غاية السؤل ، ان اريد بغاية السؤل المعنى الاضافي لهذا الاسم كما يدل عليه تفسير المؤلف الذي سيأتي حيث قال  
وغاية الشيء مداه وطرقه والسؤل الامنية احتيج في حمل غاية السؤل على اسم الاشارة الى تأويل كما احتيج اليه في عبارة التهذيب  
حيث قال هذا غاية تهذيب الكلام فان الزيد جعله من باب زيد عدل او على الحذف وان اريد بغاية السؤل العلم بهذا الفن باحد  
معانيه الاتية فالحمل صحيح بلا تأويل (قوله) هنا ، هكذا في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها كما في حاشية الشافعي ولا بد من ذلك  
(قوله) المقطوعة عن الاضافة ، لعل هذا الوصف للكشف للاحتراز فان التسمية بالغايات لا يكون الا لقطعها عن الاضافة وعيارة الشافعي  
في شرح خطبة الطول وبعد من ﴿ ٢٠ ﴾ الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة (قوله) حذف منه أمال الدلالة انظر في علمها الكثرة

شرف غالباً ، ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما يجي في الاجماع ان شاء الله تعالى كانوا  
اعمدة له والاعمدة جمع عمود وهو ما يبنى عليه البيت ، وأشار بقوله أمان المسلمين  
الى الحديث النبوي وهو اهل بيتي أمان (١) لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل  
السماء ، وبقراء الوحي الى اخره الى نحو قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي  
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وقوله في بعض الاحاديث  
وهما لا يختلفان بعدي ﴿ وبعد (٢) فهذا غاية السؤل (٣) في علم الاصول ﴾ بعد هنا  
من الغايات المقطوعة (٤) عن الاضافة حذف منه اما وعوض (٥) عنها الواو  
اختصاراً مع الربط الصوري وهي اما مقدرة في نظم الكلام فهي العاملة

يظهر له من باطن امره ما يسهه عن غيره اه والله أعلم (١) أخرجه الامام ابو طالب والامام  
ابو عبدالله الجرجاني اه (٢) في شرح الجلال للتهذيب ما لفظه ظرف مبنى على الضم كثرزومه  
لما الشرطية فعذفت ونابت منابتها في الدلالة على الشرط استغناء باللازم عن الملزوم فاهذا  
دخلت القا في فهذا (٣) اقول يجوز ان يقرأ غاية السؤل بالهذبة لان التخفيف ليس يلزم  
ويكون من السجع المطرف مثل « مالكم لا ترجون لله وقدا وقد خلقكم اطوارا » وان يقرأ  
سؤل كما في سؤت أي سؤت من الاساءة ويكون سجماً كالاول مع زيادة لزوم مالا يلزم وان  
يقرأ سؤل جمع سؤل كقراء وقراء ويكون سجماً متوازياً نحو ﴿ فيها سرور رفوعة واكواب  
موضوعة ﴾ مع لزوم مالا يلزم افاده شيعتنا العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله اه  
من خط العلامة احمد بن محمد السيان رحمه الله (٤) صفة كاشفة لما تضمنه لفظ الغايات اذهي  
ظروف قطعت عن الاضافة اه سماها من خط سيدنا علي البرمكي رحمه الله تعالى (٥) اودون  
تعويض كما دل عليه صاحب الفتح آخر فن البيان حيث جمع بينهما بقوله واما بعد فان  
خلاصة الاصلين اه من حاشية ابن ابي شريف على شرح النسفي

استعماله مع بعد (قوله) اختصاراً  
مع الربط الصوري ، أي مع انه  
قد حصل بالواو الربط الصوري  
الحاصل بما في قوله اما بعد فانه كان  
كذا وكذا وذلك انه يشبه التخلص  
لان فيه شيئا من المناسبة من حيث  
انه لم يؤت بالكلام الاخر الواقع  
بمد الحمد والثناء فجاء من غير قصد  
الى ارتباط بما قبله حقيقة لانه  
انتقال من الحمد والثناء الى كلام  
اخر من غير مناسبة وكذا الواو  
ليس اقصد بها الى العطف لان  
ما قبلها وما بعدها لا مقتضي  
للتعاطف بينهما بل اتى بها للتكئة  
انتي ذكرت في اما (قوله) وهي  
أي اما مقدرة يعني انها تلاحظ في  
الكلام بان تقدر جزءا منه وان لم  
يسمح ذكرها مع الواو لثلا يجمع  
بين العوض والمعووض منه فتكون  
اما هي العاملة في الطرف ليسابها  
عن العمل المحذوف وهو يكن من  
شيء كما ذكره في شرح التلخيص

عريض منسوج من سبور اوشعر ولا يكون الا من جلد والجمع وضم اه ح باختصار يسير (قوله) من آل صعقوق الخ ، تمامه من  
هاتين لا يثنون الخ اه صحاح (قوله) احتيج في حمل غاية السؤل ، لا يحتاج الى توجيه الحمل على تقدير ان يراد بالمصدر اسم المفعول  
اذ الحمل صحيح وانما يحتاج الى تصحيح الحمل لو كان المصدر باقيا على معناه المصدر كما هو باق عليه في متن التهذيب واما حيث  
يراد به اسم المفعول كما اراده ابن الامام حيث قال والسؤل الامنية والتقدير وبعد فهذا غاية السؤل فلا كلام في صحته اه احمد بن صالح  
ابن الرجال فيكون فعلا بمعنى يفعول ح (قوله) ولا بد من ذلك ، ينظر فانه لا يلزم الاتيان بهذا اللفظ الا بعمدة المقام اه احمد  
ابن صالح ابن الرجال ح (قوله) لانه انتقل ، لتدليل لعدم الاتيان به فجاء اه ح (قوله) وهي اما مقدرة ، والفرق بين الترميم والتقدير  
ان الاول حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكرة في نظم الكلام لانه كثيرا ما ادركا في نظائرها وان كان هذا الحكم كاذبا وتقدير  
حكمه بأنها غير مذكرة لكنها مقدرة ومراودة في المعنى اه حاشية شرح العقائد للغبالي ح



(قوله) مثل أقول ، لعل الربط بالواو حينئذ حقيقي لصحة العطف على يقول سابقاً و (قوله) انفاء على توهمها أي على توهم أفعال كثيرة استعمالها مع بعد فيكون كتوهم دخول الجار في خبر ليس فيعطف عليه بالجر ولكن مقتضى التوهم أن لا تكون أما محذوفة ومعووضاً عنها كما توهمه العبارة إذ معناها وهي أي أما المحذوفة المعوض عنها الخ وعبارة غيره هذه انفاء على توهم أما لكثرة استعمالها مع بعد أو على تقديرها (قوله) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن ، قد يظن مخالفة هذا لما سيأتي في شرح قوله ورتبته على مقدمة الخ فإن المؤلف جعل الاشارة الى الكتاب حيث قال والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً والظاهر ان الكتاب اسم لما في الخارج وفيه مخالفة لما ذكره هاهنا من كون الاشارة الى المعقول المرتب أدنى الحاضر في الذهن وقد يجب بانه لا مانع من صحة حمل الكتاب على المرتب الحاضر ذهنياً أيضاً يؤيده ان المحقق الشريف صرح بان الكتاب يجري ﴿٢١﴾ فيه أحد المعاني السبعة المذكورة

هاهنا فلا مخالفة وسيأتي نقل كلام الشريف في بحث قوله فان قيل ليس المشار اليه إلا مسائل الاصول لكن لم يذكر الشريف فيها يأتي كون الكتاب هو المرتب الحاضر في الذهن أعني الامر الكلي المعقول الا في بعض هذه المعاني السبعة فينظر والله أعلم (قوله) أو في نقوش ألفاظها ، أي المعاني (قوله) أو من ثلاثها ، هذا تمام احتمالات سبعة كما ترى (قوله) وسواء كان وضع الديباجة الخ ، قال المحقق الدواني مما قيل من أنه اذا كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة الى الحاضر في الخارج لا يستقيم (قوله) ان ليس المراد وصف ذلك المعين ، أي وصفه بالوصاف التي ذكرها المؤلف من قوله حافل باقوال العلماء الخ (قوله) ولا تسميته ، أي تسمية ذلك الشخص المتحد المتعين وهو ظاهر (قوله)

فيه والفاء بعده لاجلها أو غير مقدرة والعامل ما يفهم من السياق مثل أقول والفاء على توهمها (١) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة أو الفاظها أو نقوش ألفاظها أو المركب من اثنين منها أو من ثلاثها سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف أو بعده اذ لا وجود لواحد منها في الخارج ﴿فان قلت﴾ نفى وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس ﴿اجيب﴾ بان الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصياً ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه (٢) وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعه بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص أو غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير (٣) فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلاً للمعقول منزلة المحسوس تنبيهاً على ظهوره وترغيباً وتنشيطاً وغاية الشيء مداه وطرفه والسؤال الامنية والطلبية (٤) فعل بمعنى مفعول كخبز بمعنى

(١) اجراء للموهوم مجرى المحقق والواو حينئذ لعطف القضية على القضية وعلى تقدير اما الواو مزيدة بعد الحذف تعويضاً وانما كانت على هذا الوجه مزيدة لانها لا يجتمعان لان كلمة اما للانفصال والواو للعطف الذي يوجب الاتصال واما ماورد في قول صاحب الكشاف فحمول على التأكيد لاعلى التفصيل اه من حاشية الخيالي وحاشيتها (٢) أي المعنى الكلي اه (٣) أي على جميع الاحتمالات السبعة وحمل التقادير على كون الديباجة قبل التصنيف أو بعده تأباه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند النطقين على مافوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرحوا به اه من حواشي شرح الدواني على التهذيب (٤) الطلبة ما طلبته من شيء اه ديوان من باب فعل بفتح انفاء وكسر العين اه

بل المقصود وصف نوعه ، أي المعنى الكلي (قوله) ودو ، أي هذا النوع (قوله) فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير ، قال الدواني ومن هنا علمت أن أسامي الكتب من أعلام الاجناس عند التحقيق (قوله) فيكون استعمال لفظها ، أي لفظ الاشارة (قوله) وغاية الشيء مداه وطرفه الخ ، هذا معنى غاية السؤال قبل العلية وهو المعنى الاضافي بينه المؤلف عليه السلام ليعرف أن هذا اللفظ يشعر بمدح للملاحظة معناه الاضافي كما ذكرنا نظير هذا في لفظ اصول الفقه علماء هذا الفن

(قوله) لكن لم يذكر الشريف الخ ، لاحاجة له ذكره بعدما صرح أن الكتاب يجري فيه أحد الامور السبعة اذ لا تكون الامرتبة في الذهن كما حققه الشارح فتأمل اه (ك ح)

(قوله) ليس المشار إليه إلا مسائل علم الأصول ، ينظر في هذا المحصر فانك قد عرفت ان المشار اليه هو المرتب الحاضر في الذهن وهو مشتمل على معان سبعة منها مجرد الانفاذ أو ﴿٢٢﴾ النقوش أو المركب منها وليس مجرد الانفاذ أو النقوش أو المركب منها مسائل علم الأصول

مخبوزواكل بمعنى ما كول ﴿ فان قيل ﴾ ليس المشار اليه الا مسائل علم اصول الفقه  
والظرفية تقتضي تغير الظرف والمظروف قلنا قد اشرنا الى ان الاشارة الى احد معان صيغة  
فيكون المراد بعلم الاصول احد خمسة معان وهي الملكية ، والعلم بجميع المسائل ،  
وبالقدر المعتد به الذي يحصل به الاستنباط ، ونفس المسائل جميعا ، ونفس القدر  
المعتد به ، فاذا لو حظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا (١) يقدر فيها

[illegible]

مع ان مقتضى ماسيأتي في قوله  
ورتبته على مقدمة الخ ان المرتب  
الحاضر ذهننا هو الكتاب المؤلف كما  
عرفت قريباً وهو مشتمل على المبادي  
ونحوها مما ليست من مسائل  
الاصول قطعاً والمؤلف عليه  
السلام أورد الحصر في عبارته  
كما أورد اليزدي على قول التهذيب  
القسم الاول في المنطق حيث قال  
ليس القسم الاول إلا المسائل  
المنطقية فما توجيه الظرفية لكن  
الحصر في كلامه لا اشكال فيه إذ  
القسم الاول هي مسائل المنطق  
كما يعرف ذلك بطالعته « واعلم »  
ان عبارة المؤلف عليه السلام وهي  
قوله هذا غاية السؤل في علم الاصول  
بمنزلة هذا الكتاب المؤلف في  
علم الاصول كما عرفت من المنقول  
عن المؤلف عليه السلام في

(قوله) ينظر في هذا الحصر ،  
يقال الحصر المذكور لم يكن المؤلف  
قاطعاً بصحته وإنما أوردته لما  
عمى أن يظهر بيال السائل وأجاب  
عنه بالجوع الى ماقرره وهذا  
دأب المصنفين كالسؤال قبل هذا  
وهو **قلت** قلت نقي وجود  
النقوش في الخارج خلاف  
المحسوس فأوردته على ما يظنه السائل  
فتأمل والله أعلم اهـ ( ك ح )  
(قوله) لا اشكال فيه ، بل فيه

إشكال إذ بحث دلالة الانفاظ ليس من المسائل المنطقية فتأمل والله أعلم اهـ قال إمامنا شيخنا ومن خطه (قوله) لكن المحصر في كلامه لا إشكال فيه ، المحصر في اليزدي كالمحصر هنا فافا ورد هنا ورد هناك إذ القسم الأول من المنطق ليس نفس المسائل وعلم المنطق لا غير بل ذكر فيه بحث الانفاظ والدلالة وهي ليست من مسائل المنطق لأن المسائل المنطقية هي المعلوم التصوري والتصديقي (اهـ)



شرح قوله ورثته على مقدمة الخ وقد وجه السيد المحقق الظرفية في أمثال هذه العبارة بتوجيه لم يتعرض فيه لخصر الكتاب المؤلف في مسائل العلم كما ذكره المؤلف بل ذكر توجيه الظرفية فقط فجعل الكتاب المؤلف مثلاً عبارة عن أحد المعاني السبعة المذكورة إلا أنه اختار منها كون الكتاب المؤلف عبارة عن الالفاظ وجعل العلم عبارة عن المعلومات ثم ذكر أن الكتاب ان كان عبارة عن الالفاظ أو النقوش أو المركب منها فلا اشكال اذ المعنى هذه الالفاظ أو النقوش أو المركب منها في بيان تلك المعلومات وان كان عبارة عن المعاني أو عن ما يتركب منها ومن غيرها كان المراد بالكتاب المؤلف مفهوم كلي فكانه قيل هذا الكلي في هذا الجزئي هذا ملخص كلامه ثم ان السيد المحقق أورد سؤالاً على كون الكتاب عبارة عن الالفاظ كما هو المختار عنده فقال بقي هاهنا ان المختار هو ان الكتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات مطروقة للمعاني وقد اشتهر فيها بينهم ان الالفاظ قوالب المعاني فيلزم ان يكون كل منهما ظرفاً للآخر ومظروفاً له ثم أجاب بان ظروف الالفاظ هو بيان المعاني بناء على ان الالفاظ مسوقة لتلك البيان الذي قد يحصل بغيرها فكان البيان محيط بالالفاظ وظروف المعاني هي الالفاظ بناء على ان المعاني تؤخذ من الالفاظ وتزيد بزيادة الالفاظ وتنقص بنقصها فكان الالفاظ قوالب تصب فيها المعاني بقدرها (قوله) حسبما وجده العقل الخ ، فتقدير البيان يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، وتقدير الحصول والتحصيل يناسب السك (قوله) فان قلت مامعنى ظرفية البيان للالفاظ مثلاً ، ينظر في زيادة قوله مثلاً ﴿٢٣﴾ ولم يتعرض المؤلف عليه السلام

ليبيان معنى الظرفية في سائر الاحتمالات بل خص السؤال ببيان معنى ظرفية البيان للالفاظ ولعل وجهه في كلام المؤلف ان الاعتراض بما اشتهر من ككون الالفاظ قوالب المعاني كما عرفت من المنقول عن الشريف انما اندفع بتقدير البيان كما ذكره الشريف فاعتنى المؤلف عليه السلام بشأنه من بين سائر الاحتمالات لتوقع دفع الاعتراض على تقديره وعلى بيان معنى ظرفيته واما الشريف فالوجه في تخصيصه بالبيان دون سائر الاحتمالات في كلامه ظاهر لانه لما

مضاف هو اما البيان او الحصول او التحصيل حسب (١) وجده العقل السليم مناسباً (فان قلت) مامعنى ظرفية البيان للالفاظ مثلاً (قلت) هي مجازية اقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ ولا عكس (٢) (حافل باقوال العلماء على الشمول) يقال حفل الوادي بالسييل جاء بماء جنبه (١) قوله حسبما وجده العقل السليم مناسباً وفي بعض النسخ حيثما والاولى اظهر ، اقول بتحقيق ذلك انه لا دخل لاختلاف المشار اليه في اختلاف التقدير وانما الشأن في ذلك ككون معاني بعض الاصول لا يقبل تقدير البيان وهو الملكة والعلم بجميع المسائل او بالتقدير المعتد به اذ لم يبين في الكتاب شيء منها وبعضه يقبل تقدير التحصيل والحصول لكن تقدير البيان انسب وعبارة المؤلف ظاهرة في غير المقصود كما لا يخفى وعبارة الزيد في حاشية التهذيب هكذا فيقدر في بعضها البيان وفي بعضها الحصول او التحصيل حسبما وجده العقل السليم مناسباً اه اخفش (٢) اي لا توجد الالفاظ بوجود البيان اذ قد يكون البيان بغير الالفاظ كالاشارة ونحوها وقوله عليه السلام على الشمول في محل النصب على انه مفعول مطلق أي حفلا على الشمول وقوله او حال اي من اقوال العلماء اه

ذكر الاعتراض المذكور توقف دفعه على تقدير البيان وعلى بيان معنى ظرفيته واما المؤلف فلم يذكر ذلك الاعتراض والله أعلم (قوله) اقامة للشمول العمومي ، وذلك ان الالفاظ مسوقة لبيان المعنى فلم يخرج شيء من الالفاظ عن البيان فكان البيان محيط بالالفاظ فكان كالعام الشامل لأقراده هذا مقتضى ما قلناه عن الشريف في بيان شمول البيان وأما بيانه بقول المؤلف ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ فلم يظهر منه وجه الشمول مع أنه يلزم منه خلاف المقصود إذ لا تكون الالفاظ حيثئذ هي المشبهة للظروف ومع ذلك فيرد الاعتراض بما اشتهر كما عرفت مما قلناه عن الشريف فتأمل والله أعلم (قوله) مقام الشمول الظرفي ، إذ لا يخرج عن الظرف شيء من مظهره فهو شامل له

(قوله) يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، الظاهر ان العلم لا يناسبه تقدير البيان كالملكة فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من إملأ شيخه وخطه (قوله) في سائر الاحتمالات ، بل قد تعرض لقوله مثلاً فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من إملأ شيخه المغربي وخطه (قوله) انما يدفع ، الحصر إضافي أي لا بالمعاني نفسها فتأمل اه ح قال عن خط شيخه (قوله) فلم يظهر منه وجه الشمول ، ووجهه أنه يوجد البيان بوجود الالفاظ وبغيرها كالكتابة والاشارة والعقل وغير ذلك فكان البيان فيه شمول لعمومه الالفاظ وغيرها كما أشار إليه بقوله اقامة للشمول العمومي ولزوم كون الالفاظ مشبهة للظروف ممنوع إذ المراد أن البيان بالالفاظ أخص من مطلق البيان فصالح ان يكون مطلق البيان ظرفاً للالفاظ كما ذكر من الاقامة اه ح عن ن (قوله) فلم يظهر منه الخ ، لا وجه للاعتراض إذ دخل بيان الوجه هو قوله

(قوله) فهنا استعارة إما مكنية، في الضمير المستتر في حافل العائد إلى الكتاب شبهه بالوادي الممتلي من الماء (قوله) أو تبعيه، يعني في حافل شبه جمعه للأقوال المذكورة بالخلف فتبعه اسم الفاعل في ذلك (قوله) أو تمثيلية، يعني بأن شبه الهيئة الحاصلة من امتلاء كتابه بالأقوال والفوائد مع الاحاطة والشمول بالهيئة الحاصلة من امتلاء الوادي بالسيل وإحاطته به لكن مقتضى التمثيل أن يؤتى باللفظ الحقيقي الدال على هيئة المشبه به بغير تجوز في شيء من مفرداته ولم يكن ذلك حاصلًا في لفظ المؤلف وأمله يجاب بأنه مبني على ما قرره السعد من أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظاً مفرداً دالاً على معنى مركب كـ طرح به في قوله تعالى إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً للحمل قد دل على ذلك وإن كان مفرداً لا على ما ذكره السيد المحقق من أن المستعار في الاستعارة التمثيلية لا بد وأن يكون لفظاً مركباً وزيف ما ذكره السعد وحقق الكلام في تفسير قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وهذه المسئلة هي التي وقعت فيها المناظرة بينهما كما ذكره بعض الفضلاء في رسالة وضعها لتلك المناظرة ويكمل ما ذكره المؤلف من باب التخييل وهو نوع من التمثيل يفرض فيه حالة حقيقية ويفرض لها ألفاظ حقيقية وتطلق تلك الألفاظ على المعنى الذي يراد تصويره وتخييله كما حققه المحقق سراج الدين في حاشية الكشف في قوله تعالى ﴿٢٤﴾ إنا عرضنا الأمانة الآية فطالعاً فيه فهو بحث نفيس والله أعلم (قوله) وعلى الشمول في عمل

فهنا استعارة إما مكنية أو تبعية أو تمثيلية (١) كما لا يخفى وعلى الشمول في عمل (١) يحقق الكلام هنا في التمثيلية فإن ظاهر قول أهل البيان أن الاستعارة لا تشتمل راحة التشبيه حتى قالوا في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر أنها تشبيه لقوله من الفجر وكذا هنا قوله بأقوال العلماء يردها إلى تشبيه التمثيل لا إلى الاستعارة التمثيلية فتأمل والله أعلم ويدل على ذلك الحد لها بقولهم اللفظ المستعمل فيما شبه بهناه الأصلي تشبيه التمثيل مثل أدرك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى لمن تردد في أمره

ولا عكس فقط اه كاتبه اه (ح) (قوله) لكن مقتضى التمثيل الخ، أقول الظاهر أن الاعتراض غير متعنه وأن كان كلام المؤلف مستقيم على مذهب السيد كما أنه مستقيم على طريقة السعد لأن المؤلف قدس الله روحه إنما قال حافل بأقوال ففي قوله

هذا تركيب ما يكتفي في مثله التمثيلية . انما يرد عليه الاعتراض لو أطلق الخلف ولم يذكر الأقوال التي وقع بها الخلف فتأمل وعندي أن المؤلف قدس الله روحه هذا بهذا الكلام وهذا الكلام الذي ذكره السيد المحقق في حاشية المطول فانه أجاب في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية المكنية والتبعية والتمثيلية تبعاً للعلامة في الكشف وجعل المدار على الاعتبار لا يرجع فانه مفيد اه أقاضي اسحق العبد ربه الله (ح) (قوله) بغير تجوز في شيء من مفرداته، نحو أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى والمراد بغير تجوز في المفردات لأجل التمثيل المراد بالأقوال أراك تقدم خطوة وتؤخر خطوة كان من التمثيل مع التجوز بـ خطوة عن الرجل اه (ح) ن (قوله) ولم يكن ذلك حاصلًا، السؤال غير وارد فإن الشريف وإن زعم أن التمثيل لا يجري في التبعية فقد جاز أن يكون قوله تعالى على هدى تشبيلاً لكنه يقول إن هذه الألفاظ هي أصل فيها الهيئة المستعاره المشبهة بها مرادة وأن لم تقدر في نظم الكلام مع ذكر ما هو العمدة في تشبيهها كمل فكذلك هنا تقدر الألفاظ محصلة للهيئة وقد ذكر منها ما هو العمدة أخرى حافل والمؤلف قد اختار كلام الشريف حيث قال تبعية أو تمثيلية ولم يقل وتمثيلية بالواو وأما المحقق التنفاري فقد جاز اجتماعها بناء على أن تركيب الطرفين غير مشروط في تشبيه التمثيل الذي تنبئ عليه الاستعارة التمثيلية وإن الهيئة جائز أن يتكفل بتخصيلها لفظ مفرد وقد حققنا الكلام على ما ينبغي في شرحنا على الإيجاز فليطالع اه المولى زيد بن محمد رحمه الله اه (قوله) وهو نوع من التمثيل، ليس هذا وراء التمثيل بل المراد أن الهيئة لا يلزم أن تكون هيئة أشياء محققة بل كما تكون هيئة أشياء محققة تكون هيئة لا مورد مفروضة وقد تكرر الكلام في ذلك في مواضع من الكشف وحواشيه انتهى نقل عن المولى زيد بن محمد قدس سره اه ح (قوله) كما حققه المحقق سراج الدين الخ، قال سراج الدين في التفرق بين المعنيين المذكورين في الآية أن الأول أريد فيه بالامانة الطاعة المجازية ليتناول الملائق بالجمادات والملائق بالحیوان المسكف والعرض والاشفاق والاباء عن الحمل أي الحيانة وعدم الأداء كناية مجازات متفرعة على التمثيل ومدار التمثيل على تشبيه الجماد بالمأمور الذي كما ورد عليه أمر سيده المطاع بأداء الامتثال تعريضاً بتمريض الانسان وانه كان أحق بذلك وهذا نظير الوجه المذكور أولاً في قوله تعالى إئتيا طوعاً أو كرهاً الآية وهو من الجواز الذي يسمى التمثيل وإن الثاني أريد فيه بالامانة الطاعة الحقيقية ولذلك عبرنا بما كلفه الانسان والعرض والاشفاق والاباء على حقائقها والحمل بمعنى الاحتمال لا الحيانة وحقيقة التمثيل ما كشف عنها بقوله مثلت حالة التكليف في صعوبته وثقل عمله الخ والغرض تصوير عظم الامانة إلى آخره وهذا نظير الوجه المذكور هنالك آخر في قوله ويجوز أن يكون تخيلاً



النصب الخ ، أي حفلا على الشمول ( قوله ) أو حال ، أي من أقوال العلماء و ( قوله ) والشمول بالنظر إلى أشهر الأقوال ، جواب إيراد على الوجهين ( قوله ) القصور عن الشيء العجز عنه ، في الصحاح قصرت عن الشيء قصورا عجزت عنه وقصر الشيء بالضم يقصر قصرا خلافا طال أمه فعبارة المؤلف تقضي بملاحظة المعنى الأول لا الثاني ( قوله ) استعير للاقتدار الخ ، الضمير يعود إلى الباع أي استعير الباع للملكة والاقتدار فيكون المعنى قصور الملكة والاقتدار تشبيها لها بالباع في التوصل إلى المراد ولو جعل قصور الباع تمثيلا لكان أظهر ( قوله ) والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل ، قال السيد في حواشي الكشف العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودا في نفسه ويسمى علما وإن كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة في عرف الخاصة وينقسم إلى قسمين ما يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب مثلا وما لا يمكن حصوله إلا بإزالة العمل كالحياطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة في عرف العامة والوجه في التسمية على العرفين ان حقيقة الصناعة صفة نفسانية راسخة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض على وجه البصيرة بحسب الامكان ( قوله ) علم عملي آلي ، نسبة إلى الآلة بمعنى أنه آلة لغيره ووسيلة إليه إذ المقصود من هذا العلم هو استنباط الأحكام وظاهر هذا ﴿ ٢٥ ﴾ التقييد أنه قد يكون علم عملي غير

آلي ولعل ذلك علم الفقه ويحتمل أن يكون هذا للبيان والكشف لا للاختراز ( قوله ) أي محسبي ، الحسب بمعنى المحتسب بدليل أنك تقول هذا رجل حسبك من رجل فتصف النكرة به لان اضافته لكونه بمعنى المحتسب غير حقيقية كذا في الكشف يقال احسبه اذا كفاه ( قوله ) لا أرجو غيره ، جعل المؤلف الحصر موجبا إلى الرجاء ومقتضى المطابقة ان يكون الحصر موجبا إلى معنى محسبي وكافي وكان الأولى أن يقال لا كافي لي إلا هو وكان المؤلف عليم بنى على ان من لا كافي إلا هو

النصب على أنه مفعول مطلق احوال والشمول بالنظر إلى أشهر الأقوال واوسعها بحثا واتباعا فلا يرد ترك ما شد من الأقوال ( جامع لادلتها المعقول منها والمنقول ) الجمع تأليف المفترق واللام للتقوية والضمير في منها للدلالة والمراد جمع المعتبر من الدلائل لا كل دليل فانها مما لا يفي بها المطولات وللأميرين المذكورين سمي غاية ( جمعته مع قلة البضاعة ) البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير ( وقصور الباع في هذه الصناعة ) القصور عن الشيء العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار والملكية والاطلاع ، والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه إشارة إلى ان علم الأصول علم عملي آلي ( راجيا به الجزء الجزيل عند الملك الجليل ) الجزء المكافاة والمراد جزء الطاعات بمعونة المقام والجزيل الكثير وليس معنى عند ان الجزء محضته وبالقرب منه على ما هو حقيقته بل مثل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشيء يكون بحضرة واحد لا يد عليه لغيره ( وهو محسبي ونعم الوكيل ) أي محسبي وكافي لا أرجو غيره والانشائية عطف على محسبي عطف جملة على مفرد وهو جائز لان التي لها محل من

يق له ان لا يرجى إلا هو واستفيد الحصر من تقديم الضمير على محسبي كما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى وكلمة هو قائلا وأما السكاكي فأنما يكون تقديم المسند إليه على المشتق مفيدا للتخصيص عنده اذا كان بعد النفي فقط كما ذكره في المطول واعتمده الشيخ رحمه الله تعالى في الإيجاز ( قوله ) عطف جملة على مفرد ، وذلك لان محسبي مفرد لانه بمعنى محسبي وكافي ( قوله ) وهو جائز ، أي عطف جملة على مفرد سواء كانت الجملة انشائية أو اخبارية وانما جاز لان التي لها محل من الأعراب أعني نعم الوكيل في موقع المفرد لانها معطوفة على خبر المبتدأ أعني محسبي

ومنه ظهر ان التخيل تمثيل خاص وأن التصور لا ينافي كونه تمثيلا وإن ما يليح به بعض الفضلاء من الكناية الانشائية وأخذ الزبدة والغرض من غير النظر إلى حقيقة التمثيل شيء لا يطابق الحقيقة والاصطلاح ثم لا يفنيهم عن الرجوع إلى هذا التحقيق وهذا أبسطه وضع حقق فيه المصنف ما سماه التخيل فليحقق وليحذ على مثاله لئلا يقع الزيغ عن سوء المنهج فيما يرد من أمثاله والله أعلم ( قوله ) وكان المؤلف عليه السلام بنى الخ ، جاء المؤلف بنفي رجاء غيره ليكون برهانا على حصر الكفاية عليه لانه انما انقطع للرجاء من غيره لحصول الكفاية منه ( قوله ) واعتمده الشيخ ، بل هو مذهبه رحمه الله اهـ

(قوله) ومنه ، أي من عطف الجملة على المفرد فيماله محل من الاعراب لسكونها في موقع المفرد قوله تعالى ويكلم الناس فانه عطف على وجهها فتحله النصب على الحالية فهو واقع موقع المفرد (قوله) فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار ، اما المعطوف عليه فلانه مفرد لاجلة واما المعطوفة فلانها في موضع المفرد (قوله) أما ان اولت الخ ، أشار بهذه العبارة الى أن هذا أظهر من التأويل السابق لأن المعطوف مع هذا التأويل صريح المفرد فلا توقف له على كون ماله محل من الاعراب في حكم المفرد وهو مقول وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى في توجيه هذا العطف وجوهاً ذكر منها هذا الوجه وكذا نعم الوكيل بتأويل مقول في حقه نعم الوكيل فهو أيضاً مفرد (قوله) خبرها ، بناء على عدم تقدير مقول (قوله) أو متعلق خبرها بناء على تقدير مقول فن قوله نعم الوكيل متعلق بالخبر وهو مقول اذ هو مفعوله (قوله) وأما تصحيح عطف الانشائية على الاخبار فلا حجة له ، يعني بغير تأويل فلا حجة له أشار بهذا الى ما ذكره في معنى اللبيب من ان الصفار وجماعة أجازوا عطف الانشاء على الاخبار وبالعكس مستدلين بقوله تعالى « وبشر الذين آمنوا » في سورة البقرة قال أبو حيان وأجاز سيبويه جاءني زيد ومن عمرو العاقلان على أن يكون العاقلان خبراً المحذوف قال ويؤيده قول امرء القيس

والت شفائي عبرة مہراقہ وهل عند رسم دارس من معول وقوله ، تنافي غزالا عند باب ابن عامر

وكحل اماقك الحسان بأعد ﴿٢٦﴾ قل واستدل الصفار بهذا البيت وقوله ،

الاعراب في موضع المفرد ومنه وجهها في الدنيا والآخرة ومن المقرين ويكلم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار اما ان اولت بمقول في حقه نعم الوكيل فن عطف مفرد على مفرد ويحتمل العطف على جملة هو حسبي بتقدير مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية خبرها أو متعلق خبرها فعليه انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية ﴿ قيل ﴾ الاسمية التي خبرها انشائية تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما ان التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام كإن زيد وكيف عمرو وكذلك ﴿ واجيب ﴾ بالفرق فان الاستفهام في نحو أين زيد داخل على النسبة بين المبتدأ والخبر المقدر لا على الخبر وحده فان المعنى أفي الدار زيد أم في السوق ولولاه لما وجب تقديم متضمن الاستفهام كما لم يجب في نحو زيدان هولاء الانشاء فيه وفيما نحن فيه داخل على الخبر وحده ، واما تصحيح عطف الانشاء على الاخبار فلا حجة له

وقالته خولان فانكح فتاتهم فان تقديره عند سيبويه هذه خولان وقد اجيب عن ذلك اما عطف « وبشر الذين آمنوا » فلا حجة فيه لان ذلك من عطف القصة على القصة ذكره الزخشي حيث قال ليس المعتمد بالعطف الامر حتى يطاب له مشاكل من أمر أو نهى يعطف عليه انما المعتمد بالعطف جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين فيعتبر حينئذ المناسبة بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيها

فالمعطوف هاهنا مجموع وصف ثواب المؤمنين كما فصل في قوله وبشر الذين الى خالدين على مجموع وصف عقاب الكافرين كما فصل في قوله « وان كنتم في ريب الى أمدت للكافرين » لا الجملة الاسمية التي هي بشر ذكره السيد المحقق في حواشي الكشف اذا عرفت ذلك فعطف القصة على القصة وجه للعطف حسن دقيق اعتبره صاحب الكشف لا يلزم منه جواز عطف الانشائية على الاخبار قال صاحب المغنى واما ما نقله أبو حيان من سيبويه فعطف عليه وأما قال واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين وفعت أو نصبت لاني لا تبني الصفة إلا على من أثبتته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلها بمنزلة واحدة قال الصفار لما منعها سيبويه من جهة النعت علم ان زوال النعت يصححها فقدم أبو حيان من كلام الصفار ولا حجة فيما ذكر الصفار لاذ قد يكون الشيء مانعاً ويقتصر على ذكر أحدها لانه الذي اقتضاه المقام ، واما وهل عند رسم دارس من معول ، فهل فيه نافية مثلها في فهل يملك الا تقوم انما سقون ، واما هذه خولان فعنائه ثوبه لخولان أو انقاء السببية مثلها في جواب الشرط واذ قد

(قوله) على جملة عقاب وصف الكافرين ، الى هنا لفظ الكشف ثم قال كما تقول زيد يعاقب باقيد والازهاق وبشر عمرا بالعتق والإطلاق ولك أن تقول هو معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تيم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بنى أسد بأحسن اليهم وفي قراءة زيد بن علي عليه السلام بضم وبشر على لفظ المبني للمعول عطفاً على أعدت انتهى لفظ الكشف (قوله) فعنائه ثوبه لخولان ، فالمعطوف عليه أمر في المعنى اهرح



استدلا بذلك فلا استدلال بقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر فصل ربك ونعموه في التنزيل كثير ، واما وكل اما فيك فيتوقف على النظر فيها قبله من الايات وقد يكون معطوفاً على مقدر يدل عليه المعنى أي ما فعل كذا وكل كما في قوله تعالى واهجرني ملياً وقد قبل الشلبي عن التفتازاني أنه أشار الى جواز عطف الاخبار على الانشاء في قوله ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا قال وانما ينهض لو كان قوله ولا نكذب عطفاً على مجموع التثني لكنه يتمل العطف على نرد والمعنى على تني مجموع الامرين الرد وعدم التكذيب وان يكون حالا وذلك ظاهر قال الشلبي وقد نص التفتازاني في أول أحوال المسند اليه على جواز ليت زيدا قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى ورده بأنه لم يستدل على تصحيحه وثبوت نقله عن العرب لانه انما قال كما تقول ليت زيدا قائم وعمرو منطلق فاراد مجرد التمثيل لا تصحيح المثال ( قوله ) ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ، المراد ترتيب المقصود في الكتاب فلا يضر خروج الخطبة وأما المقدمة فهي وان لم تكن مقصودة في العلم فهي مقصودة في الكتاب وأما الابحاث الثلاثة فهي تابعة للمقدمة كما صرح بذلك المؤلف في أول المقصد الاول حيث قال ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم فلما كانت تابعة للمقدمة اطلقت عليها هاهنا تغليبا لاحتياج المقاصد اليها كما للمقدمة وقد أشار الى ذلك المؤلف في شرح قوله وهاهنا أبحاث ، لا يقال ان المؤلف عليه السلام أخرجها عن المقدمة حيث قال فيما يأتي والمذكور في المقدمة حد العلم وغايته وموضوعه فيلزم أن لا يشملها هذا التقسيم لاننا نقول قصد بالمقدمة فيما يأتي ماهو المشهور في الاطلاق وهاهنا قصد بها ما يشمل ماهو من توابعها تغليبا ويؤيد ما ذكرنا قوله فيما يأتي ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازديادا في البصيرة أخذ في ثلاثة مباحث حيث لم يقل ولما فرغ من المقدمة ( قوله ) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته ، هكذا في شرح الرسالة للقطب والسعد ومنه في شرح التلخيص واعترض الشيخ هذه العبارة في حواشيه حيث قال ولا تخلو العبارة عن شيء ولو قال جعل الشيء في مرتبته لكان أليق ولعل وجهه ان الحد يجب صدقه على كل فرد من أفراد المحدود وهو لا يصدق بصيغة العموم ﴿ ٢٧ ﴾ على المحدود فان الترتيب اللغوي يتحقق

بوضع الشيء في مرتبته ولو واحدا وقد اعترضوا بمثل هذا على قول ابن الحاجب في مبادئ اللغة كل لفظ وضع لمعنى واهرق بين معناه لغة

( ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير وهو بهذين المعنيين لا يتعدى بعلى

واصطلاحاً أن الترتيب في اللغة يتحقق بوضع شيء واحد في مرتبته التي تليق به وتناسبه أو بوضع شيئين فصاعداً كل في مرتبته وان لم يطلق اسم الواحد وفي الاصطلاح لا يتحقق الا بين شيئين فصاعداً مع اطلاق اسم الواحد عليها من غير اعتبار جعل كل في مرتبته التي تليق به كما صرح بذلك السعد فيما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى ( قوله ) وفي الاصطلاح جعل الاشياء الخ ، المراد ما فوق الواحد كما هو المراد بكل جمع مستعمل في التعريفات وعبارة السعد في شرح الرسالة جعل شيئين فصاعداً الخ ( قوله ) اسم الواحد أي اسم هو الواحد فلاضافة بيانية ( قوله ) ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير ، احتراز عن تركيب الادوية فانه ليس بترتيب ومعنى النسبة لما ان يقال هذا مقدم على ذاك وذاك متأخر عن هذا وان لم يكن التقديم لمناسبة كما ذكره السعد حيث اعترض في شرح الرسالة على من زعم أن التقديم والتأخير فيما بين الاشياء يكون مناسباً قال السعد لانه انما نشأ عن معناه اللغوي قلت لانه لغة جعل الشيء في مرتبته التي تليق به وتناسبه ( قوله ) وهو بهذين لا يتعدى بعلى ، بل بنفسه فان المعنى عليهما رتب أجزاء الكتاب أي جعلت كلا منها في مرتبته أو جعلتها بحيث يطلق عليها اسم الواحد الخ فلا يحتاج الى تعدية هذين المعنيين بعلى وانما قدرنا المضاف أعني لفظ الاجزاء لما سيأتي من أن الترتيب بهذين المعنيين لا يتعدى الى ضمير الكتاب بل الى مضاف مقدر هو لفظ الاجزاء

( قوله ) وقد اعترضوا بمثل هذا الخ ، الذي اعترض به على ابن الحاجب زيادة لفظ كل في حد الموضوع قد تقدم تعدد الافراد فيصير الحد للافراد والحد انما هو للماهية وبالمماهية وقد اعترض عليه بمثل هذا الاعتراض على قوله في الكافية كل ثان وقد اعتذر له الشارح الجامي بـ لا ف ما هنا فان كل داخلة على متعلق الجملة فلم يصدق الحد لصيغة العموم على المحدود فالاعتراضان متغايران فتأمل والله أعلم اه املا معنى لشيخنا احسن ( قوله ) لا يتعدى بعلى بل بنفسه ، الترتيب بالمعنى اللغوي والاصطلاح لا يتعدى الى مفعول ثان لا بنفسه ولا بواسطة حرف جر فتأمل والله أعلم اه املاء شيخنا ح

(قوله) فهو مضمن إما معنى الاشتمال ، قال الشريف مامعناه التضمن ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك أحمد اليك فلاناً فانك لاحظت فيه مع معنى الحمد معنى الانتهاء ودلت عليه بذكر صلتته أدنى كلمة الى كأنك قلت انهي حمده اليك وفائدة التضمن اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معاً قصداً وتبعاً فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيداً فيه على انه حال كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ولتكبروا الله حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما في أحمد اليك فلاناً او حالاً كما يدل عليه قوله في الكشاف في قوله تعالى الذين يؤمنون بالتيب أي يعترفون به ولا بد من اعتبار الحال أي يعترفون به مؤمنين إذ لو لم يقدر لكان مجازاً عن الاعتراف لاتضمننا قال قيل إذا كان المعنى الآخر مراداً بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه اجيب بأنه لما كانت مناسبة المذكور بمعونة ذكر صلتته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه ومن ثمه كان جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه اهـ (قوله) وإما معنى البناء ، أي وإما مضمن معنى البناء (قوله) فانه أي البناء يتعدى بعلى الى اسلوبه ، أي اسلوب البناء في الصحاح وغيره الاسلوب بالضم الفن والطريق يقال أخذ فلان في أساليب من القول أي في فنون منه وطرق جمع أسلوب فالمناسب بهذا أن يكون المراد بأسلوب البناء في كلام المؤلف هيئته وطريقته التي هو عليها من كون الدار مثلاً على طبقة أو طبقتين وعلى شكل مخصوص تشبيهاً لهيئات البناء بفنون الكلام وأنواعه وبأسلوب الكتاب أي هيئته من كونه على مقدمة ومقاصد معروفة معدودة مقدماً ﴿٢٨﴾ بعضها على بعض (قوله) أو يقال ان الترتيب الخ، يعني في الاصطلاح وفي عطف أو

يقال على ما سبق خفاء ولعله عطف على قوله مضمن كأنه قال أو فهو يقال فيكون الضمير للسان (قوله) معنى ترتيب الكل وهو الكتاب جعل أجزائه مرتبة ، ففي هذا الوجه لا يلاحظ في العبارة تقدير الأجزاء بل يوقع الترتيب على الكتاب باعتبار أجزائه بخلاف

فهو مضمن إما معنى الاشتمال لا يقال يلزم اشتمال الشيء على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء فتغيراً وإما معنى البناء فانه يتعدى بعلى الى اسلوبه يقال بني الدار على طبقتين أو يقال ان الترتيب يتعدى بعلى بناء على ان معنى ترتيب الكل جعل أجزائه مرتبة وهذا يتصور على أنحاء مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع عليه والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً وهو بالمعنيين المتقدمين على حذف مضاف أي رتبته أجزائه لا بالآخر

المعنيين السابقين فان المعنى عليهما جعل أجزاء الكل في مرتبتها ومعنى الثاني جعل أجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد وأيضاً في هذا المعنى يتعين فيه تقديم ما هو الانسب كالمقدمة على المقاصد لان الترتيب يقع على وجوه مختلفة عين المؤلف بقوله على مقدمه ما هو الانسب من تلك الوجوه بخلاف المعنيين السابقين وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله الى النحو المعين الواقع هو عليه وبما ذكرنا لا يرد ما يقال ظاهر العبارة ان هذا المعنى على حذف المضاف وهو لفظ الأجزاء مع انه سيأتي قريباً ان شاء الله تعالى ان اعتبار حذف المضاف انما هو على المعنيين السابقين لافي هذا المعنى الآخر ولم يتعرض الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته لهذا الوجه ولا يتضمنه معنى البناء بل قال فالوجه أن يضمن الترتيب معنى الاشتمال (قوله) وهذا ، أي جعل أجزائه مرتبة (قوله) والضمير ، يعني في رتبته (قوله) وهو ، أي الترتيب بالمعنيين المتقدمين وهما جعل كل شيء في مرتبته وجعل الاشياء المتعددة الخ (قوله) على حذف مضاف ، اذ ليس المراد رتبته الكتاب بمعنى جماعته في مرتبته ولا معنى لجعله بحيث يطلق عليه اسم الواحد وهو ظاهر (قوله) لا بالآخر ، المشار اليه بقوله أو يقال الخ

(قوله) وتارة يعكس ، فيكون التقدير هاهنا على الاول رتبته مشتملاً او مبيناً وعلى الثاني اشتمال أو ببنى مرتباً اهـ منه ح (قوله) إذ ليس المراد رتبته الخ ، بل المعنى جعلت أجزائه كلاماً منها في مرتبته اهـ منه



(قوله) وانما رتب أي الكتاب عليها لان ما يجب ان يعلم الخ ، الظاهر ان الحصر واقع بين الترتيب ومتعلقه أدنى عليها فالمعنى ما رتب الكتاب إلا عليها والمعنى حصر الكتاب في مقدمة وثمانية مقاصد لأن ما يجب الخ فالتعليل للحصر لا للترتيب فانه وان استقسام كون أول الكلام علة لتقديم المقدمة على المقاصد بناء على ان ما يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه ينبغي تقديمه على المقاصد لم يستقم كون آخره علة لتقديم ما قدم من الاقسام كما لا يخفى فلا بد لتقديم ما قدم منها من دلة اخرى ولهذا احتاج المؤلف عليه السلام لتقديم بعض المقاصد الى تعليل آخر كما يأتي حيث قال في أول المقصد الاول وقدم الكتاب لانه أصل الأدلة الشرعية والسنة على الاجماع لانها أصله والاجماع على القياس لسلامته عن الخطأ ولو جعل الحصر واقعاً بين المعلل وعلة له لكان المعنى ما رتب عليه إلا لكذا فيكون التعليل المذكور للترتيب أدنى تقديم بعضها على بعض وليس كذلك كما عرفت « واعلم » ان الحصر مستفاد من قوله رتب كما ذكر الشيخ مثله في قوله رتب المختصر وكأنه مستفاد من المقام اذ لو كان ثم أمر آخر لذكر لاقتضاء المقام ذكره وقد صرح المؤلف بالحصر حيث قال والحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء (قوله) لأن ما يجب ان يعلم الخ ، قيد الوجوب في عبارة المؤلف عليه السلام احتراز عن قسم يصدق عليه قوله أولاً وهو ما لا يتوقف عليه الشروع ولا يكون مقصوداً بالذات وذلك لان هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار فليس مما يجب ان يعلم فينحصر المراد بقوله أولاً فيما يكون مقصوداً بالذات (قوله) اما ان يتوقف الشروع فيه أي في العلم على بصيرة ، متعلق بالشروع و (قوله) عليه ، متعلق بالتوقف والضمير عائد الى ما يجب ان يعلم وانما قال على بصيرة اشارة الى ان ليس المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم لان المفهوم من توقف الشروع على الشيء انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئاً مما ذكر لا يتوقف عليه هذا المعنى أعنى عدم الشروع بدونه ألا ترى ان كثيراً من الطالبين يحصل كثيراً من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسومها وغاياتها (قوله) والثاني ، أي المقصود بالذات

وانما رتب عليها لان ما يجب ان يعلم في هذا العلم اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه أولاً الاول المقدمة والثاني لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس أو عما تستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولاً فاما عقلي محض وهو الثامن أو يترتب على السمع وهو الخامس أو سمعي منظور في سنده أو متنه وهو الرابع أولاً فاما قول فقط

التعادل والترجيح (قوله) أولاً ، أي لا باعتبار تعارض ما تستنبط هي منه (قوله) فاما عقلي ، التقدير أو البحث عما تستنبط هي لا باعتبار تعارضه فاما عقلي محض الخ وفي العبارة ما لا يخفى ولو قال المؤلف أو عن أحوال ما تستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولاً فاما عن أحوال عقلي الخ ثم يقول أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه لكان أظهر والله اعلم (قوله) وهو الثامن ، وهو احكام العقل (قوله) الخامس ، وهو القياس (قوله) أو سمعي منظور في سنده أو متنه ، وهو الرابع وهذا الرابع يدخل تحته باب الاخبار والامر والنهي والعام والخاص والجمل والمبين والمنطوق والمفهوم والظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ كما يأتي ان شاء الله تعالى فتقدير الكلام أو سمعي منظور في سنده أو متنه أولاً يكون منظوراً في سنده أو متنه بل في أحوال له آخر فلو قال أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه أولاً بل باعتبار أحوال قول فقط الخ لكان أحسن هذا وقد عرفت وجه تقديم المقصد الاول على الثاني والثاني على الثالث وأما وجه تأخير الرابع فإنه لامر عامة الثلاثة فاللائق تأخيرها عنها واما تقديمه على الخامس وهو القياس فليتنصل بالثلاثة واللائق تقديم الخامس على السادس وهو الاجتهاد لان البحث في الخامس عما تستنبط منه الاحكام فيقدم على نفس الاستنباط وينظر في وجه تقديم السادس على السابع وهو التعادل والترجيح وتقديم السابع على الثامن

(قوله) مستفاد من قوله رتبته ، مع متعلقه وهو على مقدمة وثمانية مقاصد كما يدل على هذا قوله وكأنه مستفاد من المقام اه املا معنى ح عن خط شيخه (قوله) ولو قال المؤلف أو عن أحوال الخ ، تقدير الاحوال مضافة الى ما تستنبط هي منه لا يناسب إذ تصوير الاحوال هي المقسم والتقسيم هو لنفس ما تستنبط هي منه الا في الرابع والسابع فهو له باعتبار حاله فتبقى عبارة ابن الامام على ظاهرها وتعمل على التغليب اه املا عبارة الشريف في آخر القولة التي أولها قوله والحصر ينادي على أن البحث عن الاحوال اه من خط المغربي فكلام سيلان مستقيم تمت ح عن خط شيخه المغربي

(قوله) وهو الاول ، أي الكتاب (قوله) فاما عن واحد ، أي فاما أن يقع مابعضه قول وبعضه فعل عن واحد (قوله) وهو الثاني ، أي المقصد الثاني وهو السنة (قوله) أو جماعة ، يعني أو يقع عن جماعة وهو الثالث أي المقصد الثالث وهو الاجماع (قوله) وانحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء ، قال في شرح المختصر ومن رام حصراً عقلياً فقد ركب شططا لانه لا يتم الحصر بالترديد بين النفي والاثبات لانه يرد المنع على الشق الاخير أعني قوله أولا قال الا ان يقصد به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء قال الشريف الحصر اما عقلي مردد بين النفي والاثبات يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار واما استقرائي لا يكون كذلك فيستند انحصاره الى التبع والاستقراء قال ووجه التبع هاهنا انه لما كان علماً متوسطاً بين الاحكام وأدلتها في الاستنباط فلا بد أن يتعلق باحوالها وما ينسب اليه من تلك الحيثية وقد استقرت فلم يوجد غيرها مع جوازها عقلاً (قوله) المقدمة هي لغة صفة الخ ، الذي في شرح التلخيص المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم بمعنى تقدم قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته يعني منقولة عنها المناسبة ظاهرة بينهما فيكون لفظ المقدمة في مقدمة العلم ومقدمة الكتاب حقيقة اصطلاحية لتحقيق الوضع ثانياً قال ويحمل ان يريد انها مستعارة منها فيكون لفظ المقدمة مجازاً فيها ثم أشار الى رده بقوله ويمكن ان لا يلتزم النقل ولا التجوز بان يقال انها في الاصل صفة حذف موصوفها اطلقت على طائفة من المعاني أو طائفة من الالفاظ متقدمة على العلم أو على سائر الفاظ الكتاب وبه يشعر كلام

وهو الاول أو بعضه قول وبعضه فعل فاما عن واحد وهو الثاني أو جماعة وهو الثالث وانحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء **المقدمة** هي لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال في المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه قال جابر الله في الفائق الفتح خلف وأجازه هنا بعضهم والوجه ظاهر (١) واللام فيها وفيما يجي من المقاصد للعهد والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيدة لثلاثة معان اخر هي تصور العلم بحده والتصديق بغايته والتصديق بموضوعية موضوعه والشروع في العلم على وجه البصيرة (١) قوله والوجه ظاهر لانه من قدم المتعدي لا غير لان ذكره قبل الشروع من المقاصد يقتضيه اه من حواشي الدواني (٥) وفي شرح الجمع للمحلي ما لفظه بكسر الدال لمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللزوم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وفتحتها على قلة كمقدمة الرجل في لغة من قدم المتعدي اه

أنها في الاصل صفة ثم غلبت عليها الاسمية وعبارة المؤلف تشعر بالغلبة حيث قال هي لغة صفة وإيراده لكلام المغرب يشعر بترجيحه عليه السلام عدم النقل والتجوز لكن لو ذكر مقدمة الكتاب مع مقدمة الجيش كما ذكره الشيخ عن المغرب لكان أظهر (قوله) الفتح خلف ، أي باطل وذلك لان العمل حينئذ لازم (قوله) وأجازه هنا ، يعني في مقدمة العلم والكتاب لافي مقدمة الجيش (قوله) وأجازه هنا بعضهم ، صرح

الدواني بذلك حيث قال بفتح الدال وكسرها قال في حاشيته وما ذكره الزمخشري معارض برجحان الفتح لفظاً ومعنى فان الكسر يحتاج الى تكلف بان يجعل التقديم بمعنى التقدم أن بان يعتبر فيها تقديمها لنفسها لما فيها من استحقاق التقدم أو تقديم من عرفها على من لم يعرفها بخلاف اطلاق المقدمة بالفتح فانها لا تحتاج الى شيء من التكلف (قوله) والمذكور فيها ، يعني ان القوم يطلقون المقدمة على الالفاظ الدالة على مقدمة العلم للعلاقة الظاهرة بين اللفظ والمعنى (قوله) حد العلم وما يتبعه ، من الكلام على الدليل المذكور في حد العلم وعلى انقائه (قوله) والتصديق بموضوعية موضوعه هكذا عبارة غير المؤلف والمراد بذلك التصديق بكون الشيء موضوعاً اذ هو الذي من مقدمات الشروع على بصيرة واحترزوا بذلك عن التصديق بوجود الموضوع لكونه من أجزاء العلوم لا من مقدمة الشروع كاذك مسروق والغاية وان كانت كذلك أعني ان الذي من مقدمات الشروع هو التصديق بكون الشيء غاية ايضاً لا التصديق بوجودها الا ان التصديق بوجود الغاية لما لم يكن من أجزاء العلوم لم يشيروا بعبارة تخرجه كما أشاروا في الموضوع الى اخراج التصديق بوجوده بقولهم بموضوعية موضوعه فتأمل

(قوله) فلا بد ان يتعلق باحوالها وما ينسب اليه ، في حاشية الشريف وما ينسب اليها وهي أوضح اه ح (قوله) فانها لا تحتاج الى شيء من التكافين ، لكن يقال هذا من اثبات اللغة بالترجيح اه منه ح (قوله) يعني ان القوم يطلقون الخ ، ينظر في هذا اه ح قال من املاء شيخه وخطه



(قوله) على الثلاثة المفادة ، وهي العلم بحده الى آخر ما ذكره (قوله) بلا واسطة ، متعلق بقوله واقف (قوله) وعلى المفيدة ، وهي نفس الحد والغاية والموضوع (قوله) لكونها نظرية ، أي المفادة وهي التصديق بحده وغايته وموضوعية موضوعه وهذا تمثيل التوقف اما تصور العلم فلأنه اذا كان نظرياً توقف على اكتسابه بالحد وذلك ظاهر واما التصديق بغايته وبموضوعية موضوعه فكونه متوقفاً على معرفة نفس الموضوع والغاية لا يقتضي كونه نظرياً إذ قد يتوقف التصديق الضروري على تصور أجزاء كما ذكره في شرح المختصر في المبادئ حيث قال التصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله ولا بأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه ضرورياً كان أو نظرياً واعلم ان في قول المؤلف عليه السلام لكونها نظرية رد لما ذكره الدواني من ان ما من تصور أو تصديق إلا ويمكن أن يكتسب حصوله بلا نظر بل بحس فان صاحب القوة يعلم المطالب كلها بالحدس قال في شرح المواقف في رد مذهب من قال يمكن الاكتساب بغير النظر لا طريق لنا مقدورا الى العلم سوى النظر فان الالهام والتعليم غير مقدورين بلا شبهة وكذا التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج انتهى (قوله) فيصدق تعريف المقدمة المذكورة في التقسيم الخ ، يعني المذكور سابقاً بقوله اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة الخ (قوله) سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني اما المعاني فالتوقف عليها ظاهر واما الالفاظ فلحصول التوقف عليها بواسطة افادتها للمعاني وبهذا تعرف ضعف القول بالفرق المشار اليه بقوله وقيل ان اريد بها الالفاظ الخ « واعلم » ان المؤلف قد دل كلامه على ان ما ذكره هاهنا مقدمة علم حيث قال سابقاً والمذكور فيها حد العلم الخ وحيث قال فيما يأتي « واعلم » انا لا نريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة الخ ﴿ ٣١ ﴾ وهل يؤخذ من كلام المؤلف في

هذا المقام تقي مقدمة الكتاب كلامه محتمل فان قوله فيصدق تعريف المقدمة المذكورة يشمل أن يكون إشارة الى تقي مقدمة الكتاب لكن لا لأن اثباتها اصطلاح جديد بل لصدق تعريف مقدمة العلم على الالفاظ ولهذا قال سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني حيث لم يقل فيصدق تعريف المقدمة المذكورة على

واقف على الثلاثة المفادة بلا واسطة وعلى المفيدة بواسطة توقف المفادة عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمة المذكور في التقسيم سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني أو المركب منهما وهكذا لو اريد بها النقوش وحدها أو مع واحد من الثلاثة وقيل ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وان اريد بها المعاني فقديمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم (١)

(١) الظاهر عدم اللزوم اذ المراد بمقدمة الكتاب طائفة من ألفاظ الكتاب فيصح ان يكون الكتاب عبارة عن المعاني اذ الاصل في الاضافة تباين المتضايفين الا ان يكون اضافة الالفاظ الى الكتاب بيانية فيتحقق اللزوم المذكور والله اعلم اه املا سيدنا صفى الدين احمد بن صالح بن ابي الرجال رحمه الله

مقدمة الكتاب ويؤيد هذا مقابله عليه السلام لما ذكر بقوله وقيل الخ ويحتمل ان يكون المراد بقوله فيصدق الخ الإشارة الى بيان النسبة بينهما لا الى تقي مقدمة الكتاب يعني ان النسبة بينهما على ما ذكره المؤلف هو العموم من وجه لاجتماعهما فيما ذكره لا التباين السكلي كما عند القائل باثباتها فان النسبة عنده هو التباين السكلي ويؤيد هذا الاحتمال ان مقدمة الكتاب قد تكون بغير الالفاظ الدالة على الحد والموضوع والغاية وانه يعتبر فيها التقدم لافي مقدمة العلم والله أعلم (قوله) وقيل ان اريد بها الخ ، ذكره السعد وتبعه الدواني (قوله) لانها ، أي مقدمة الكتاب ما يذكر قبل الشروع والمذكور قبل الشروع انما هو الالفاظ (قوله) لارتباطها ، أي المقاصد اعتبر الشيخ العلامة رحمه الله في تقدير مضاف في قوله أي ارتباطها بمعنى ما يذكر قبل الشروع وكذا في قوله ونفعه أي نفع معاني ما يذكر وأشار الشلبي الى عدم اعتباره وتبعه المؤلف لما عرفت من ان الالفاظ مفيدة بواسطة المعاني (قوله) لما سبق ، يعني من التوقف وقد عرفت انه حاصل في الالفاظ وان كان بواسطة

(قوله) وهي التصديق بحده ، الاظهر وهي تصوره بحده ويدل عليه ما سيأتي اه ح (قوله) بواسطة افادتها للمعاني ، وأما النقوش لحصول التوقف عليها بواسطة كونها نقوشاً للالفاظ التي هي قوالب للمعاني اه من أنظار ح (قوله) الى بيان النسبة بينهما ، دعوى لمحيي ان عبارة ابن الامام تحتمل الإشارة الى النسبة بين المقدمتين غير ظاهر فلا كلام في ان عبارة ابن الامام انما تستلزم النسبة ستزائماً لا احتمالاً اه (قوله) والمذكور قبل الشروع انما هو الالفاظ ، ينظر في الحصر اذ في الصحاح ما معناه ان الذكر يطلق على الذكر لسانی والدكر التلبي اه ح قال من املاء شيخه وخطه

(قوله) أن لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني ، اذ لو كان عبارة عنها لم تتم هذه الشرطية أعني قوله ان اريد المعاني الخ (قوله) وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول ، اما السعد « بياض في الامهات » وأما الدواني فلانه ذكر ما نقله المؤلف سابقاً من ان الإشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني الى آخر ما ذكره المؤلف هذا والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب على هذا هو القياس الكلي فان مقدمة العلم معاني ومقدمة الكتاب ألفاظ وأما بيان النسبة بين اللفاظ مقدمة العلم وبين مقدمة الكتاب وكذا بين مدلولات مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فذكر في حواشي التلخيص (قوله) اصطلاح جديد الخ ، هذا الاعتراض ذكره الشريف ورد بانه ذكرها صاحب الفايق حيث قال المقدمة الجامعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعير للاول من كل شيء فقيل مقدمة الكتاب وكذا ذكرها صاحب المغرب حيث قال قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب فليس اصطلاحاً جديداً واما الشلبي وتبعه الشيخ رحمه الله فذكر ان اطلاق المقدمة على الالفاظ لا يحتاج الى اصطلاح جديد ولا الى نقل عليه من كلامهم كما لا يحتاج اطلاق الفن مثلاً على جزء من الكتاب الى الاصطلاح والنقل فان المصنفين كثيراً ما يسمون طائفة من كلامهم فناً أو قسماً أو باباً أو فصلاً فاطلاق مقدمة الكتاب على الالفاظ المذكورة كاطلاق فن الكتاب وقسمه وفصله على ما جعلت أجزائه (قوله) واعلم انا لا اريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ، يعني لا يتوهم من الاقتصار عليها ومن قول المؤلف سابقاً واقف على الثلاثة ارادة حصر توقف الشروع على بصيرة في الثلاثة لما ذكره من ان البصيرة ليست أمراً مضبوطاً فكون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضي الحصر في الحد والموضوع والغاية كيف والشروع على بصيرة يحصل بازيد مما ذكر في أوائل الكتب وباتتص كما اعترف به الشريف (قوله) ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة يعني من مراتب ما تحصل به البصيرة لما عرفت من انها ليس لها معنى محصل وينظر ﴿٣٢﴾ في فائدة هذا مع قوله سابقاً لا اريد حصر مقدمة العلم الخ فان معنى حصر

أن لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول وقيل اثبات مقدمة الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم « واعلم » انا لا اريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة فمن اطلع على رابع خارج يوجب ازدياداً (١) في البصيرة فله ان (١) كباحث الالفاظ فانها توجب زيادة بصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته بها ولذلك قيل الاولي ان تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله اه من مرآة المفهوم

المقدمة حصر ما يفيد كونه على بصيرة ولذا لم يتعرض للجمع بينهما في حواشي المطول (قوله) فن اطلع على رابع ، بل وأكثر من ذلك كما زاد بعضهم استمداد العلم ومعرفة حكمه وكتقسيم العلم والكتاب الى أقسام وأبواب وفصول ليطلب في كل باب ما يليق به وكما قيل

ان مباحث الالفاظ مما يوجب ازدياد البصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته لها قال ولذلك قيل الاولي ان تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله (قوله) يوجب ازدياداً في البصيرة ظاهر هذا وقوله فيما سيأتي في شرح قوله وهاهنا البحوث ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة ان المقدمة توجب الازدياد وظاهر ما سبق وقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة ان تفسر البصيرة انما حصلت بها فينظر في وجه ذلك يقال وجه ذلك ان يراد بما سبق وقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة البصيرة الكاملة

(قوله) وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول ، الاظهر ان يقال صاحب هذا القول قد صرح بان مقدمة الكتاب طائفة منه فاذا جعل مقدمة الكتاب انما هي الالفاظ فقد ازم منه كون الكتاب كذلك والله اعلم اه (ح) (قوله) وكذا بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم ، أعني الالفاظ التي تدل على الحد والموضوع والغاية كما هو المشهور من جعلها مقدمة العلم وكذا بين تلك المعاني التي هي مقدمة العلم وبين مدلولات مقدمة الكتاب فالعلوم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف وعكس في مقدمة العلم والاجتماع حيث تصدر الكتاب بذكر الحد والموضوع والغاية وصدق مقدمة العلم والفاظها بدون مقدمة الكتاب حيث لم يصدر بذلك والعكس حيث صدر بغيرها اه من خط (ح) (قوله) يحصل بازيد ، كما فعل المؤلف عليه السلام فانه جعل الابحاث الثلاثة من توابع المقدمة اه (قوله) فان معنى حصر المقدمة ، في حاشية في الثلاثة اه (قوله) البصيرة الكاملة ، الاحسن في حل عبارة المؤلف ان يقال حصول البصيرة متوقف على الثلاثة وازديادها يحصل بما زاد على الثلاثة فلا حاجة الى حمل البصيرة على الكلمة كما يظهر من كلام المؤلف رحمه الله فتأمل والله أعلم اه (ح)



(قوله) بحمده الحقيقي ، لم يقيد في شرح المختصر الحد بالحقيقي والرسامي بالتام بل صرح الشريف بالتعميم حيث قال اما تاماً ان كان تمام حقيقة مسمى العلم أو ناقصاً ان كان بعضها ورجع الى ذلك المؤلف في آخر الكلام حيث قال فان من تصور علماً برسمه حيث لم يقيد بالتام (قوله) فقد عرف خاصته ، كالا يصال الى الاستنباط في اصول الفقه (قوله) وعلم ان لكل مسألة منها لها مدخل في تلك الخاصة هذا في الرسم بناء على انه بخاصة شاملة (قوله) وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسألة النح ، فان من تصور النحو بأنه علم باصول تعرف به أحوال أو اخر الكلام من حيث الاعراب والبناء حصل عنده مقدمة كلية هي ان كل مسألة من مسائل النحو لها مدخل في تلك المعرفة فاذا ورد عليه مسألة معينة تمكن من ان يعلم انها من النحو بان يقول هذه مسألة لها مدخل في معرفة اعراب الكلام وبنائها وكل مسألة كذلك فهي من النحو فهذه المسئلة منه هكذا ذكره السيد (قوله) اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحالة اقدمه عليه ، هكذا في حواشي شرح المختصر الشريف ولعل المراد استحالة ذلك في حكم العادة فان من أقدم على محض العبث ككيل التراب ووزن الجارة عد غير عاقل فيستحيل في العادة اقدم العاقل عليه وقال بعضهم الشروع في الافعال الاختيارية لا يتأتى إلا بزيادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على علم تصوره فلو لم يتصور المشروع فيه أصلاً أو لم يعتدله فائدة ما امتنع الشروع فيه ضرورة (قوله) منها يترتب عليه لعل هذا حال من مالا يعتد به يعني أعتد مالا يعتد به ﴿٣٣﴾ حال كونه منها يترتب عليه كأن

يشتغل بعلم النحو مجرد معرفة اعراب بيت واحد من أشعار العرب فان ذلك وان ترتب على علم النحو فإنه لا يقصد به بالنظر الى تعلم النحو ونحو ذلك (قوله) عد كده عبثاً في نظره ، عبارة الشريف عد كده عبثاً عرفاً وهي أولى فان الطالب لمعرفة ما ذكرنا من علم النحو مثلاً انما يعد فعله عبثاً عرفاً لا بحسب نظره وذلك ظاهر ولا بحسب نفس الامر فإنه بمعرفة علم النحو قد حصلت له الفائدة المقصودة من طلبه في نظره وكذا حصلت له الفائدة المستند بها من علم النحو المترتبة عليه في نفس الامر

يعد من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على بصيرة ما ذكرناه اما الحد فلان من تصور العلم بحمده الحقيقي أو رسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالاً فان من تصور علماً برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان لكل مسألة منها لها مدخل في تلك الخاصة وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسألة معينة منه ان يعلم انها منه قدرة تامة فكانه قد علم ذلك واما الغاية فلان من حق كل طالب لعلم ان يجزم بفائدته المترتبة عليه المقصودة منه أو يظنها اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحالة اقدمه عليه وان اعتقد مالا يعتد به مما يترتب عليه عد كده عبثاً في نظره وان اعتقد باطلاً فربما زال اثنا سعيه فكان عبثاً في نظره أيضاً «واعلم» ان كل حكمة ومصلحة ترتب على فعل تسمى من حيث انها على طرفه غاية ومن حيث ترتبها عليه فائدة واما الغرض فهو مالا جلّه اقدم الفاعل على فعله وتسمى علة غائية (١) له وقد تخالف الفائدة الغرض كما اذا أخطأ في اعتقادها (١) والغرض والعلة الغائية يختلفان اعتباراً أيضاً فان الغرض باقيا الى انفعال والعلة الغائية بالقياس الى الفعل فان التأديب علة غائية للفعل وغرض الفاعل أه ساعد

وان لم يتعلم علم النحو لاجلها فلا عبث بحسب نفس الامر (قوله) وان اعتقد النح ، عطف على معنى قوله اذ لو لم يصدق فيكون التقدير لانه لو لم يصدق ولانه ان اعتقد وهو دالة لقوله المقصودة منه لا لقوله مما يترتب عليه لان مالا يعتد به قد ترتب على علم النحو ولكنه ليس مقصود منه وقوله وان اعتقد باطلاً دالة لقوله المترتبة عليه ففي الكلام لف ونشر غير مرتب ولو رتب اكان أظهر (قوله) وان اعتقد باطلاً النح ، كان يشتغل بعلم النحو لاجل الاحتراز عن الخطأ في الفكر الذي هو فائدة علم المنطق (قوله) فربما زال النح ، أي الاعتقاد الباطل أثناء سعيه هكذا ذكره الشريف وانما زاد المؤلف كونه عبثاً في نظره لأن ما اعتد به باطلاً عبث عرفاً زال اعتقاده أو لم يزل واما في نظره فانما يكون عبثاً فيه اذا زال الاعتقاد (قوله) كما اذا أخطأ في اعتقادها ، كأن يعتقد الطالب ان فائدة علم النحو الاحتراز عن الخطأ في الفكر

(قوله) بناء على انه خاصة شاملة ، الرسم لا يكون الا بالخاصة الشاملة فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من خط شيخه المغربي (قوله) لعل هذا حال مالا يعتد به ، يتأمل فالظاهر انه المفعول الثاني لاعتقد والله أعلم اه كاتبه (ح)

(قوله) وبالنظر الى ذواتها ، فائدة هذا القيد اخراج تمايز العلوم بالغايات والاغراض فان العلوم تتميز بحسب تمايز غاياتها لكن ليس هذا التمايز بحسب ذواتها فان الغرض من العلم ليس جزء منه بل خارج عنه (قوله) تمايزا اعتبره القوم بالفعل ، هذا القيد لاجراج تمايزها بحسب المحمول بان يكون طائفة من الاحوال والمحمولات راجعة الى امر كالاعراب مثلا وطائفة اخرى الى امر آخر كالبناء فان العلوم التي تختلف محمول مسائلها يصدق عليها انها تمايزت بالنظر الى ذواتها لان محمولات مسائل العلوم من أجزاء العلوم كما ان الموضوعات من اجزائها وقد صرحوا بذلك في علم المنطق في بيان أجزاء العلوم لكن الذي اعتبره القوم بالفعل في تمايز العلوم هو الموضوع ومعنى (٣٤) اعتباره بالفعل انهم جعلوه وجها لاقراد كل من العلوم بالاسم والتدوين كالتدوين

واما الموضوع فلان تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايزا اعتبره القوم بالفعل بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن أفعال المكافين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن أدلة الاحكام الشرعية من حيث انها تستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع في العلم ان موضوعه أى شيء هو لم يتميز المطلوب عنده زيادة تمييز ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة (اصول الفقه (١) القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية) اصول الفقه في الاصل (٢) مركب اضافي كما يجي ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي الى المعنى المخصوص جعلوه علما له على ما عهد في اللغة لاسم جنس له وهو من اعلام

واصول الفقه وغير ذلك لا المحمولات فلم يعتبروها في تمايز العلوم فلم يجعلوها سببا للتسمية والتدوين ببيان ذلك انهم لو اعتبروها لجعلوا مسائل العربات من علم النحو فنا وأفردوه بالتدوين والتسمية وجعلوا المبنيات فنا آخر مفردا بالتدوين والتعليم والتسمية وقس على ذلك ووجه عدم اعتبار المحمولات انها صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فجعلوها مدار الوحدة والتعمد لانها هي المقصودة (قوله) جعلوه ، أي اصول الفقه علما له أي للمعنى المخصوص الذي هو مفهوم اصول الفقه أعني القواعد الموصلة الخ واما ذات اصول الفقه وهويته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل وهذا المفهوم عارض للمسائل كما ذكره السعد والشريف وهو من أعلام الاجناس (قوله) على ما عهد ، من أن المعنى الاضافي اذا نقل ينبغي ان ينقل الى المعنى الغائي ليقى على عهديته ذكره الشريف

(١) فائدة اعلم ان كل حد لابد له من اربع علل العلة المادية والعلة الصورية والعلة التفاعلية والعلة الغائية مثاله السرير العلة المادية فيه الخشب والعلة الصورية فيه الشكل الذي حصلت من آلاته أعني الترييع والعلة التفاعلية التجار والعلة الغائية الجلوس عليه ومثاله في اصول الفقه العلة المادية الاصول الاربعة والعلة التفاعلية المجتهد والعلة الصورية الوصف الذي جعل للمسئلة من الجواز وعدمه والعلة الغائية ارتفاع الجهل ومثاله في النحو الكلمة هي العلة المادية والهئية التي حصلت لها من كونها ماضيا أو مضارعا أو نحو ذلك هي الصورية والتكلم علة فاعلية وعرفان الصحيح من افساد علة غائية ومثاله في علم المعاني والبيان خواص المعاني علة مادية واثباته على حسب مقتضى الحال علة صورية والتكلم علة فاعلية وعرفان التفصيل والبليغ من غيرها علة غائية اه ح (٢) لما كانت اسماء العلوم كالأصول والفقه والنحو تطلق تارة بازاء معلومات مخصصة كقولنا زيد يعلم النحو أى يعلم تلك المعلومات المعينة وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات اختلفت تعاريف القوم باعتبار اختلاف المعنيين فمن عرف اصول الفقه بالقواعد الموصلة فباعتبار المعنى الاول ومن قال العلم بالقواعد فباعتبار المعنى الثاني والله اعلم اه (٣) قوله اصول الفقه الخ اقول في عبارته عليه السلام اشكال حاصل من الاستفسار عن المراد بالاصل في قوله اصول الفقه في الاصل الخ فانه ان اراد

(قوله) هذا القيد لاجراج الخ ، يعنى انفسها وبالنظر الى ذواتها كما هو مفسر في بعض الحواشي فمقطع قوله وبالنظر على قوله وفي انفسها عطف تفسيرى اه (ح) (قوله) لانها هي المقصودة ، ولو بالحئية كالنحو والصرف فان موضوعها الكلمة واختلافها من جهة الحئية فان البحث عنها في علم النصوص من حيث الاعراب والبحث في الصرف من حيث جوهرها اه (ح) (قوله) وهويته ، المراد بالهوية ما به الشيء هو هو اه (ح) (قوله) وهو من أعلام الاجناس ، والحق انه ان قطع النظر عن المحال فهو علم شخص سواء قلنا العلم عبارة عن المسائل والتصديقات المتعلقة بها أو الملكات الحاصلات عن تكرار التصديقات وان لوحظ تعدد المحال فهو علم جنس لان المسمى حينئذ مفهوم كلي انما يتشخص بتشخيص علة لان القائم بذهن زيد فرد منه واقائم بذهن عمرو آخر وهكذا اه من التلويح شرح التنقيح



(قوله) لأن علم اصول الفقه كلي الخ، هكذا ذكره الشريف وهو بناء على أن اصول الفقه هو العلم بالقواعد كما اختاره ابن الحاجب لأنفس القواعد كما ذكره المؤلف عليه السلام فلا يناسبه ما ذكره سواء جعل إضافة علم في قوله لأن علم اصول الفقه بيانية أي علم هو اصول الفقه أو غير بيانية على أن يراد بـ اصول الفقه القواعد إنما يناسب ما اختاره ابن الحاجب ولعل الإضافة في عبارة الشريف تكون بيانية ليوافق ما اختاره ابن الحاجب من أن اصول الفقه هو العلم وما ذكره في شرح المختصر حيث قال واصول الفقه علم لهذا العلم (قوله) إلا نادراً، كما ذكره الرضي في شرح الشافية أنه قد جاء منه قوله صلى الله عليه وآله وسلم أن الله نزلهاكم عن قبل وقال كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) وهي قضية كلية الخ، هذا الحد أوردته في شرح المواقف واختاره الشيخ العلامة في حاشية شرح التلخيص حيث قال وما أحسن وأظهر ما قيل في تعريف القاعدة قضية كلية تعرف أحكام جزئيات موضوعها منها وعدل عن التعريف بأنها حكم كلي ينطبق على جميع جزئيات لتعرف أحكامها منه لما في بيان معناه من التكلف وقد استوفى الكلام في ذلك بما (٣٥) لا يسعه المقام (قوله) وجمع القواعد،

قد تقرر أن الجمع المحلي باللام في الحدود تبطل فيه الجمعية وتكون اللام مجرد الجنس كذا نقل (قوله) فإنه، أي البعض كالقاعدة الواحدة جزء (قوله) والكل، وهو اصول الفقه لا يصدق على جزئه وهو القاعدة الواحدة (قوله) قواعد مبادي اصول الفقه، المراد بالمبادي ما يحتاج إليه هذا العلم من العلوم كالعربية والمنطق ونحوها كذا نقل عن المؤلف رحمه الله

الاجناس لأن علم اصول الفقه كلي يتناول أفراد متعددة اذ القائم منه زيد غير القائم منه يسرو (١) شخصاً وان اتحد معلوماً ولم يكن اسم جنس له لأنه لم يعهد في اللغة النقل الى اسماء الاجناس الا نادراً كما حقق في موضعه بخلاف النقل الى الاعلام فإنه أكثر من أن يحصى والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية تستنبط منها أحكام جزئيات موضوعها وتسمى أحكام الجزئيات فروعاً واستخراجها تفريعاً وجمع القواعد ثلاثاً يرد بعضها فإنه جزؤ والكل لا يصدق على جزئه ويخرج بقوله الموصلة بذاتها قواعد مبادي اصول الفقه فإنها لا توصل الى الاحكام الشرعية بذاتها بل بواسطة اصول الفقه وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط غيرها

به الاصل في اللغة فاستعمال أهل اللغة لذلك المركب غير مسلم وان اراد به الاصل في الاستعمال فلا يخلو اما أن يريد بالاستعمال استعمال أهل الاصول فلان ادب الاصول اصول الفقه بحسب مصطلحهم كما سيذكره بعد هذا فلا يريد بالاصل الاصل بحسب اصطلاحهم لكان تكريراً لما يذكره بعدمع أنه لا يساعده على هذه الإرادة قوله جعلوه علماً له على ما عهد في اللغة وذلك واضح واما أن يريد به استعمال أهل الشرع فلا مدخل له في موضع مثل ذلك المركب وان اراد بالاصل الاصل قبل التسمية فلا تحقق لفارقة، الغلبة له عند ارادة التسمية به لهذا الفن ولا يخلص عن هذا الاشكال وسببه متابعة ابن الامام غيره في مثل هذه العبارة من غير نظر الى ما تنطبق عليه فهو غلط على غلط الهمم الا ان يقال واضع اللغة وضع الفردات وضعاً حقيقياً ووضع المركبات وضعاً نوعياً كما حققه ابن الامام في بحث الوضع وغيره وحينئذ يصدق على اصول الفقه أنه من موضوعات صاحب اللغة بهذا الاعتبار فيتم أن يكون المراد بقوله في الاصل الاصل في اللغة نظراً الى هذه القاعدة والله اعلم بالصواب اه محرره احمد بن محمد بن اسحق (١) وهذا على جهة التجوز اذ اصول الفقه هي القواعد كما تقدم

(قوله) وهو بناء على أن اصول الفقه هو العلم بالقواعد الخ، قاله في نجاح الطالب له قبل رحمه الله في القولة الثانية منه ما نقله قوله العلم بالقواعد الحق ان يقال ان اصول الفقه، وغوه نفس القواعد فن العلم المتعلق الحال في نفس زيد ليس هو حقيقة الاصول كما تقول في سائر الحقائق فليس السيف العلم بالحديد المخصوص بل نفسه فعلي

هذا لا يتحقق الوجود الخارجي لهذه الحقائق المحدودة كما هو شأن سائر الماهيات لكن هذه ليس لها جزئي خارجي كالماهية الفرس مثلاً لأنها أشخاص ومسمى اصول الفقه مثلاً مجموع قواعد بنزلة مائة والف وكون الاسم لا وجوب وانهمي للحظر مثلاً كافراده المائة والالف جزء لمسمى جزئي ذلك اللقب الملتئم من أجزاء كلها عقلية اه (قوله) لما في بيان معناه من التكلف، لكن التكلف في التعبير عن القضية بجزئها الذي هو الحكم اذ القاعدة قضية والحكم جزء منها بخلاف تعريف القاعدة بالقضية اه (ح) (قوله) اصول الفقه لا يصدق على جزئه، هذا رجوع من المؤلف الى ما اختاره من أن اصول الفقه نفس القواعد لا العلم بالقواعد وقد سبق أنه العلم بالقواعد وأنه كل وهو بناء على خلاف ما اختاره كما عرفت اه منه اه (ح) (قوله) كذا نقل عن المؤلف رحمه الله، ولم يثبت بخط المصنف قال مؤلف الروض وهو ثابت في نسخة الحسن بن محمد المغربي اه

(قوله) كالأحكام العقلية، كالحكم بان هذا مماثل لذلك أو مخالف (قوله) والشرعية الأصلية، هكذا عبارة غير المؤلف كالشيخ العلامة والشريف بل صرح الامام الحسن عليه السلام والشيخ ان الاعتقادية الأصلية انما خرجت بقيد الفرعية وانها داخلة في الشرعية ويتأمل في ذلك فان من الاعتقادية الأصلية ما هو عقلي محض لا يستدل عليه بالسمع ولا يتوقف على الشرع ككثير من مسائل علم الكلام اذ معنى الشرعي ما استفيد من ﴿٣٦﴾ جه الشرح اما بنقله عن أصله أو بتقريره على حد لو نقل بدلا عن امساكه لصح فاما الشريف

كالأحكام العقلية والشرعية (١) الأصلية (٢) وقوله عن أدلتها التفصيلية بيان للواقع (٣) اذ الاجالية لا يستنبط عنها ككون الكتاب حجة وهو متعلق بالاستنباط واعتراض بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزءاً من الاصول واجيب بان وصف القواعد بالايجال يشعر بمزيد اختصاص لها (٤) بالأحكام \* ولما فرغ من حده باعتبار كونه لقباً واللقب علم اذا لوحظ معناه الاصلي اشعر بمدح او ذم وهذا يشعر بابتناء الفقه في الدين على مسماه فهو صفة مدح اخذ في تعريفه باعتبار معناه الاضافي وقدم حده باعتبار كونه لقباً لانه المقصود الاصلي وان كان باعتبار الاضافي متقدماً وجوداً فان ذكره تبع فقال (والاصل) في اللغة ما يبتنى (٥) عليه غيره وهو في الاصطلاح (الدليل) يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجع يقال الاصل الحقيقية والمستصحب يقال تعارض الاصل والطارى والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو

له عليه السلام وسيأتى له ما يؤيد هذا في حد الفقه اهـ (١) قال الزركشى في شرح الجمع في تعريف الفقه مالفظة واعلم ان جعل قولهم بالأحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحتز بكل واحد منهما عن شئ طريقة الامام في الحصول ومتابيه والتحقيق ان الاحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه على شئ فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو اسم لماسيأتى تعريفه من الخطاب المنقسم الى الايجاب والتحرير وغيرها وقد صرح امام الحرمين في البرهان بان المراد بالاحكام الشرعية في حد الفقه ذلك فليتنظرن له فانه نفيس من النفائس اهـ (٢) كوجوب الصلوة والزكاة ونحوها فان العلم بها لا يسى فقراً في الاصطلاح لانها داخلة في اصول الدين لان من علم نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم علم وجوبها لتواتر مجيء بالتعبير بها اهـ منهاج المهدى عليه السلام (\*) وفيه نظر لخروجها بالاستنباط لان الضروري لا يستنبط اهـ من شرح الجلال على المختصر اهـ (٣) ومتعلق بالاستنباط قيل انما ذكره لئلا يتوهم ان تلك القواعد أدلة للأحكام اهـ ح شريف على عضد (٤) يعنى هذه القواعد بخلافه فانه يتوصل به الى هذه الاحكام وغيرها اهـ (٥) من جامد أو نام قيل واكثر ما يستعمل في الناميات كاعمل الشجرة واما الجمادات فيقال فيها أساس اهـ ذكره في الجوهرة (\*) هو بصيغة المجهول لان بنى وابتنى يعنى على ما في الصحاح اهـ من حاشية على العضد (\*) في التلويح فان حيث يبنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلاً من حيث تنبى على التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لاصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيراً ما يحذف لشبهة امره اهـ

فقد أشار الى تأويل ذلك حيث قال وفيه اشارة الى ان الاعتقادات وان استقل بآبائها العقل يجب أخذها من الشرع ليعتد بها انتهى واعتمد الامام الحسن عليه السلام في القسطاس ما ذكره الشريف من التأويل واشغل المؤلف عليه السلام هذا التأويل وكذا الشيخ رحمه الله في شرحه فينظر في وجه ذلك (قوله) اذ لا يتوصل الا بقواعده، هكذا ذكره الشريف ومقتضى هذه العبارة انه لا يتوصل بغير علم المنطق وليس كذلك فان التوصل حاصل بعلم الاصول وبعلم العربية أيضاً وان كان توصلاً بعيداً لكن لا يتوصل بدون علم المنطق اذ هو الباحث عن قانون الاستدلال وكيفية معرفة شرايط انتاج القياس الاقتراني والاستثنائي مادة وهيئة فالاولى ان يقال لا يتوصل بدون قواعده (قوله) بزيد اختصاص لها بالاحكام، بخلاف المنطق فانه يتوصل به الى هذه الاحكام وغيرها (قوله) تعارض الاصل، والطارى في شرح المختصر تعارض الاصل والظاهر

(قوله) كالأحكام العقلية، وليس المراد بأحكام العقل هي التحسين

والتقبيح اهـ منه (قوله) بدلا عن امساكه، لعل بدلا صفة لمصدر نقل قال ح اهـ من خط شيخنا كالظم فان العقل يحكم بقبحه ثم ان الشارع قرر هذا الحكم فلو نقل عن هذا التقرير نقلاً بدلا عن امساكه لصح اهـ (ح) (قوله) لا يتوصل بدون قواعده، وقد يقال أراد التوصل بالفعل اهـ منه وهو بعلم المنطق اهـ منه (قوله) تعارض الاصل والظاهر، وعبارة الكتاب هي عبارة الشريف في حاشيته على العضد حيث قال هذه أربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المرجوح كالمجاز مثاله نوع ابتنا على



(قوله) والدال على تعيين الدليل ، أي على تخصيصه بأنه المراد من بين ما يطلق عليه لفظ الاصل (قوله) اضافته الى العلم ، وهو الفقه في قولنا اصول الفقه أي أدلة الفقه يعني فالمراد بالاصول بالمعنى الاضافي أدلة الفقه لهذه القرينة واما بعد نقل هذا المركب الاضافي الى العالمية فالمراد بالضاف والمضاف اليه معامد لوله العلمي وهو القواعد الموصلة بذاتها كما ذكره المؤلف أو العلم بها كما ذكره ابن الحاجب ولا يفهم من كل واحد من المضاف والمضاف اليه معناه الاصيل كما في الاعلام المنقولة عن المركبات الاضافية (قوله) وهو الناصب لما يرشد به ، فيقال الدليل على الصانع تعالى هو الصانع لانه الناصب للعالم دليلا عليه (قوله) والذاكر له ، فيقال الدليل على الصانع هو العالم بكسر اللام لانه الذاكر لذلك وعلى مابه الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو العالم بفتح اللام لانه الذي فيه الارشاد (قوله) وعلى مابه الارشاد ، أعاد المؤلف عليه السلام حرف الجر تنبيهاً على كونه معطوفاً على المرشد فعمل هذا يكون الدليل في اللغة هو المرشد والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والذاكر له ويكون الدليل أيضاً في اللغة مابه الارشاد فللدليل ثلاثة معان وللمرشد معنيان وهذا مبني على ما ذكره الآمدي في الاحكام وذكر في شرح المختصر وجهاً آخر وهو ﴿٣٧﴾ ان يجعل الدليل للمرشد والمرشد له معاني

الثلاثة ولا يستبعد اطلاق المرشد على مابه الارشاد فانه يقال له المرشد مجازاً كما يسند الفعل الى الآلة فيقال للسكين انه قاطع (قوله) ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لتفسير معنى النظر فيه وهو محتاج الى بيان المراد به هنا فان المؤلف فيما يأتي ذكره ان هذا الحد أعم من وجه من تعريف المنطقيين كما سيأتي وهو المركب من قضيتين للتأدي الى مجهول ولا يظهر ما ذكره الا بتقديم بيان معنى النظر بما ذكره السيد في حواشي شرح المختصر حيث قال واريد بالنظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا ثبتت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه اذا نظر في أحواله

ان الامر للوجوب والدال على تعيين دليل اضافته الى العلم (وهو) اي الدليل يطلق لغة على المرشد (١) وهو الناصب لما يرشد به والذاكر له وعلى مابه الارشاد وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة على تخصيص شيء بشيء اما عند الاصوليين فهو (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري) ذكر الامكن لادخال ما لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بان لا ينظر فيه اصلاً (٢) وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه (٣) مادة وصورة لاجراج الفساد (٤) لانه

(١) قال ابن أبي الخير يعني في عرف اللغة وأما في أصل اللغة فهو المتقدم الى القوم ليعرفهم الطريق ولا يخفى ان اطلاقه في اللغة على أحد المعنيين غير مقتدر الى تخصيص احدهما بعرف اللغة والاخرها مطلقة لاتحادها في المرشد هو العرف اهـ (٢) يعني ان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظريه اولم ينظر اهـ سعد (٣) وهو ترتيب مقدمات الدليل على الوجه الذي يدل اهـ (٤) النظر انما سداً لا تكمل فيه شرائط المقدمات كالمركب من الاشكال الاول قولنا لا شيء من الانسان بحجر وكل حجر جسم فان هذا مختل من جهة الصورة لعدم ايجاب الصغرى وامامادة كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فصورة هذا الدليل صحيحة لكن مادته فاسدة اذ ليست البساطة مما ينتقل الدهن منه الى ثبوت الصانع وانما ينتقل الى الثبوت من الحدوث اهـ

وصفاته اوصل اليه كالعالم قال وظاهر كلام الشارح المحقق ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التي من شأنها ان يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية فيجب ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته وأحواله قال ويجوز ان يجري على عمومته كما أوضحناه فيتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله ولفظ الشارح المحقق « اعلم » ان الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعند المنطقيين ان العالم حادث وكل حادث له صانع قال السيد دل دليل عندهم هاتان القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما « قلت » فيكون النسبة بين التعريفين على كلام الشارح المحقق هو التباين لا العموم من وجه كما ذكره المؤلف فيما يأتي فكلامه عليه السلام مبني على ما ذكره السيد والله أعلم (قوله) مادة ، أي بالنظر الى المادة ومادة اشئ ما يصل الشيء به بالقوة كقدمات البرهان وسيأتي (قوله) وصورة ، صورة الدليل هيئته الخاصة الحاصلة من ترتيب المقدمات على الصفة المعتبرة كما في الاشكال الاربعة وسيأتي ذلك

الراجح كالحقيقة وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب والمداول الى الدليل وفروع اقاعدة مبنية عليها اهـ (قوله) كما أوضحناه ، يعني فيما سبق بقوله فيه نفسه وفي صفاته اهـ (ح) عن خط شيخه

(قوله) اذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له ، هكذا عبارة الشريف أي ولا آلة للتوصل الى مدلول خبري وفائدة زيادة هذا القيد في عبارته الاشارة الى ما عليه الاشاعرة من ان حصول النتيجة عن الدليل بطريق العادة ولا استلزام للمطلوب ذاتياً ولا سببية اذ لا موثر الا الله وقد ذكر هذا في شرح المختصر في بحث الدليل فيكون المعنى في عبارته ولا آلة لحصول العلم بما قال الله له عادة عند استجماع شرائط الدليل فهذا القيد يناسب ما بنوا عليه والمختار ان حصول النتيجة عقيب الدليل مكتسب عن النظر الصحيح في المقدمة تميز فهو السبب في حصوله ولا استيفاء الكلام محل آخر والله أعلم (قوله) وان افضى اليه نادراً فاتفق ، وذلك كما العالم فانه دليل على الصانع

لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري اذ هو ليس في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له وان افضى اليه نادراً فاتفق (١) وتقييد المطلوب بالخبري لاجراخ القول الشارح (٢) ولو قيد بالتصوري لكان حداً له ولو جرد لكان للمشارك بينهما اعني الموصل الى المجهول ، ولما كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظني (و) ربما قيل الى العلم به اي بمطلوب خبري (فلزوم الظن اشارة) اي فما يلزم عنه الظن يسمى اشارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلاً وجعل ما يحصل عن الاشارة لازماً لها على جهة المجاز (٣) وان لم يكن بين الظن وبين شيء ربط عقلي لا تنفائه مع بقاء سببه كما اذا اغيم (٤) الهواء فحصل الظن بحصول المطر ولم يعطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم (و) اما عند المنطقيين فقد قيل هو المركب من قضيتين للتأدي الى مجهول نظري) ولهم تعريفات اخرى ليس هذا مقام ايرادها ، اتركيب في الاصطلاح (٥) كالترتيب الا انه لا يعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير ويرادفه التأليف وبه يخرج

(١) كقولنا هذا الجدار انسان وكل جدار جسم فان هذا موصل الى قولنا هذا الجدار جسم وهذه النتيجة صادقة لا كاذبة وهو ظاهر فهذا القياس الذي فسدت مادته اوصل الى نتيجة حقة اه شريف على المضد (٢) قد جرت عادة المنطقيين بان يسموا الموصل الى التصور قولاً شارحاً اما كونه قولاً فلانه في الاغاب مركب والقول يراد به ، اما كونه شارحاً فلشرح ما هيئات الاشياء والموصل الى التصديق حجة لان من تمسك به استدلالاً على مطلوبه حجج أي غلب الخصم من حجج صحيح اذا غاب اه قطب (٣) اما على تشبيه السببية والسببية باللازم والمزوم فاطاق عليه ذلك من باب الاستعارة ويكون وجه الشبه هو ترتيب انظن على الاشارة كترتب العلم على الدليل واقرينة على المجازة عقلية والله اعلم اه سيدنا علي بن دينا الله الكوع (٤) قال في الصحاح الغيم السحاب وقد غامت السماء واغامت واغيمت وتغيبت كله بمعنى وثلثه في القاموس اه (\*) هكذا ضبط بعض العلماء وهو من ماورد بترك الاعلال على الشذوذ وضبط في نسخة على صيغة المجهول لكن مقتضى ما في القاموس وغيره انه لم يرد الا لازماً من خط العلامة البرطي رحمه الله اه (٥) المفهوم من كلام المحقق الزيدي في حاشية التهذيب ان اتركيب ضم كلمة الى اخرى سواء كان بينهما نسبة ام لا وان التأليف ضم احد الجزئين الى الآخر وبينهما نسبة قال لا ما يؤخذ من الافة صرح بذلك المحقق الشريف في حاشية الكشاف اه مختصراً من خط قال فيه من خط السيد حسين الاخفش

ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد أما صورة فظاهر وأما مادة فبان لا يكون النظر في وجه الدلالة على المطلوب كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منها الى ثبوت الصانع وان افضى اليه في الجملة فاتفق كما في العالم ذكره في الحواشي (قوله) لكان حداً له ، أي القول الشارح وسمي شارحاً لشرحه وايضاحه ماهيات الاشياء ويسمى الموصل الى التصديق حجة لأن من تمسك به في الاستدلال على مطلوبه غلب خصمه من حجة اذا غلبه (قوله) لا تفتائه ، أي الظن مع بقاء سببه أي سبب الظن يردان السبب العقلي كيف يبقى ولا سبب له وقد أشار الشريف الى هذا في حواشيه فيؤخذ منها ان شاء الله تعالى (قوله) ولهم تعريفات اخرى ، منها قولهم هو المركب من أقوال متى سلمت لزم منها لذاتها قول آخر وقد اعتمده المؤلف في بحث القياس كما يأتي (قوله) الا انه لا يعتبر في مفهومه ، أي مفهوم التركيب والنسبة بالتقدم والتأخر أي النسبة بين أجزائه

بالتقدم والتأخر كما اعتبر ذلك في الترتيب وقد سبق بيان ذلك في قوله ورتبت على مقدمة فيكون الترتيب أخص من التركيب (قوله) ويرادفه ، أي التركيب وفي حاشية الزيدي تصريح بان التأليف أخص من التركيب والترتيب لانه اعتبر في المؤلف المناسبة (قوله) والمختار ان حصول النتيجة الخ ، وهو ما ذهب اليه المعتزلة اه (ح) (قوله) أي سبب الظن ، ينظر في الايراد اذ كلام المؤلف في الظن الذي لم يكن بينه وبين سببه ربط عقلي فلا يتوجه الايراد اه عن خط شيخه



بين أجزاءه قال لأنها مأخوذة من الالفة صرح بذلك الشريف في حواشي الكشاف وقد ذكر في شرح القاضي زكريا أن الالفاظ الموضوعية الدلالة على ضم شيء إلى آخر ثلاثة التأليف والتركيب والترتيب والتركيب ضم الأشياء مؤلفة كانت أولا مرتبة الوضع أولا فهو أعم من الآخرين مطلقا والتأليف ضمها مؤلفة سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعلها بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر وإن لم تكن مؤلفة أو لم تكن مرتبة الوضع فهو أعم من الترتيب من وجه وأخص من الترتيب مطلقا وبعضهم جعل الترتيب أخص مطلقا من التأليف أيضا وبعضهم جعلها مترادفين (قوله) المستزمنة لعكسها وعكس تقيضها، وسيأتي في أول بحث القياس بيان استلزامها أن شاء الله تعالى (قوله) فإنها مركبة لكن من المفردات، أي المحمول والموضوع (قوله) للتأدي إلى مجهول، أي لوصول العقل إلى مجهول نظري (قوله) وإنما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قال للتأدي إلى مجهول لاستحالة استعمال المعلوم وتحصيله من الوجه الخ، يعني فلا بد أن يكون المطلوب مجهولا من ذلك الوجه وقوله وإن وجب أن يكون أي المطلوب معلوما بوجه آخر غير ذلك الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله مثلا الإنسان يعلم من حيث أنه موجود فلا يطلب من هذه الحيثية ثم يراد تمييزه من بين الموجودات فينظر فيه ليطلع على معان ذاتية وعرضية عامة أو خاصة له فيطلب ليمتاز عن غيره هكذا ذكره السعد في المطلوب التصوري ويعرف منه بالمقايضة المطلوب التصديقي والحاصل أن المطلوب لو كان معلوما من كل وجه أو مجهولا من كل وجه استحالة طلبه فلا بد وإن يكون مجهولا من وجه معلوما من وجه آخر فينبغي أن يراد بالمجهول في كلامه عليه السلام هو المجهول من وجه فلو قال وإنما اعتبر الجهل في المطلوب أي من وجه حيث قيل للتأدي إلى مجهول الخ (٣٩) لكن أظهر فقوله وتحصيله عطف على

استعلام أي واستحالة تحصيل المعلوم أي تحصيله بالفعل فيمتاز عن استعمال المجهول ولو قال لاستحالة تحصيله من الوجه الخ لكان أخص وأولى لأن الاستحالة فيه أظهر من الاستعلام وقوله من الوجه متعلق بالمعلوم إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضمير تحصيله للوجه، هذا وكلام المؤلف إشارة إلى اشكال مشهور في استحصال المجهول وإلى جوابه

المفردات ومن قضيتين لإخراج القضية الواحدة المستزمنة لعكسها (١) وعكس تقيضها فإنها مركبة لكن من المفردات وإنما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قال للتأدي إلى مجهول لاستحالة استعمال المعلوم وتحصيله من الوجه (٢) الذي يطلب بالنظر تحصيله وإن وجب أن يكون معلوما بوجه آخر حتى يمكن طلبه بالتصديق (٣) والتقييد بالنظري لإخراج ماركب من قضايا حدسية (٤) وقضايا قياستها معها

(١) نحو كل إنسان حيوان عكسه بعض الحيوان إنسان وعكس كل إنسان حيوان عكس التقيض كل لا حيوان لا إنسان اهـ (٢) قوله من الوجه متعلق بالمعلوم إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضمير تحصيله الآخر للوجه اهـ مع زيادة توضيح يسير اهـ (٣) لأن المجهول من كل وجه لا يمكن طلبه اهـ (٤) كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اهـ

أوردتها ابن الحاجب وشرح كلامه حيث قالوا لا مطلوب من التصور والتصديق لأنه إما أن يكون حاصل معلوما فلا يطلب لكونه تحصيليا للحاصل وإما غير حاصل فلا شعورية فلا يطلب لامتناع طلب المجهول وحاصل الجواب على ما حققه الشريف في حواشي شرح المختصر أن يقال إن أريد بالحاصل ماهو معلوم من كل وجه وبغير الحاصل مالم يعرف أصلا فالحصر ممنوع إذ قد يكون معلوما من وجه دون وجه، وحينئذ يريده بالحاصل ماهو معلوم بوجه ولا محذور في طلبه من الوجه المجهول لأن الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا ليمتنع توجه النفس إليه بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم (قوله) لإخراج ماركب من قضايا حدسية وقضايا قياساتها معها، فإن المراد بالنظري ما حصل عن النظر وهما ليسا بحاصلين عن النظر كما سيأتي ويتبعني إخراج الجربات أيضا فإنها من هذا القبيل والمراد بالقضايا التي قياساتها معها القضايا النظرية

(قوله) ذاتية وعرضية عامة أو خاصة، الظاهر أن يقال ذاتية وعرضية عامة وخاصة إذ التعريف إنما يكون بعام ذاتي كالجنس أو عرضي كالعرض العام وخاص كالفصل والخاصة والله أعلم فتنبه اهـ قال عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) وضمير تحصيله للوجه، وبعبارة مبني للتأدي إلى مجهول بالوجه الذي يطلب بالتفكير تحصيله وإنما وجب أن يكون معلوما بوجه آخر حتى يمكن طلبه بالاختبار اهـ (ح) (قوله) ويتبعني إخراج الجربات، كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اهـ

كقولنا الاربعة زوج لا تقسامها بتساوين فان من تصور الاربعة والزوج والاقسام بتساوين ترتب في ذهنه قياس هكذا، الاربعة منقسمة بتساوين وكل منقسم بتساوين زوج « واعلم » أن المراد بالمجهول النظري هنا هو المطلوب أي النتيجة الحاصلة عن القضايا النظرية المقابلة للقضايا الحدسية وقد وقع الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والنظرية لاعن الحاصل عنها أي النتيجة فالانساب أن يجعل احترازه عن ما حصل عن القضايا الحدسية والنظرية كما هو مقتضى المقابلة لقوله مطلوب نظري وكما هو مقتضى تمثيلهم للقضايا التي قياساتها معها بقولهم الاربعة زوج فان قولهم الاربعة زوج غير القياس المرتب في الذهن فهو مقابل للمطلوب النظري وكأنه عليه السلام نظر الى ان المجهول النظري لما كان حصوله عن مقدمات نظرية صح الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والنظرية (قوله) ولا يبعد أن يقال الخ لما كان المشهور فيما بينهم ان المشتغل على العلل الاربع هو حد النظر لاحد الدليل أورد المؤلف عليه السلام هذه العبارة حيث لم يقل وهذا الحد مشتمل الخ وبيان ذلك انهم عرفوا النظر بأنه ترتيب امور للتأدي الى مجهول قال في شرح الشمسية للسعد قد اشهر فيما بينهم ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع قلت لكن قد اعترض جعلهم للترتيب اشارة الى العلة الصورية بان مفهوم الترتيب المطابق غير الهيئة الاجتماعية لانه كما عرفت جعل شيئين فصاعدا بحيث يطلق عليهما اسم الواحد الخ واما المؤلف فانه جعل المركب نفسه اشارة الى العلة الصورية فلا اشكال في عبارته (قوله) مشتمل على العلل الاربع ، وفيه كما ذكره في شرح الشمسية ﴿ ٤٠ ﴾ لطافة وذلك ان المراد بهذا التعريف بيان حقيقة الدليل وذكر العلل يفيد الحقيقة

ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان المركب اشارة الى العلة (١) الصورية له مطابقة وهو ظاهر الفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد لكل تركيب من مركب وهو هنا القوة العاقلة ومن قضيتين الى المادية وتماها الى الغائية كتركيب السرير من الخشب للجلوس عليه سواء الا ان القول بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه لانها انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل الظني والقطعي والصحيح والفاصل فهو اعم (٢) من وجه من حدي الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما (١) فان صورة المفكر هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة للتصورات او التصديقات كالهئية الحاصلة لاجزاء السرير في اجتماعها ذكر هذا القطب قال والترتيب اشارة الى العلة الصورية بالمطابقة له (٢) أي تعريف المنطقين وقوله من حدي الاصوليين هما ما يمكن التوصل الخ وما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم به اه

لان عال الشيء اذا وجدت في الذهن يلزم وجود حقيقته ، وتحقيق العلل الاربع على ما ذكره السعد في شرحه للشمسية وغيره ان ما يتوقف عليه الشيء ان كان داخل في ذلك الشيء ذما ان يكون الشيء معه بالقوة وهو العلة المادية كالخشب السرير والحديد او بالفعل وهو الصورية كالهئية السريرية وهي الاستطاح وان كان خارجاً عنه فان كان مامن الشيء فهو العلة الفاعلية كالنجار وان كان

ملاجله الشيء فهو العلة الغائية كالاضطجاع على السرير فسميت الثلاثة الاول اسباباً لتأثيرها في الاضطجاع فولا الخشب والحديد ما تناسك ولولا التفاعل ما ترتب ولولا الاستطاح ما تأتى الاضطجاع عليه فانه لو كان كريا أو محدوداً لتعذر عليه الاضطجاع وسمي الرابع سبباً لانه الباعث على هذه الثلاثة فانه لولا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة وهذا معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية دلة العال الثابتة في الازهان ومعلولة العلل الثابتة في الاعيان ولذلك كان التجوز بانقضاءها الى معلولها أقوى من الثلاثة الباقية لاجتماع علاقيتين فيها العلة والمعلولة وانفراد الثلاثة بعلاقة العلية فقط (قوله) اذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد لكل تركيب من مركب ، لما كان هو الاثر الحاصل عنه الهيئة الصورية معرض لاستلزام التركيب له اذ لو لم يستلزمه لم يظهر كون المركب المشتق من التركيب اشارة الى الصورية وهو بناء على ان قوله بالالتزام قيد للصورية والفاعلية فلا يرد انه قيد للفاعلية فقط فيكني حينئذ ان يقول اذ التركيب لا بد له من مركب (قوله) وصدقهما ، أي حدي الاصوليين على المفرد هذا بيان لوجه عمومها وذلك انك قد عرفت ان تعريف المنطقين لا يصدق الاعلى المركب وان تعريف الاصوليين شامل للمركب والمفرد بان يراد بالنظر فيه ما يشمل النظر فيه نفسه كما في القضايا المجردة عن الترتيب والنظر في آخره وصفاته كما في المفردات كما سبق نقله عن الشريف (قوله) كقولنا الاربعة زوج الخ ، عبارة القطب كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج تصور الاقسام بتساوين في الحال وترتب في ذهنه أن الاربعة منقسمة بتساوين فهو زوج فهي قضايا قياساتها معها في الذهن اه (ح) (قوله) وانفراد الثلاثة الخ ، ينظر في انفراد الثلاثة بعلاقة العلية مع ما ذكره سابقاً اه (ح) عن تخط شيخه الحسن بن اسمعيل



( قوله ) الذي من شأنه اذا نظر فيه نفسه ، الاولى أن يقال اذا نظر في صفاته وأحواله فإن هذا هو المناسب للفرد واما كما عرفت النظر فيه نفسه فانما يناسب ما ذكره المنطقيون في تعريف الدليل ( قوله ) والاوّل ، أي من حد الاصوليين أعم مطلقاً من الثاني منهما لاعتبار قيد العلم في الثاني دون الاول منهما ( قوله ) والفقّه في اللغة فهم المعنى الخفي يقال فقّته معني قولك زيد من البلغاء خفّاه لتوقفه على معرفة البلاغة وما قصد من معانيها ولا يقال فقّته ان المعنى فوقنا وقد اعتمد المؤلف عليه السلام اطلاق الفقه عن التقييد بأنه الفهم عن الخطاب وقد صرح بالاطلاق في التصول حيث قال ولو بغير ﴿ ٤١ ﴾ خطاب كالعلم بختي الصناعات بغير تعليم وأشار المؤلف الى ضعف التقييد

بقوله وقيل هو التعريف بقصد المتكلم وبقوله ولاوجه للتخصيص أي لتخصيص الفقه بأنه الفهم عن الخطاب قال الشيخ في شرحه هذا تقييد للمطلق وهو الفقه بما لا يصح تقييده به فإن احتج له بقوله تعالى قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وقوله تعالى فاهملوا لقوم لا يكادون يفقهون حديثاً قلنا هذا يدل على ان الفهم من الخطاب يسمى فقهاً لا على أنه لا يسمى فقهاً الا ما كان كذلك وقد قال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها وهذا لا يختص بالفهم من الخطاب بل عدم الفهم مطلقاً من الادلة العقلية والسمعية ( قوله ) ويخرج بالشرعية العلم بالحسية الخ ، كالعلم بان النار محرقة والاصطلاحية كالعلم بان التفاعل مرفوع والعقلية كالعلم بان المثليين والضدين لا يجتمعان ( قوله ) علم المقلد ، فاعل يخرج أي يخرج علم المقلد ( قوله ) وما علم من ضرورة الدين الخ ، وذلك ان حصول العلم عن الادلة مشعر بكونه

على المفرد الذي من شأنه اذا نظر فيه نفسه اوصل الى المطلوب كالعلم والاوّل اعم مطلقاً من الثاني \* ولما فرغ من تعريف الاصل عرف الفقه فقال (والفقه اعتقاد تلك الاحكام كذلك (١) ) وقدم تعريف المضاف وان كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف اليه نظر الى سببه في الذكر ، والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولاوجه للتخصيص (٢) وفي الاصطلاح ما ذكر ويخرج بالشرعية (٣) العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالفرعية العلم بالاصولية وبقوله عن ادلتها وهو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين (٤) كالصلوة (٥) والصوم ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام واما علم الباري فغير داخل (٦) في الجنس والتفصيلية بيان المواقع كما تقدم ، فان قلت لم جعلت اصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تسوينهما (٧) قلت الوجه في ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاح (٨) فان الاصول في اللغة ما يبتنى عليها الشيء

(١) يعني الشرعية عن ادلتها التفصيلية اه (٢) لان العلم بخفي الصناعات يسمى فقهاً اه شيخ لطف الله (٣) المأخوذة من قوله كذلك اه (٤) لان ما علم من ضرورة الدين فهو علم مع الادلة لاعنيها اه من بعض شروح المعيار (\*) وقد زيد في الحد العملية وهو يحتز به عن العملية كالعلم بان الاجماع حجة قطعية وكون الشفاعة للمؤمنين دون الفاسقين لانهما حكمان شرعيان لانوما لايمانان الا من جهة الشرع وكذا العلم بكون القياس حجة شرعية طريقه الشرع فيكون هذا من فروع الدين اه من شرح بن حابس قال السيد العلامة ابراهيم بن محمد المويدى في شرحه للسكاكل ولا حاجة الى ذكر العملية لانا نقول انه اراد بالشرعية احد معنيها وهي المتعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم ومثل مسألة ثبوت الشفاعة للمؤمنين ليست متعلقة بالعمل اه (٥) فانه وان كان مستفاداً من تلك الادلة لكنه حدث بلا تجسم اه كتساب فلا يسمى فقهاً اه عضد (٦) يعني قوله اعتقاد تلك الاحكام كذلك اه لاسيما ان الاعتقاد مختص بالعلم الحادث اه (٧) وتجعل الجميع نفس الاعتقاد كما فعل بن الحاجب اه (٨) لم يثبت قوله والاصطلاح في كثير من النسخ كما هو الظاهر اه بل الظاهر ثبوتها لقوله بعد وفي الاصطلاح الخ اه

بطريق الاستدلال اذ لا يفهم من حصول العلم عنها الا انه متوصل اليه بالنظر فيها كما ذكره في الحواشي (قوله) ومنه ، أي وما علم من ضرورة الدين علم جبريل والرسول قال الشريف في الحواشي فانه وان كان مستفاداً من تلك الادلة لكنه بطريق الحدس بلا تجسم نظر واكتساب

( قوله ) يقال فقّته معني قولك الخ ، فقه فقهاً من باب تعب اذا علم وفقه بالضم مثله والفقه فهم الشيء اه مصباح ( قوله ) علم جبريل والرسول ، ان قلت للرسول صلى الله عليه وآله وسلم علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج بهذا التقييد تعريف الاحكام للاستغراق فلا

(قوله) والفقه فهم المعنى الخفي، فلو جعل الفقه عبارة عن نفس المسائل الفقهية المنطوية على جزئيات كثيرة كقولنا الحج واجب والوتر سنة لم يطابق المعنى اللغوي (قوله) فإن أريد به المعنى الاخص، وهو ادراك يتجلى به المدرك للمدرك كما سيأتي (قوله) أو الاعم، وهو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو عنده كما يأتي (قوله) واعترض بأن الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين الخ، بيانه ان الاحكام جمع معرف باللام فما ان حمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل أو البعض المطلق الذي أقله ثلاثة منها لا بعينها واما الحمل على (٤٢) بعض معين فما لا مسأله اذ لا دليل هناك على عهد، ان حمل على الاستغراق لازم

وفي الاصطلاح القواعد، والفقه فهم المعنى الخفي كما عرفت على ان اسماء العلوم (١) تارة تطلق على المعلومات واخرى على العلم بالمعلومات فلا حرج عن الاقتنان، وترك العلم في حد الفقه الى الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة فلو ذكر العلم فان أريد به المعنى الاخص خرج اكثر الاحكام او الاعم (٢) دخل الشك والوم وليس من الفقه علي ان المشترك مهجور في التعريفات فلا يرد ما قيل (٣) انه قد يطلق على العلم والظن واعترض (٤) بأن الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يمكن معرفتها فان أريد الكل لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه وان

(١) انت خير بان اعتقاد تلك الاحكام كذلك لا يكون الا بعد استنباطها عن ادلتها الجزئية النصوبة على اعيانها فاذا لوحظ المعنى الاضافي للاصول والفقه كان التقدير هكذا ادلة اعتقاد تلك الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ولا يتبادر من اضافة الادلة الى الاعتقاد الا الادلة الجزئية النصوبة على اعيان الاحكام الجزئية المستنبطة فلا يبقى لقوله عن ادلتها التفصيلية فائدة اذا عرفت هذا ظهر لك ان الاول في تفسير المعنى الاضافي ان يحمل الاصول على الادلة المثبتة للقواعد الاصولية اني يتمكن بهامن اعتقاد تلك الاحكام كذلك ثم نقل الى المعنى العلمي فجعل اسما للقواعد نفسها اول العلم بها والعلاقة بين المنقول منه والمنقول اليه ظاهرة لا تخفي والله اعلم اه (٢) اذ دليل الاصل لا يكون الا تفصيلا اه (٣) لانه على ذلك الاطلاق ما خلا عن اطلاق المشترك في التعريف اه (\*) وليس الاعتقاد مشتركاً نظيماً بل متواطياً اه (٤) في شرح الاسنوى لنهاج البيضاوي الالف واللام في الاحكام لا جاز ان تكون للعهد لانه ليس لنا شيء مهود يشار اليه ولا للجنس لان اقل الجمع ثلاثة فيلزم فيه ان العامى يسني فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بادلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعلوم لانه يلزم خروج اكثر المجتهدين لان مالكا من اكابرهم وقد ثبت انه سئل عن اربعين مسألة فاجاب عن اربع وقال لا ادري في ست وثلاثين فالجواب التزام كونهما للجنس لان الحد انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة احكام ان يصدق على العارف بها انه فقيه لان فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم الفاعل من فقه بكسر القاف اي فهم ولا من فقه بفتحها اي سبق غيره الى الفهم كما تقرر في علم العربية ان قياسه ذوق فدل ان الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا اخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقيه وهذا من احسن الاجوبة وقد احتراز الامة عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبية من الاحكام وهو احتراز حسن اه

ان لا يوجد فقيه لان الحوادث وان كانت متناهية بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا تعلم احكام تلك الحوادث جزئياً فجزئياً لعدم امكان احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلاً لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط وان حمل على الجنس الصادق على البعض دخل المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية لانا لا نريد بالمقلد العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد قال في شرح المختصر مع ان المقلد العالم ببعض الاحكام كذلك ليس بفقيه اجماعاً قال السيد يعني في عرف المشرعة فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله في الحد اذا عرفت هذا فقول المؤلف عليه السلام واعترض بأن الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين الخ وكذا قوله وان اريد الكل وان اريد البعض مترتب على كون اللام إما الاستغراق أو للجنس فكان الاولى ذكره

اشكل واما من لم يجعله للاستغراق

واخرج علمه بهذه العبارة فلا اعتراض وارد عليه اه من حاشية الخياي على شرح العقائد ومن حاشية له على حاشيته المذكورة اه (ح) قوله بلا تجشم نظر واكتساب، وفي حواشي العلامة لان علم الرسول وجبريل قد حصل بالادلة ضرورة لاطلباً واكتساباً اه (ح) (قوله) فكان الاولى ذكره، ولو قال واعترض بان اللام في الاحكام ان حمل على الاستغراق كان المراد جميع الاحكام وهي غير داخلة الخ فيلزم ألا يوجد الفقه الخ وان حمل على الجنس الصادق على بعض مطلق دخل المقلد لكان أظهر فتأمل والله اعلم اه منه من خط (ح)



(قوله) فان المعرفة هنا بمعنى الملكة ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وهو ظاهر في كلامه لانه ذكر في حشد الفقه العلم حيث قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية التي فاستقام حمل العلم في كلامه على الملكة فان الملكة أحد المعاني التي يطلق عليها العلم كما يقال فلان يعلم النحو ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل واما المؤلف فانه عدل عن العلم في تعريف الفقه إلى الاعتقاد لما ذكره آنفاً وأراد بقوله فان المعرفة هنا الاعتقاد المذكور في تعريف الفقه فينظر في صحة إطلاق الاعتقاد على الملكة (قوله) لان الفقيه هو المجتهد ، فيها متساويان صدقاً لكن إذا قلنا بان الفقيه هو المجتهد ورد على قولهم في حشد الاجتهاد استفراغ الفقيه ما ذكره السعد من ان قيد الفقه لا وجه له اذ لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد فلا يتصور فقيه غير مجتهد كما هو ظاهر كلام القوم قال إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة ﴿٤٣﴾ تحقق مجتهد ليس بفقيه (قوله) فلا يتم دعوى الاجماع على أنه ليس بفقيه ،

أي الاجماع المذكور في شرح المختصر كما عرفت من أن العالم ببعض الاحكام عن أدائها ليس بفقيه اجماعاً (قوله) إلا مع دعوى أن الفقه أخص من الاجتهاد ، بان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة كل الاحكام وبالاكتفاء ما هو أعم فيصدق الاجتهاد على معرفة بعض الاحكام عن أدائها بخلاف الفقه فلا يصدق إلا بالتهيؤ لمعرفة الاحكام فيثبت تحقق مجتهد غير فقيه واجتهاد غير فقه كما عرفت من المنقول عن السعد (قوله) وهو خلاف المشهور ، لما عرفت من أن ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد كما ذكره السعد (قوله) لانه ليس واقعياً في التعريف أي تعريف علم الاصول لكن يقال قد ذكره في تعريف الغاية ولذا عدل المؤلف إلى قوله على ان العلم يطلق على الظنيات التي والمراد إطلاقها عليها لكونه متواطئاً فلا يرد ان

أريد البعض دخل المقلد (١) واجيب باختيار الاول ، قوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه فلما ممنوع هنا فان المعرفة بمعنى الملكة (٢) التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد ، بيان ذلك ان واضع هذا العلم وضع عدة اصول يحصل من ادراكها وممارستها كيفية بها يتمكن من استنباط أي حكم يريد ، وباختيار الثاني وعلم المقلد ببعض الاحكام عن أدائها يسمى فقيهاً لان الفقيه هو المجتهد وهذا مجتهد في بعض الاحكام على القول بتجزئه فلا يتم دعوى الاجماع على أنه ليس بفقيه إلا مع دعوى ان الفقه اخص من الاجتهاد وهو خلاف المشهور (وغاية العلم (٣) باحكام الله تعالى) وهو سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعياً في التعريف على أنه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام صاحب الكشاف (رموضه ادلة الفقه (٤) الكلية) موضوع كل علم

(١) اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العمى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالماً يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعاً اهـ عضد (٢) فان المعرفة التي بمعنى الملكة هي العلم لا الاعتقاد الشامل للظن كامل والله اعلم (٣) في كون الفقه فائدة الاصول نظر لان الغرض من طاب الاصول انما هو تحصيل ملكة الاستنباط كما ان الغرض من الاستنباط نفسه هو الفقه واقفه وان كان علة العلة وعلة العلة علة الا انهم لا ينسبون الفعل الا إلى الغرض الاقرب والا لزم ان يقال فائدة الاصول دخول الجنة لانه علة العلة اهـ فصول والله اعلم (٤) قوله يجب ان تعلم ان مفاد اصول الفقه والغرض المقصود منه هو معرفة كيفية ثبوت الاحكام الخمسة لأفعال المكلفين من الادلة الشرعية وهذه المعرفة تتحصل بمعرفة احوال واعراض تعرض لمثبت الحكم لفعل على صيغة اسم الفاعل اعني الدليل واحوال واعراض تعرض لمثبت الفعل على صيغة اسم المفعول اعني الحكم بل ومعرفة احوال تعرض لنفس الاثبات اعني الاجتهاد ولذا نجد بعض ابحاث اصول الفقه راجعة إلى الادلة وبعضها إلى الاحكام وبعضها إلى الاجتهاد وقد سمعت من كلام

الاشترائك اللغوي معيب في التعريفات (قوله) وبه يشعر كلام الكشاف ، ذكره في تفسير قوله تعالى فان علمت من مؤمنات

(قوله) هذا الجواب الخ ، ولا بد فيه أيضاً من عدم اعتبار الفرق المشهور بين العلم والمعرفة اهـ (ح ن) (قوله) فقيه غير مجتهد ، فيكون فقه الشخص اجتهاده وفيه ان الاجتهاد بذل الوسع فينظر اهـ منه من خط (ح) (قوله) وبه يشعر كلام الكشاف ، وانظر الكشاف في تفسير هذه الآية ان علمت من مؤمنات العلم الذي تبلغه طاقتكم وهو الظن الغالب بالحلف اهـ وفيه ان قلت كيف سمي الظن علماً في قوله فان علمت من مؤمنات قلنا ايذاناً بان الظن الغالب وما يفضي إليه الاجتهاد والقياس جار مجرى العلم وان صاحبه غير داخل في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم اهـ (ح)

(قوله) ما يبحث فيه عن عوارضه ، ضمير فيه لعلم وضمير عوارضه لما (قوله) والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه ، هذا يشمل ما يعرض لشيء وهو ستة أقسام ثلاثة منها اعراض ذاتية وهي ما ذكره المؤلف وثلاثة أعراض غريبة واحترز المؤلف بالاعراض الذاتية عن الغريبة وتفصيل ذلك ان ما يعرض لشيء اما ان يكون عروضا لذاته أو لجزئه أو لامر خارج عنه والامر الخارج عن المعروض اما مساو له أو أعم أو أخص ﴿٤٤﴾ أو مباين فسا يعرض للذات أو للجزء أو لامر خارج مساو تسمى

ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشيء لما هو هو

المؤلف فيما سبق ان تميز العلوم تميزاً اعتبره القوم انما هو بحسب تميز الموضوعات وانت تعلم ان الادلة والاحكام والاجتهاد لا تتحدد في ذاتها في شيء فلهذا حاول المؤلف وغيره توحيد الموضوع مراداة لتلك السنة المشتهرة فقال الجمهور منهم موضوعه الادلة من حيث انها كيف تثبت بها الاحكام الخمسة لافعال المكلفين فكان البحث عن الاحكام لاجل انها اخذت قيداً للموضوع وصارت من متعلقاته وقال الغزالي موضوعه الاحكام من حيث انها كيف تثبت لافعال المكلفين عن الادلة فلاخذ الادلة قيداً للموضوع بحث عنهما من هذه الجهة ولما كان في هذين القولين من التكلف مالا يخفي اعرض عنه صاحب التحقيق وجعل الموضوع الادلة والاحكام نظراً الى انها معظم ابوابه وضم بعضهم الى ذلك الاجتهاد لاتفاقهم على انه من مقاصده هذا ما خص ما حققوه غير انه يجب ان يعلم ان ذلك الاصل الشايع وهو ان تميز العلوم بحسب تميز الموضوعات انما هو اصل فاسفي وضعته الحكماء لكون بحثها في علومها عن احوال الامور الموجودة المتصلة في الاعيان ولا كذلك العلوم الاسلامية فان اكثرها اعتبارية سيما الاكسية منها فانه لما كان المقصود بها حصول غيرها كان اشتراك عدة من مسائل في الايصال الى غاية واحدة جهة واحدة للعلم كما نحن فيه فان مسائل اصول الفقه انما عدت علماً على حدة لاشتراكها في غاية واحدة هي معرفة الاستنباط فكل مسألة لها دخل في هذه المعرفة تكون من مسائله وان تعددت موضوعاتها فلهذا اعرض ابن الحاجب في مختصر المنتهى عن التعرض لوضوع الاصول واقتصر على حده علم الاصول بانه العلم باتقواعد الموصلة الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فاذا بذلك ان جهة واحدة قواعده ومسائله هي الاشتراك في غاية واحدة اعني الاستنباط مع تصريحه في صدر الكتاب بانه ينحصر في المبادئ والادلة والاجتهاد والرجوع فلم يبال بتكثر البحوث عنه لما مر ان اتزام وحدته اصل فاسفي لا ضرر في مخالفة حين لاتساعد عليه اوضاع اهل الاسلام واستراح بضيقه ذلك عن تجشم التكمفات التي ارتكبها الاقوام اه من قوايد الشيخ الشهيد محمد بن صالح السماوي عن خط العلامة المحقق محمد بن احمد العراسي قال لقات ذلك من خطه المعروف (\*) اعلم ان موضوع العلم قد يكون واحداً اما مطلقاً كالعدد لعلم الحساب فانه موضوع لعلم الحساب من غير تقييد بجهة وامام قيداً لجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغيير للعالم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في الذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها متشاركة في الجنس اعني السكم المتصل اقرار الذات واما في غرض كالكتاب والسنة والاجماع واتقياس المتشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم اصول الفقه اه

أعراضاً ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما العارض للذات فظاهر واما العارض للجزء فلان الجزء داخل في الذات والمسند الى ما في الذات مسند الى الذات في اجلة واما العارض للامر المساوي فلان المساوي يكون مسنداً الى ذات المعروض والعارض مسنداً الى المساوي والمسند الى المسند الى الشيء مسند الى ذلك الشيء فيكون العارض أيضاً مسنداً الى الذات والثلاثة الأخيرة وهي العارض لامر خارج أعم من المعروض كالحركة للابيض بواسطة أنه جسم وهو أعم من الابيض والعارض للخارج الاخص كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه انسان وهو أخص من الحيوان والعارض للسبب المبين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار وهي مباينة للماء تسمى أعراضاً غريبة لما فيها من الغرابة بالقياس الى المعروض والعلوم لا يبحث فيها الا عن الاعراض الذاتية او موضوعاتها فلذا قال المؤلف عليه السلام عن اعراضه الذاتية « واعلم أن السيد المحقق ذكر هاهنا اشكالا وهو ان

العارض لشيء ما يكون محمولا على خارجاً عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان «وأجاب» بانهم يتسامحون في العبارات كثيرا فيجعلون المحمول هو التعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها (قوله) لما هو هو ، أي لذاته هذا التفسير كما في شرح الشمسية وشرح المطالع وبيان ذلك أن أحداً الضميرين سواء كان هو الاول أو الثاني راجع الى ما الموصولة والضمير

(قوله) والعارض للخارج ، صوابه العارض الخارج للاخص اه (ح)



الآخر الى الشيء وعلى التقديرين معنى لما هو لذاته لانا أن قلنا أن الضمير الاول راجع الى ما الموصولة والضمير الثاني راجع الى الشيء كان التقدير هكذا الذي يلحق الشيء الامر ذلك الامر هو الشيء والامر الذي هو ذلك الشيء ذاته وان قلنا بالعكس من ذلك بان يرجع الاول الى الشيء والثاني الى ما الموصولة كان التقدير الذي يلحق الشيء الامر ذلك الشيء هو ذلك الامر ذكره بعض المحققين (قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، أي يساوي ذلك الشيء (قوله) داخل ، أي يكون جزءا كالنطق فانه جزء من ماهية الانسان (قوله) كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان ، هذا مثال للاول فان لحق ادراك المستغربة للانسان لكونه انسانا وقوله بالقوة هذا كما في شرح المطالع قبل المراد بالقوة ليست هي المقابلة للفعل لثلا يرد انما بالقوة لا يكون بالفعل لكونه قسيما بل المراد بها الامكان فان الممكن يجوز أن يكون بالفعل كما ذكره في شرح المطالع (قوله) والتكلم ، مثال الثاني فان لحق التكلم للانسان بواسطة أمر يساويه وهو النطق بمعنى ادراكه المعقولات (قوله) والتعجب ، مثال الثالث فان لحق التسجب للانسان بواسطة أمر مساو للانسان خارج عنه وهو ادراك الامور المستغربة (قوله) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها ، أي الاعراض الذاتية قال بعض المحققين من شراح الشمسية فان قلت ماذا ذكر من تفسير ما يريد بالبحث عن الاعراض

الذاتية يقتضي أن لا يكون في العلوم شرطية ولا سالبة ثم قال قلت الشرطية تؤول الى الحلية والسالبة الى الموجبة المعدولة انتهى (قوله) أو أنواعه ، أي أنواع موضوع العلم (قوله) أو أعراضه ، أي أعراض العلم (قوله) أو أعراض الموضوع ، أي أعراض الموضوع الذاتية (قوله) أو أنواعها ، يعني أو حملها على أنواع اعراض الموضوع (قوله) أو أعراض الموضوع (قوله) والامر يفيد الوجوب ، فالامر نوع من الكتاب الذي هو موضوع العام (قوله) والعام يفيد القطع ، فالعموم عرض ذاتي للموضوع وهو الكتاب وقد حمل عليه افادته للقطع وينظر في وجه الفرق بين الامر العام حيث جعل

او بواسطة أمر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان والتكلم بواسطة النطق، والتعجب (١) بواسطة ادراك الامور المستغربة (٢) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها امالي موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها نحو الكتاب يثبت الحكم قطعاً والامر يفيد الوجوب والعام (٣) يفيد (٤) القطع

(١) فان قلت العارض للشيء يكون محمولا عليه خارجاً عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان اجيب بانهم يتسامحون في العبارة كثير افيذكرون مبدأ المحمول كالتعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها اهـ شريف على القطب (٢) اراد هذا مثالا لما يلحق الشيء لذاته هو الصواب واما جعل مثاله التعجب فليس بجيد لان التعجب لا يلحق الانسان لذاته بل بواسطة ادراك الامور الغريبة فادراك الامور الغريبة يلحق الانسان لذاته فان الانسان عند ادراك الامور الغريبة يعرض له حال يعبر عنه بالتعجب اهـ من حواشي حاشية القطب اهـ (٣) هذا مثال والا فان العام يفيد الظن الا في العليات اهـ منه (٤) قال العلوي في حاشية التلويح وانما عدوا الامر من الانواع والعام من الاعراض الذاتية لان مثل العموم والخصوص يلاحظ على انه من احوال الكتاب بخلاف كونه امراً ونهيا فانه لا يلاحظ من هذه الحيثية بل من حيث انه ماهية متحصلة كسائر الانواع مثل الفرس والانسان فانها ماهيتان متحصلتان وهذا بخلاف الاجناس فانها ماهيات مبهمه كما تقرر في الحكمة اهـ بلنظـه والله اعلم (٥) اختار افادة القطع وظاهر كلامهم انه يفيد القطع في العليات والظن فيما عداها اهـ واجاب المؤلف

(قوله) الذي يلحق الشيء الامر ، هذا عبارة عن ما في قوله لما هو وقوله ذلك الامر هذا تفسير للضمير الاول العائد الى الموصول اهـ (ح) (قوله) ذلك الشيء ، تفسير للضمير الاول العائد الى الشيء اهـ (ح) (قوله) ذكره بعض المحققين هو صاحب اللوامع اهـ (ح) (قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، لم يتعرض لما يلاحظه بواسطة جزئه الأعم كالحقوق الانسان التحيز لكونه جسما كما في شرح المطالع وذلك لان شارح المطالع أغفله في آخر كلامه فلم يذكر الا الجزء المساوي واعتمده المؤلف عليه السلام اهـ منه عن خط (ح) (قوله) أي الاعراض الذاتية ، لكن جعل المثال الاول لا يحمل على موضوع العلم مع ان موضوعه الأدلة فيه مناقشة وذلك لان الكتاب بعض الأدلة فهو مثال للمحمول على جزء موضوع العلم لا للمحمول على موضوعه الا ان يقال لما كان الكتاب مثبتاً لما عداه من الأدلة عده موضوعاً للعلم وحده لجوع سائر الأدلة اليه أو تنزيله منزلة الكل لما كان أعظم الأدلة والله أعلم اهـ (ح ن) (قوله) قلت الشرطية الخ ، اما الشرطية فالحكم بالتلازم فيها على الموضوع حكم اثباتي وأما السالبة فالحكم على الموضوع للعلم باثبات السلب اهـ (ح ن)

الاول نوعاً والثاني عرضاً فإنه اريد بهما الوصف أي الامرية والعمومية فهما جميعاً عرضان ذاتيان وان اريد نفس ذات الامر والعام فهما جميعاً نوطان للموضوع وقد ذكر الشيخ في شرحه مثل ما ذكر المؤلف من الفرق بين العام والامر قال وخطاب الواحد اما ان يكون في ذاته وهو الامر والنهي واما في عوارضه من حيث الشمول وهو العموم والخصوص وأما شارح التهذيب فإنه مثل للتحمل على اعراض الموضوع بقوله ألبننا سببه المشاهدة أو سببه عدم التركيب فإن البننا عرض ذاتي للكلمة التي هي موضوع العلم ولعل المؤلف قصد مجرد التمثيل وان لم يطابق الواقع يؤيد هذا انه عليه السلام أطلق الحكم على العام بأنه يفيد القطع وليس كذلك فان في افادته القطع كلاماً وتفصيلاً يأتي ان شاء الله تعالى في محله فهذا الحكم انما هو مجرد التمثيل (قوله) والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن ، فافادة الظن قد حملت على نوع الغرض الذاتي وهو العموم الذي خص منه البعض كما عرفت (قوله) من حيث اثباتها للاحكام، قيد بذلك ليخرج اعراض الأدلة لامن هذه الحيثية ككون الدليل مزيداً أو غير مزيد معتلاً أو صحيحاً فصيحاً أو غير فصيحاً لكن سيأتي أن المراد بالأدلة هي الكلية أعني موضوع مسائل الاصول كالامر مثلاً في قولنا الامر للوجوب وهو لا يثبت به حكم تفصيلي كوجوب الوتر مثلاً ولعله يقال ﴿٤٦﴾ أنه قد يثبت ذلك بواسطة الدليل التفصيلي المستخرج منها بادني تصرف وسيأتي

والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن، اذا تمهد هذا علمت ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكلية وذلك لان مباحث الاصول راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للأدلة من حيث اثباتها للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات وماله تقع انه لم يرد بما ذكر هنا الا التمثيل ومذهبه التفصيل المذكور اه (\*) انما جعل الامر من انواع الموضوع ولم يجعل العام من الانواع بل من العوارض الذاتية لأن الامر احد اقسام الكلام اذ هو قسم من الانشاء المقابل للعبر بخلاف كونه عاماً او خاصاً فهو عارض للكلام بعد كونه خبراً او انشاءً اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله قال على هذا سيدنا صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم حفظه الله الظاهر في وجه التفرقة بين الامر والعام في جعل الاول نوعاً والثاني عرضاً انه لما كان الموضوع هو الأدلة الكلية والدليل هو ما يمكن التوصل به اليه مطلوب خبري والمراد بالمطلوب هنا احد الاحكام الخمسة وكان الامر يدل على احدها على حسب الخلاف كان نوعاً للامر الكلي الذي هو مطلق الدليل من حيث هو واما العام فلا دلالة فيه على شيء منها وانما هو عارض للدليل بمعنى ان الدليل يعرض له كون الأفراد الذي دل على ثبوت الحكم فيها عامة او خاصة فهذا هو الوجه لا ما قيل في توجيهه ان الامر احد اقسام الكلام اذ هذا لا يتم الا على اتقول بان الموضوع الكلام وهو فاسد اذ لو كان كذلك لم يكن اتقياس واحكام العقل من الأدلة الكلية وليس كذلك والله اعلم اه من خط قال فيه اه من املايه وخطه

استيفاء الكلام أو يقال المراد انها تثبت الاحكام على جهة الاجمال كما سيذكر ذلك المؤلف فيما يأتي عن بعضهم وستعرف ذلك ان شاء الله ولوقال المؤلف من حيث يوصل العلم باحوالها الى القدرة على اثبات احكام أفعال المكلفين لكان أولى وأظهر والله أعلم (قوله) هو الاثبات أي اثبات الاعراض الذاتية للدليل ولم يذكر هنا قيد الحيثية استغناء بالتعريف لانه للعهد أي الاثبات المقيد بها (قوله) وماله تقع ودخل فيه ، أي في هذا الاثبات وذلك كأدلة مسائل اصول الفقه وكالاجابات الثلاثة الآتية وقد أشار

المؤلف عليه السلام الى وجه ثبوتها وكون لها في الاثبات دخل في شرح قوله وهما هنا أثبات وأما أحوال الاجتهاد والترجيح فهي كما قال الشريف راجعة في الحقيقة الى الادلة السمعية فالمقصود بالذات أحوال الادلة من حيث دلالتها على الاحكام وهذه الحيثية حال وصفة للدليل امامطلقاً واما باعتبار تعارضها واستنباطها منها فتكون هي موضوع العلم لأن هذه الحيثية حال وصفة للدليل

(قوله) أو غير مزيد معتلاً الخ ، اما كونه مزيداً أولاً ومعتلاً أولاً فليس من الأدلة بل من أعراض ما وقع في الأدلة من الاجزاء فلا معنى للاختراز عنه واما كونه فصيحاً أولاً فباعتبار المفرد لا معنى للاختراز عنه وباعتبار الفصاحة للكلام أو كون المراد بالفصاحة البلاغة لا إطلاقها عاينها فالكلام الفصيح به الاثبات للاحكام ولا يتصور غير الفصيح في الكتاب والسنة وأما الاثبات بالاجماع واتقياس فالحكم يثبت بهما من دون عبارة والله أعلم اه (ح ن) (قوله) وهو لا يثبت به حكم تفصيلي ، يقال اثبات الاحكام الكلية كاف فيما نحن فيه اه (ح ن) (قوله) فتكون هي موضوع العلم ، الظاهر ان حق العبارة فتكون هي من أحوال موضوع العلم فتأمل اه (ح) عن خط شيخه اسمعيل



(قوله) وقيد الأدلة بالكلية ، هذا التقييد كما في الفصول وهو كما المصريح به في شرح الجمع للمحلي وأبي زرعة واحتراز به المؤلف عليه السلام عن الأدلة المنصوبة على أعيان المسائل كما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى أعني ما يستفاد منها وجوب فعل معين كالصلوة والزكاة نحو أقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فإنه لا يبحث في هذا الفن عن أحوال الأمر من حيث كونه منصوباً على وجوب الصلوة والزكاة بل على الوجه الكلي كما ذكره المؤلف فإن قيل إن هذه الأدلة المنصوبة على أعيان المسائل قد صرح في شرح المختصر باتصافها بالكلية حيث قال فنيطت الأحكام بأدلة كلية تفصيلية أي كل مسألة مسألة بدليل دليل واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول فكيف أخرجها المؤلف وصاحب الفصول بقيد الكلية قلنا هذه الأدلة وإن كانت منصوبة على أعيان المسائل فاتصافها بالكلية لا ينافي كونها منصوبة عليها لأن معنى كونها كلية شمولها لأحكام جزئية فإن أقيموا الصلوة شامل لأحكام لا تتناهى كما صرح بذلك الشريف حيث قال بعد كلام شارح المختصر وقد ظهر من تفسيره أن التفصيل لا ينافي الكلية لأن الأدلة الجزئية المنصوبة على أعيان المسائل شاملة لأحكام جزئية فأخرجها بقيد الكلية لا ينافي ما ذكره في شرح المختصر من اتصافها بالكلية بذلك المعنى لأن المراد هاهنا أنها ليست بكلية بغير ذلك المعنى بل بالنسبة إلى ما فوقها من الأنواع التي هي موضوع مسائل الأصول نحو الأمر والنهي مثلاً في قولنا الأمر للوجوب والنهي للحظر «واعلم» أن الشيخ رحمه الله تعالى لما ذكرنا من اتصاف الأدلة التفصيلية بالكلية قد أشار إلى استبعاد إخراجها بقيد الكلية حيث قال ووصف الأدلة بالكلية كأنه للتنبيه على أنه لا يبحث في هذا العلم عن أحوال الأدلة من حيث خصوصية أعيانها الخ ولم يذكر السعد والشريف تقييد الأدلة بالكلية بل أطلقا كون موضوع الأصول هو الأدلة السمعية ولعله بناء على أن علم الأصول وإن لم يبحث صريحاً عن أحوال الأدلة المنصوبة ﴿٤٧﴾ على أعيان المسائل فقد حصل

البحث عنها ضمناً لأن البحث في القاعدة الكلية عن حال موضوعها الذي هو نوع يدخل تحته الأدلة التفصيلية نحو قولنا الأمر للوجوب فلا يتضمن البحث مثلاً عن أحكام جزئية موضوع تلك القاعدة من نحو أقيموا الصلوة للوجوب وآتوا الزكاة للوجوب ونحوهما

ودخل فيه وقيد بالكلية لأنه لا يبحث في هذا العلم عن أحوال الأدلة من حيث خصوصية أعيانها المنصوبة على أعيان المسائل بل على الوجه الكلي (١) ﴿فإن قلت﴾ لم خصصت الموضوع بالأدلة وهما جعلته الأدلة والأحكام كما كان من بعض الأصوليين فتكون (١) وإذا عرفت أحوال الأدلة الإجمالية على الوجه الكلي من الجهات المذكورة احتيج في استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية إلى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من أصولها اهـ الشريف

لا ينحصر وعدم ذكر أحكام هذه الجزئيات صريحاً لا يخرجها عن كونها موضوعاً لهذا الفن لأنه يحصل استخراج أحكام تلك الجزئيات من القاعدة الكلية بأدنى تصرف كما ذكره السيد المحقق حيث قال وإذا عرفت أحوال الأدلة الإجمالية على الوجه الكلي احتيج إلى استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية إلى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من أصولها انتهى وهذا كما في سائر العلوم مثلاً البحث في علم النحو عن الفاعل من حيث كونه مرفوعاً بحث عن أحكام جزئياته فتكون الجزئيات من موضوعه فلو فسر الأدلة الكلية هاهنا منها يشمل الأدلة التفصيلية بأن يراد بكونها كلية شمولها لأحكام جزئية كما ذكره الشريف أو كونها أنواعاً تدخل تحتها الأدلة التفصيلية لوافق إطلاق الموضوع في عبارة غير المؤلف ولظهر معنى قول المؤلف سابقاً أن مباحث الأصول راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام فإن هذه الحيثية لا يظهر اعتبارها في الأدلة الكلية إلا بواسطة الأدلة التفصيلية إذ لا يتم إثبات الأحكام بمجرد الأدلة الكلية كما عرفت منها ذكره الشريف (قوله) وهما جعلته الأدلة والأحكام قال السيد إذ قد يبحث في هذا العلم عن أعراض الحكم أيضاً مثل أن الوجوب مضيق أو موسع وعلى الأعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) كما كان من بعض الأصوليين ، هو صاحب التنقيح

(قوله) على الوجه الكلي ، أعني كون الأمر للوجوب اهـ منه (قوله) لا ينافي الكلية ، وإنما ينافي الإجمالية ككون الكتاب حجة اهـ سيدنا أحمد بن صالح عن خط (ح) (قوله) أو على الكفاية ، ورد بأن الأمر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق اهـ الشريف وسيأتي اهـ (ح)

(قوله) من تلك الحيثية ، أي المتقدمة المشار إليها بقوله من حيث اثباتها للأحكام ويقتضي أن يراد الحيثية المأخوذة من قوله لاستنباط الأحكام فيوافق قوله في موضع المنطق من تلك الحيثية فإن المراد حيثية استحصال المجهول وعلى الاحتمالين فهذه الحيثية لا تصدق على الأحكام (قوله) كما أن المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول عن العلوم الخ فالادلة هاهنا بمثابة المعلوم في المنطق والاستنباط هاهنا بمثابة الاستحصال هنالك (قوله) والأحكام ، أي العلم بالأحكام ليوافق ما سبق من أن الغاية هي العلم بالأحكام (قوله) ثمرة العلم ، يعني فلا يصدق عليها تلك الحيثية فيكون هذا مترتباً على ما سبق ويحتمل أن يكون استدلالاً مستقلاً يعني أن ثمرة العلم خارجة عن مقاصده فلا يكون من الموضوع (قوله) وبعضهم ، يشير إلى ما ذكره السعد في التلويح (قوله) لما لم ينظر إلى ما ذكرنا ، من تلك الحيثية ومن بيان كون الأحكام ثمرة العلم (قوله) بكيفية اثبات الادلة للأحكام اجمالاً ، قد عرفت أن قيد الاجمال لم يذكره المؤلف فيما سبق وقد اعتبره هذا البعض كما هو مقتضى تقييد الموضوع بالادلة الكلية فإن الامر مثلاً في قولنا الامر للوجوب دال على حكم هو الوجوب اجمالاً على وجوب فعل معين كالوتر فينبغي أن يمل اطلاق المؤلف فيما سبق على هذا (قوله) وبعضها إلى أحوال الأحكام ، مثل أن الوجوب ﴿٤٨﴾ مضيق أو موسع على الأعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) جعل الموضوع

مباحث الأحكام من المقاصد (١) قلت وجه التخصيص أنه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الأحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك الحيثية كما أن المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم والتصوري والتصديقي من تلك الحيثية والأحكام ثمرة العلم وفائدته كما قدمنا فحسن اخراج مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر إلى ما ذكرنا ورأى أن المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للأحكام اجمالاً (٢) بعضها راجع إلى أحوال الادلة وبعضها إلى أحوال الأحكام جعل الموضوع كلا الأمرين وقد تقل عن بعض (٣) المحققين أنه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الأحكام من المسائل قال لأن من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة إلى أحوال الادلة تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات فإنه اليبق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات

(١) قال الشريف بعد قوله إذ قد يبحث فيه عن اعراض الحكم أيضاً مثل أن الوجوب مضيق أو موسع وعلى الأعيان أو على الكفاية وغير ذلك ورد بأن مرجعه إلى أن الامر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق اهـ (٢) نحو الامر للوجوب فإنه دال على حكم هو الوجوب اجمالاً لا على وجوب فعل معين كالوتر مثلاً اهـ (٣) هو صاحب التوضيح اهـ

كلا الأمرين ، إذ جعل أحدهما من المقاصد والآخر من الواحق تحكم غاية الأمر أن مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الاصلة والاستقلال ذكره في التلويح (قوله) مع جعل مباحث الأحكام من المسائل ، أي من مسائل هذا الفن فتح هذا الجعل لا يكون الخلاف في المعنى وإنما يكون الخلاف فيه لو لم يعد من مسائل الأصول عندهم لم يجعل الأحكام من الموضوع والله أعلم (قوله) جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة إلى أحوال الادلة ، كما أشار إليه السيد في الحواشي فإنه جعل أحوال الوجوب من كونه مضيقاً أو موسعاً على الأعيان

أو على الكفاية من أحوال الادلة قال لأن مرجعه إلى أن الامر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق أو يدل على الوجوب على الأعيان أو على الكفاية (قوله) تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات ، أي تقليلاً بالنظر إلى ذاته بأن يكون الموضوع هو الادلة فقط اذ جعل الموضوع هو الادلة والأحكام المتعددان بالذات واعتبر اتحادهما بالنظر إلى جهة تجمعهما كان اتحاد الموضوع بالنسبة إلى تلك الجهة لا بالنظر إلى ذاته (قوله) فإنه ، أي تقليل الموضوع بالذات (قوله) اليبق ، بوحدة العلم فإن الموضوع المتحد بالذات يصل به كمال اتحاد العلم لأن البحث يكون عن أحوال ما هو متحد بالذات وحينئذ فتقليل الموضوع بالذات يكون العلم به أقرب إلى كمال الاتحاد بخلاف اتحاد الموضوع بالجهات فإنه لا يصل به ذلك إذ الجهة الواحدة قد تجمع علوماً كثيرة مختلفة بالذات (قوله) من الوحدة بالجهات والحيثيات ، أي من أن يكون الموضوع متحداً بالجهات والحيثيات مع تعدده بالذات قال الشريف موضوعات العلوم ان اتحدت فذاك وإن تعددت فلا بد من انتسابها في أمر واتحادها بحسبه كموضوعات الطب وهي الاجسام فإنها متحدة في الانتساب إلى الصحة وكما اذ قيس الموضوع المتعدد إلى وحدة الغاية (قوله) كما جعل ، فاعل جعل قوله فيما سيأتي من جعل الموضوع هو الأحكام (قوله) وحينئذ فتقليل الموضوع الخ ، أي حين كون الموضوع المتحد بالذات الخ اهـ عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي



يعني أن من جعل الموضوع هو الأحكام فقط حاول تقليل الموضوع بالذات فيكون قوله كما جعل متصلاً بقوله تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات على أنه شبه به (قوله) راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت، مثلاً كون الأمر للوجوب أو كونه عاماً بحث متعلق بالدليل فإن كان هذا البحث من حيث أن الدليل مثبت للحكم كان حالاً للدليل لأن الإثبات صفة له وإن كان هذا البحث من حيث ثبوت الحكم كان حالاً للحكم لأن ثبوت الوجوب بالدليل حال للحكم إذ الثبوت صفة له (قوله) ولم تقيده، أي الموضوع بالسمعية كما قيده صاحب الفصول حيث قال وأما موضوعه فالادلة السمعية وقرره الشيخ رحمه الله في شرحه للفصول وستأتي الإشارة إلى أن ذلك غير بعيد (قوله) بناء على أن العقل أحد مدارك الأحكام، فلذا أدخله المؤلف عليه السلام في الموضوع وجعل أصحابنا للبحث عن أحواله باب الحظر والاباحة والمؤلف عليه السلام المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب وبين فيه ما يدل عليه من الأحكام الخمسة وبيان ما يدل عليه ضرورة واستدلالات (قوله) لانا نقول معناه، أي اتصاف الأحكام الشرعية بأنها مستفادة من الشرع الخ ينظر في وجه اندفاع الإيراد بما ذكر وأعل وجهه أن ما لم ينقله الشرع مع جواز نقله وهو القضية المشروطة لم تبطل فيه حجية العقل وإنما تغيرت تسميته بالعقلي يؤيد ذلك ما سياتي للمؤلف عليه السلام في بحث مسألة التحسين من حيث جعل الشرع في مثل هذا موافقاً لحكم العقل ومؤيداً له فيتم جعل الدليل العقلي من موضوع هذا الفن مع التقييد بالشرعية إذا التقييد بالشرعية بهذا المعنى لا ينافي إثبات دلالة العقل إنما ينافيه أن يراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع لا العقل هذا ما يظهر في توجيه الجواب والمقام مع ذلك لا يخلو عن اشكال مع أن ما ذكرنا من القضية المشروطة إذا لم نقل بأن معرفتها (٤٩) تسمى فقهاً كما أن معرفة القضية

المبتوتة نحو قبج الظلم ليست فقهاً لم يحتج إلى تعميم الموضوع لادخالها فاقصّر صاحب الفصول على جعل الموضوع هو السمعية وقرره الشيخ رحمه الله تعالى غير بعيد مع أن المؤلف قد بنى على ما في الفصول من تقييد الموضوع بالسمعية فيما يأتي في شرح قوله وما هنا أمثالات حيث قال أنها مدلولة للادلة السمعية وأخرج الأحكام العقلية عن الغاية حيث قال فيما سبق وغايته العلم

راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الأحكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم إن موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالادلة، ومن جعل الموضوع كلاً الأمرين حاول التوضيح والتفصيل، فإن قلت لم جعلته عاماً ولم تقيده بالسمعية، قلت بناء على أن العقل أحد مدارك الأحكام، لا يقال تقييد الأحكام بالشرعية في تعريف الفقه (١) يستلزم تخصيص أدلته بالشرعية لانا نقول معناه أنها مستفادة من الشرع أما بنقله لها عن حكم الأصل وأما بما سلكه عن نقلها عنه (٢) كذا حقق الكلام في هذا المقام أبو الحسين البصري (٣) وغيره وعند الشيخ الحسن (١) وكذا في تعريف أصول الفقه اهـ (٢) وهو مما يصح تغييره اهـ (٣) قال الناقل نعمت من خط من نقل من خط سيدنا العلامة الشرف المغربي رحمه الله عليه هذا الجواب ينبغي

بأحكام الله تعالى مع أنه لا يلزم من إخراج دليل العقل عن موضوع هذا الفن لعدم تسمية أحكامه فقهاً واجتهاداً إبطال حججته والله أعلم (قوله) وأما بما سلكه عن نقلها عنه، في شرح الجوهرية أو تقريره على أصله كمنع الشرع عن ذبح البهائم التي لا يحل أكلها ولعل المؤلف عدل عن ذلك لأن الأمسك أعم وقد ذكر في شرح الجوهرية شرطاً أغفله المؤلف وهو أن يكون التقرير بحكم العقل على حد نقله الشرع لصح ليخرج ما ورد الشرع مطابقاً للقضية المبتوتة فإنه لا يصح أن يغيرها الشرع كقبج الظلم وقد اعتمد المؤلف هذا الشرط في الحاصل حيث قال أما أن يصح أن يغيرها أولاً الثاني عقلي اتفاقاً، وهذا ولا ينبغي أن تفسير الشرعي المذكور لا يشمل ما لم يدرك العقل فيه جهة حسن أو قبج فإنه سيصرح المؤلف عليه السلام في مسألة التحسين بأنه شرعي فلو قيل أما بما سلكه أو نقله الخ أو عدم إدراك العقل فيه جهة حسن أو قبج لشمك ذلك والظاهر أنهم لم يتعرضوا له لأن دخوله في الشرعي ظاهر لا خفاء فيه والله أعلم (قوله) كذا حقق الكلام الخ، أي حقق معنى كون الحكم شرعياً (قوله) وعند الشيخ الحسن الخ، نسب هذا في الجوهرية وشرح الفصول للشيخ رحمه الله

(قوله) وستأتي الإشارة إلى أن ذلك غير بعيد، في كثير من النسخ وستأتي الإشارة إلى ذلك الخ اهـ (ح) من خط شيخه (قوله) وبيان ما يدل عليه، ينظر ما فائدة لفظ بيان اهـ (ح) عن خط شيخه (قوله) ينظر في وجه اندفاع الإيراد الخ، غير واضح إذ الاندفاع بما ذكره المؤلف واضح لا غبار عليه، وما استظهر به الخشي غير واضح إنما هو من تنمة باب الاندفاع فليتأمل فإن دعوى الخفي غير ظاهر اهـ سيدنا أحمد بن حنبل رحمه الله عن خط (ح) (قوله) وهو القضية المشروطة، أي المشروطة بشرط لا يقضى به العقل اهـ (ح) عن خط شيخه (قوله) لأن الأمسك أعم، من حيث أن التقرير يلزم أن يكون بالفعل بخلاف الأمسك اهـ (ح) (قوله) جهة حسن أو قبج، هذا

الى صاحب الجوهرة ثم قال وعند الشيخ الحسن الرصاص عقلي فينظر في هذه الرواية (قوله) الثاني عقلي اتفاقاً ، ولا عبرة بمطابقة الشرع له كقبح الظلم (قوله) الثاني شرعي اتفاقاً ، كذبح ما يؤكل لحمه (قوله) مع زيادة شرط لا يقضي به العقل ، كتحريم ذي الناب من السباع وذي الخلب من الطير فان اعتبار كونها ذا خلب وذا ناب زيادة شرط لم يعتبره العقل (قوله) والثاني ، كتحريم ذبح ما لا يؤكل من الحيوان مما لم يعتبر الشرع فيه شرطاً (قوله) يختلف فيه ، فعند أبي الحسين أنه شرعي وعند الشيخ الحسن أنه عقلي (قوله) ازدياداً في البصيرة ، قد عرفت فيما سبق ان الحاصل بها نفس البصيرة لا ازدياداً (قوله) اما

(٥٠)

ما امسك الشرع عن نقله من دون زيادة شروط لا يقضي بها العقل فهو عقلي (١) والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها اولا الثاني عقلي اتفاقاً والاول اما ان لا يتغير الشرع اولا الثاني شرعي اتفاقاً والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لا يقضي به العقل اولا الاول شرعي اتفاقاً (٢) والثاني يختلف فيه ولمافرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة (٣) اخذ في ثلثه مباحث فقال (وهنا ابحاث يحتاج اليها) اما الاول فلان هذا العلم لما كان علماً بكيفية الاستنباط وطريقة الاخذ (٤)

بل عن ان لا يجعل المذكور في تعريف الموضوع عاملاً يقيد بالسميعة فقط فيطبق ما قبله من تعريف الفقه وتعريف اصول الفقه مع انه لا يساعد على هذا ما قبله من قوله قلت بناء على ان العقل احد مدالك الاحكام وكون الراد من جعل الموضوع عاملاً يستلزم المدارك العقلية من قصد المؤلف الا ان يقاس انه ظهر من هذا المذكور بتمامه التنبيه على صحة الاعتبارين من تقرير ابي الحسين وتحصيل الشيخ الحسن فالتقييد بالشرعية في حد الفقه والاصول لاستفادة الاحكام من الشرع بالنقل والامساك كما ذكره ابو الحسين وعدم التقييد في تعريف الموضوع بصحة كون العقل مدركاً في العلم بغير الشرع كما حصل للشيخ الحسن فذلك مما يحمل عليه افادة الجواب والله اعلم اهـ (١) يقال قد افاد ما ذكره في ضمن التقييم والتفصيل كون ما نقله الشرع او امسك عن نقله شرعياً على ما اختاره ورواه عن ابي الحسين فينبغي ان يتحقق للسؤال والجواب ثمة اهـ نعم يمكن تمشية السؤال بان يجعل الجواب ما ذكره المؤلف وتفصيله بما اوضحه السيد شرف الدين الحسن الجلال في شرحه على الفصول مالفظة وهو مقيد بالسميعة ولكنهم صرحوا في الترجيح بانه عقلي حيث قسموا التعارض الى ما يكون عقلياً ونقلياً وجعلوا العقل هو القياس على انهم قد جعلوا التخصيص بالعقل من اصول الفقه ايضاً وذلك دليل عقلي فالقياس حذف السميعة ايضاً اهـ (٢) كالبيع مثلاً فان العقل قاض بحسن المعاوضة واعتبار الشروط الشرعية لا يقض بها العقل اهـ وكذا محريم ما صنف من الطير وذي الناب من السباع وذي الخلب من الطير ايضاً فكون الطير يصف او ذا خلب هو زيادة شرط وكذا في ذي الناب والله اعلم اهـ يؤكل مادف اي حرك جناحيه عند الطيران كالحمام لا ما صنف كالسوراه قاموس معنى (٣) الصواب ان يقال من الثلاثة التي يتوقف الشرع على بصيرة عليها اخذ في ثلاثة مباحث توجب ازدياداً في البصيرة فتأمل اهـ مغربي (٤) (قوله) وطريقة الاخذ بالجر عطف على كيفية وقوله عن دلائل خاصة هي الأدلة

الاول ، البحث الاول وهو بحث المنطق (قوله) فلان هذا العلم ، أي علم الاصول لما كان علماً بكيفية الاستنباط ان اراد بالكيفية كما هو الظاهر من معناها هي الكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الاقتراني والاستثنائي كما يؤيد ذلك ما عرفت فيما سبق أنه لا يتوصل بدون قواعد المنطق فتلك الشرائط انما تعرف بعلم المنطق لا بهذا الفن ولعله يقال تسامح المؤلف في جعل هذه الكيفية تعرف بهذا العلم لما كان هذا العلم طريقاً للمنطقي الى تركيب القياس الاقتراني والاستثنائي لان مادتهما مأخوذة من هذا العلم وفي عطف قوله وطريقة الاخذ كالتفسير اشعار بذلك . وان اراد بالكيفية ما يحصل من معرفة شروط الادلة الآتية كان معرفتها بهذا الفن وقد ذكر الامام القمى هو الذي لا يدرك العقل فيه جهة حسن او قبح الا بكشف الشرع عنهما بامرهم او نهيهم فالعقل يدرك كلا منهما بعد كشف

الشرع فلا يحتاج الى تبيين ذلك بقوله او عدم ادراك العقل فيه الخ اهـ (ح ن) (قوله) كقبح الظلم ، لعله يقال فيبقى النظر في دخوله في الموضوع اذا قلنا انه لا عبرة بمطابقة الشرع له مع اطلاق الموضوع عن التقييد بالشرعية اهـ (ح ن) (قوله) لما كان علماً بكيفية الاستنباط ، جعل سيلان لقوله علماً محتملاً ان يراد بالكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الخ غير واضح اذ هو يستلزم اخراج العلم عن ما وضع له ولعل الحامل له على ذلك قول ابن الامام حتى كانه جزئياً من جزئيات المنطق وهذه العبارة صريحة في انه ليس بجزئياً انما كأنه الجزئى من حيث الاستنباط والاستدلال بهذا العلم كان عن دلائل خاصة ولهذا لم يقل جزئيات والاولى حملها على ما فسر به ثانياً اهـ (ح) (قوله) في بيان قول ابي الحسين ، ولفظه هي طريقة على جهة الاجمال وكيفية الاستدلال بها اهـ من خط المصنف



المهدي وصاحب القسطاس عليهما السلام في بيان قول أبي الحسين في تعريف اصول الفقه وكيفية الاستدلال ما يؤيد هذا الاحتمال قال في القسطاس أراد أبو الحسين بكيفية الاستدلال كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز وكيفية دلالة أقسامه وكيفية دلالة الفعل والتقرير والاجماع والقياس والاجتهاد والحظر والاباحة وفي المنهاج كيفية الاستدلال معرفة شروط الاستدلال بكل نوع على ماسياتي تحقيقه فان للاستدلال بالنص شروطاً وللإستدلال بالفعل شروطاً وللتقرير والاجماع والقياس والحظر والاباحة شروطاً مخصوصة سند كرها ان شاء الله تعالى « قلت » ولو جعل المؤلف عليه السلام وجه تقديم علم المنطق كونه لا يتوصل بدون قواعده كما عرفت لكان أظهر ولهذا ذكر أهل حواشي شرح المختصر أن وجه حاجة هذا الفن اليه كونه آلة لجميع العلوم الكسبية فيكون مبدءاً لكل علم لان الجزم بالتصديقات إنما يحصل اذا عرف ان الطرق الموصلة اليها صحيحة لا فاسدة وذلك إنما يحصل بعلم المنطق (قوله) عن دلائل خاصة ، هي الادلة السمعية (قوله) مطلق الاستدلال ، أي من غير تقييد لكونه عن دلائل خاصة (قوله) شارك ، أي هذا العلم (قوله) المنطق ، مفعول شارك (قوله) من هذه الجهة ، أي كونه علماً بكيفية الاستدلال والاستنباط كالمنطق الا أن الاستنباط والاستدلال بهذا العلم مقيد بكونه عن دلائل خاصة بخلاف علم المنطق فانه مطلق عن هذا فلهذا كان كالجزئي لعلم المنطق ولعله إنما قال كالجزئي لعلم المنطق ولم يقل جزئياً اعتماداً على

﴿ ٥١ ﴾

لا يكون هذا الفن جزئياً من المنطق بمعرفة كيفية الاستنباط المذكور في هذا الفن فتأمل (قوله) وادخال بعضها في المقاصد الخ ، هذا اشارة الى ما ذكره في الحواشي من الاعتراض على ابن الحاجب بان كلامه مضطرب لانه أورد المباحث المتعلقة بالعربية بعضها في المبادي كالحقيقة والمجاز والاشتراك وبعضها في

والاستدلال عن دلائل خاصة وكان المنطق عاماً بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط شارك المنطق وشابهه من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من فروعه ولا ريب في ان اتقان الاصل وتدبره ادخل لا تقان الفرع والتبصر فيه واما الثاني فلان الكتاب والسنة عرييان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم واما الثالث (١) فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونفيها في الاصول

السمعية اهـ (١) اي الموضوعات اللغوية اهـ

المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم فاجاب المؤلف عليه السلام بان الوجه في ادخال بعضها في المقاصد سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم فلا اعتراض ومعنى كون مباحثها خاصة بهذا العلم ان مباحثها راجعة الى اثبات أعراض ذاتية للدلالة من حيث اثباتها للاحكام ولا شك في سعة مباحث ما جعله من المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم من هذه الحيثية فلذا دخلت في المقاصد بخلاف الحقيقة والمجاز والمترادف والمشارك فان مباحثها الخاصة بهذا العلم ادنى المباحث المتعلقة بهذه الحيثية قليلة بالنسبة الى تلك التي عدت من المقاصد وان كان مباحثها من غير هذه الحيثية وسعة فان في الحقيقة والمجاز مباحث كثيرة مذكورة في غير هذا الفن ليست من هذه الحيثية والله اعلم (قوله) اثبات الاحكام ونفيها في الاصول ، هكذا في شرح المختصر وغيره فالاثبات كقولنا الامر للوجوب والنفي لما عده من الاحكام وقد توهم بعض الناظرين انه لا حاجة الى ذكر نفي الاحكام لان ذكر اثبات الحكم يستلزم نفي ما عده ويجاب بان هذا الاستلزام قد لا يتم في النفي كقولنا الامر قد يكون لا للوجوب والذي

(قوله) سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم ، لا يخفي انها ان كانت جميع المباحث المتعلقة بالعربية مباحثاً في هذا العلم عن عوارضه الذاتية فالإيراد والجواب المذكور ليس بتقيد اذ سعة الكلام بالمباحث الخاصة بالعلم وقصره لا توجب دخوله في مقاصده وخروجها عنها وان كان المباحث فيه عن عوارضها إنما هو بعضها وهو ما عده من المقاصد فقط فالإيراد غير متجه وايضا فجوابه غير ما ذكره فتأمل اهـ سيدى اسمعيل بن محمد بن اسحق (قوله) فان في المجاز مباحث كثيرة ، ككون المجاز استهارة وغيره مفردة هو مركبة ونحو ذلك اهـ منه عن خط (ح)

لوجوب قد تنهى عنه افادة الوجوب لنسخ أو تعارض أو نحو ذلك (قوله) من حيث أنها مدلوله للدلالة السمعية ، في هذا دلالة على أن موضوع هذا العلم هو الأدلة السمعية فقط وقد تقدم ما عرفته « واعلم » أن المؤلف عليه السلام عدل عما ذكره ابن الحاحب وغيره من جعل وجه ذكر الأحكام في مبادي هذا العلم هو استمداده منها وأغفل ما ذكره من كون هذا العلم يستمد أيضاً من الكلام ويمكن أن يكون وجه عدول المؤلف هو التفصي عما ورد عليهم أما التفصي عما ورد على قولهم أنه يستمد من الكلام فلأنهم ذكروا أن وجه استمداده منه هو توقف الاجالية ككون الكتاب حجة على معرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق وبينوا ذلك بما هو معروف في موضعه فورد عليهم أنهم لم يوردوا في مبادي هذا الفن من علم الكلام شيئاً مما يتعلق بمعرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق بل أورد ابن الحاحب بدل هذه المسائل الثلاث الكلامية مباحث المنطق وقد اعتذر لهم بأن هذه الثلاث المسائل الكلامية في نظر الأصولي بمنزلة البديهي فلم يحتج إلى ذكرها والمؤلف عليه السلام أغفل ذكر استمداده من الكلام لأنه لم يستحسن ذكره مع علم ذكر شيء مما يتعلق بعلم الكلام ويحتمل أنه أغفل ذكر الكلام لما اعتذر لهم به من أن ذلك بمنزلة البديهي فلم يحتج إلى التنبيه على أن هذا الفن يستمد منه لحصوله في ذهن الأصولي وأما التفصي عما ورد على ما ذكره من أن هذا الفن يستمد من الأحكام فلأنهم ذكروا أن المراد استمداده من تصور الأحكام ليتمكن الأصولي إثباتها أو نفيها في مسائل الأصول نحو الأمر للوجوب وفي مسائل الفقه أعنى الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين نحو الحج واجب لامن التصديق بالأحكام أما في الأصول فلأن التصديق بها فيه مسائله لمباديه وأما الفقه فلأن ذلك فائدة الأصول فيتأخر حصوله عنه فلو توقف العلم عليه كان دوراً فورد عليهم أنهم لم يقتصروا في مبادي هذا الفن على تصور الأحكام بل ذكروا أحكاماً للأحكام ككون الحكم موسماً ونحو ذلك ليست من مسائل الأصول ولامن مسائل الفقه فلا دور بذكرها وقد أشار شارح المختصر إلى هذا الاعتراض بقوله وستقف على ذكره لأحكام الأحكام وهو خارج عن الأمرين انتهى وأراد بالأمرين تصور الأحكام والتصديق بإثباتها في أفعال المكلفين كما في الفقه ، إذا عرفت ذلك فالمؤلف جعل وجه ذكر الأحكام هو الاحتياج إليها بوجه آخر غير الاستمداد إذ لو جعل وجه الاحتياج هو الاستمداد وقد عرفت أن الاستمداد إنما هو من تصورهما لامن

(٥٢)

من حيث أنها مدلوله للدلالة السمعية ومستفادة منها فإذا قلنا الأمر للوجوب مثلاً كان معناه أنه دال عليه ومفيد له

التصديق بها لئلا يلزم الدور لزمه ماورد عليهم لأن المؤلف عليه السلام أيضاً قد ذكر تلك

الأحكام التي للأحكام وهي خارجة عن التصور وعن التصديق اللازم منه الدور أعنى التصديق الذي هو من مسائل الأصول والفقه فلما جعل المؤلف وجه الذكر هو الاحتياج دخلت تلك الأحكام التي للأحكام من غير اشكال واستقام التعميم الشامل لغير تصور الأحكام في قول المؤلف احتاج إلى بيان أقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن الأصول والفقه وظهر به وجه جعل المنطق من الابحاث الثلاثة لحكم المؤلف بالحاجة إلى الجميع لأعلى وجه الاستمداد وقد ذكر وجه الحاجة في بحث البيهقي الأولين وأما البحث الثالث أعنى بحث الأحكام ففي تحليل الاحتياج إليها بقوله لما كان مقصود الأصول إثبات الأحكام الخ اشكال لأنه إنما يفيد الاحتياج إلى تصورهما فقط ليتمكن إثباتها أو نفيها لا الاحتياج إلى أحكامها الخارجة عن الأصول والفقه مثل الوجوب موسع ونحو ذلك فينظر ولو جعل وجه الاحتياج وهو ازدياد البصيرة ليشمل الأقسام والأحكام الخارجة عن الأصول والفقه فتأمل ، وهاهنا بحث وهو أن المؤلف اقتصر على كون مقصود الأصول إثبات الأحكام ونفيها في الأصول ولم يذكر أن مقصوده إثباتها ونفيها في الفقه أيضاً كما ذكره وكأن وجه الاقتصار ما ذكره السعد في الحواشي من أن ذلك فائدة الأصول لا مسائله فلا يلزم الأصولي من حيث هو أصولي تصور الأحكام ليتمكن إثباتها ونفيها في الفقه وحينئذ فيرد أن مقتضى اقتصار المؤلف عدم ذكر الفقه في قوله عليه السلام الخارجة عن الأصول والفقه إذ لا دخل له في كلامه وإنما يظهر فائدة ذكره في عبارة شرح المختصر لأنه لم يقتصر كما اقتصر المؤلف عليه السلام يعرف ذلك مما ذكرناه سابقاً فتأمل

(قوله) أو تعارض أو نحو ذلك ، كالتقييد والتخصيص اه (ح) (قوله) وجه الذكر هو الاحتياج ، يعني الاحتياج إليها بوجه غير الاستمداد اه (ح) (قوله) فيرد أن مقتضى اقتصار الخ ، أي يلزم أن لا يذكر الفقه اه منه والحال أنه قد ذكره في قوله الخ اه (ح)

(قوله) فقد وقع جزءاً من المحمول ، قد عرفت ان هذا لما يفيد الاحتياج الى تصورهما فقط فيعود الاشكال الذي تعصي عنه ولجعل وجه الاحتياج ما ذكرناه سابقاً لشمل قوله وأحكامها أي أحكام الاحكام من كون الوجوب مطلقاً أو مؤقتاً مضيقاً أو موسعاً الى آخر ما سبق فان هذه الاحكام خارجة عن مسائل الاصول وخارجة عن مسائل الفقه أعني المسائل المتعلقة بأفعال المسكتين نحو الحج واجب والقصر في السفر واجب ونحو ذلك (قوله) احتاج الى بيان أقسامها ، أي أقسام الاحكام من كونها تكليفية ووضعية وقسمة التكليف الى خمسة والوضعي الى ثلاثة كما سيأتي ، (قوله) وتعريفاتها ، أي الاحكام وكذا تعريفات الاقسام (قوله) الخارجة عن مسائل الاصول والفقه ، هذا القيد ليس للاحتراز اذ جميع احكام الاحكام المذكورة في الاصول خارجة عنها اما عن الاصول فلانها ليست بأحوال للدلالة كما في مسائل الاصول لأن الاحكام فيها محمولة على الأدلة السكائية نحو الامر للوجوب وأما في مسائل الفقه فلان هذه الاحكام التي للاحكام ليست بأحوال لأفعال المسكتين بل هي محمولة على الاحكام فهي خارجة عن الاصول والفقه (قوله) البحث الاول العلم الخ ، لما كان البحث الاول كما عرفت في المنطق وكان مقاصد المنطق هي مباحث التصورات الموصلة الى المحمول التصوري ومباحث التصديقات الموصلة الى المحمول التصديقي وكان لهذه المقاصد مقدمات ذكرها المنطقيون تحصل بمعرفة زيادة بصيرة في مقاصد المنطق وهي تعريف العلم وقسمته الى التصور والتصديق وقسمته الى البديهي والنظري ومعرفة النظر ذكرها المؤلف وأما مباحث الألفاظ وبيان الدلالة وأقسامها فقد عدوها أيضاً في المنطق من (٥٣) المقدمات لتوقف الافادة والاستفادة

عليها فصار النظر فيها متصوداً بالعرض وأما المؤلف عليه السلام فلم يجعلها من مقدمات المنطق حيث لم يذكرها هاهنا ولم يقلها رأساً بل أوردها في المباحث اللغوية وذلك لأنهم لما صرحوا بان نظر المنطقي بالذات إنما هو في المعرفة والحجة وهما من قبيل المعاني لا الألفاظ لم يذكرها هاهنا ولما توقفت الافادة والاستفادة على الألفاظ كما صرحوا بذلك وكان ذكر الألفاظ في المباحث اللغوية أنسب وأوردها

فقد وقع (١) جزءاً من المحمول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن مسائل الاصول والفقه (٢) البحث الاول (٣) اي هذا البحث الاول والبحث الاول هذا (العلم (٢)) يطلق على معنيين اعم واخص فهو (بمعنى) من ذينك (يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق) المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحمّل النقيض (٣)

(١) اي الحكم وقوله جزءاً من المحمول لان المحمول الجار والمجرور فالحكم جزء من المحمول اه وقوله وأحكامها الخارجة ككون الوجوب مطلقاً أو مؤقتاً موسعاً الخ اه (٢) قال سعد الدين في حاشيته على الكشف معلومات العلم ان حصلت بالتمرن على العمل فربما خصت باسم الصناعة او بمجرد النظر والاستدلال فبالعلم وقد يقال الصناعة لما تدرب فيه صاحبه وتمكن ولما يكون الاصل فيه هو العمل وبالجملة للصناعة تعلق ما بالعمل ولذا قالوا هي ملكة نفسانية يقتدر بها الانسان على استعمال موضوعات مانحو غرض من الأغراض صادرة عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها اه (٣) هذا يناسب قولهم تبديل نقيض الطرفين وما ذكره في النسب بين الكليتين انظر سيلان اه

هناك ملاحظة للامرين (قوله) فهو ، أي العلم بمعنى من ذينك المعنيين وهو المعنى الاخص يقابل غير الثابت وذلك لأن الاخص كما سيأتي صفة يتجلى بها المذكور ان هي له فالتجلى اخرج غير الثابت أي ممكن الزوال فلذا كان مقابلاً لغير الثابت وهو المعنى الاعم (قوله) يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق ، قال المؤلف في الشرح المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحمّل النقيض الخ هذا مبني على اثبات النقيض للتصور وهو خلاف ما صرح به في شرح المختصر في حد العلم حيث ذكر في قول ابن الحاجب لا يمتثل النقيض ما لفظه وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له قال السيد المحقق لأن النقيضين هما المفهومان المتماثلان لذاتهما ولا مانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللا انسان لا يتماثلان الا اذا اعتبر ثبوتها لشيء فيحصل هناك قضيتان متناقضتان قلت وما ذكره المؤلف عليه السلام هو الموافق لما عليه المنطقيون من اثبات النقيض للتصور حيث ذكروا أطراف القضايا كقولهم تبديل نقيض الطرفين وحيث ذكروا النقيض في النسب بين السكيات وغير ذلك وكأنه عليه السلام اعتمد ما ذكره السعد من الاعتراض على ما في شرح المختصر حيث قال

(قوله) فان هذه الاحكام خارجة الخ ، الا انها تفيد زيادة بصيرة اه منه ح (قوله) فهي خارجة عن الاصول والفقه ، قد مر قريباً في بحث الموضوع نقل كلام الشريف مزاراً في ارجاع احوال الاحكام الى احوال الأدلة وهو يدفع ما هنا فقد ذكره اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) وهو المعنى الاعم ، ينظر فان المعنى الاعم اعم من غير الثابت اشموله للمعنى الاخص اه ح مغربي



لكن قوله اذا لا يقيض للتصور يبطل كثيرا من قواعد المنطق ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا صهالا أو بنى عليه السلام كلامه هاهنا على تأويل السيد المحقق لما ذكره المنطقيون فانه تأول كلامهم حيث قال وما ذكره المنطقيون من نقائص أطراف القضايا فلي ان يعتبر نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا أو سلبيا ويسمون هذا تقييضا بمعنى السلب مجازا ثم أجاب عما ذكره السعد من لزوم شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة حيث قال فان قلت ماذا ذكره الشارح المحقق يقتضي كون التصورات بأسرها معلوما وهو باطل فان بعضا منها غير مطابق ثم أجاب بان التصورات لا توصف بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا شجعا من بعيد هو حجر مثلا وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان وادراكه له والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالصورة التصويرية مطابقة لذوي الصور سواء كانت موجودة أو معدومة وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لها انتهى (قوله) فيدخل فيه ، أي في غير الثابت وهو العلم بالمعنى الاعم (قوله) والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب الخ ، قال في شرح المواقف اطلاق العلم على هذه الادراكات كلها وتسميتها علما كما ذهب اليه الحكماء اصطلاح مخالف لاستعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق في شيء من استعمالها على الظان أو الشاك أو الوهم أو الجاهل جهلا مركبا أنه عالم كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لاحتمالية قال في (٥٤) المواقف ولا مشاحة أي لامضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل أن يصطلح

فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد الذي يمكن تغييره (١) والشك والوهم من التصديقات الظن والجهل المركب (٢) واعتقاد المقلد المصيب (وبمعنى) آخر (يشمله) أي غير الثابت (و) هو (بالاول) من معنييه وهو الاخص وقدم الاعم وان كان جزءا منه والجزء سابق على الكل لشهرته (قيل لا يحد) وهذا مختار الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والرازي والطوسي والجويني والغزالي وزاد الرازي (٣) بان ذهب الى ان التصورات كلها

على ما شاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى (قوله) واعتقاد المقلد المصيب ، واما الخطي فهو الجهل المركب (قوله) وبمعنى آخر ، من دينك المعنيين وهو الذي لا يقابل غير الثابت بل يشمله وهو العلم بالمعنى الاعم وسيأتي تعريفه (قوله) وان كان أي الاعم جزءا منه ، أي من الاخص كون الاعم جزءا من الاخص ظاهرا ، اذا عرف الاخص بانه الصورة الحاصلة من الشيء عبقريتها

(١) لا الثابت فانه داخل في العلم بالمعنى الاخص اه (٢) لا المفرد وهو انتفاء العلم بالمقصود بان لا يعلم أصلا ويسمي الجهل البسيط ، والمركب تصور المعلوم على خلاف ما هو عليه وذلك كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم ويسمي مركبا لانه يحصل باعتقاده جهلان جهل المعتقد بما في الواقع وجهله بانه جاهل بخلاف البسيط فليس فيه إلا كونه جاهلا اه فصول وجواشيها (٣) واستدل على امتناع الكسب في التصورات بان المطالب التصوري اما شعوره به مطلقا وطالبه تحصيل الحاصل وهو محال واما غير شعوره به مطلقا وهو المجهول المطلق ولا يمكن توجه النفس

جزما كما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب بزيادة قيد الحقيقة والجزم على تعريف الاعم فيحترز بالحقيقة عن الحاصل خطأ وبالجزم عن الحاصل مع الاصابة بغير جزم وأما على تعريف الاخص بما اختاره المؤلف فيما يأتي من أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن هي له فيكون الاعم جزءا منه انما يتم اذا صدق على الاعم جنس الاخص وهو الصفة المذكورة وامتاز الاخص بيساقي اقيود فينظر (قوله) شهرته ، دالة لقوله قدم على الاعم أي لشهرة الاخص في الاستعمال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف (قوله) وزاد الرازي الخ ، أي لم يقتصر على أن تصور العلم فقط لا يحد لانه ضروري بل ذهب الى ان التصورات كلها أي تصورات سائر الماهيات بديهية لا يجري فيها اكتساب أصلا وهو مدفوع بما ذكره المنطقيون من ان قسمة التصور الى الضروري والمكتسب بديهية لا يحتاج الى تجشم الاستدلال وذلك انا اذا راجعنا وجدانا وجدانا من التصورات ما هو حاصل بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وما هو

(قوله) ويوجب شمول التعريف أي تعريف ابن الحاجب حيث قال واضح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض اه (ح) (قوله) ثم أجاب بان التصورات ، اراد التصورات المفردة لا ما دخل في التصور من الفدرات التي لا اذن فيها اه ح ن (قوله) وسياتي تعريفه ، بانه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده اه منه (ح) (قوله) فينظر ، نعم يصدق فان الصفة قدرة مشتركة اه من انظار السيد عبد الله الوزير ح

حاصل بالنظر والفكر كمتصور حقيقة الملك والجن والعقل (قوله) فالجوني والغزالي لما يجبي ان شاء الله تعالى ، من الاستدلال على ذلك لمصر تحديده بناء منهما على انه ليس ضروريا كما ذكره الآخرون (قوله) بالكنه ، الكنه هو الحقيقة في اصطلاحهم فاضافة كنه الى الحقيقة في قولهم كنه الحقيقة للبيان (قوله) أي حاصل بلا نظر (٥٥) واكتساب فمر الضروري بما ذكر

لأنه هو المشهور في تفسير الضروري حيث وقع صفة للعلم كما فيها نحن فيه وكما في قولهم علم ضروري وأما حيث وقع صفة لمتعلق العلم وهو المعلوم كالوجود بان يقال وجود ضروري فيقال في تفسيره أي معلوم بالضرورة ولا يقال أي حاصل بلا نظر واكتساب وفي حواشي المختصر كلام على الغلط في تفسير الضروري الواقع صفة للعلم بما هو تفسير للضروري الواقع حقيقة للمعلوم وهو بسيط لا حاجة الى ايراده (قوله) وهذا علم خاص ، لمتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده كما هو المفروض والا لمتعلق بمعلوم عام يكون عاما خاصا أيضا نظر الى العلم المطلق (قوله) ذاتي للمقيد قال في شرح المختصر الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر عدمه في العقل لارتفع الذات كالكونية للسواد والجسمية للإنسان (قوله) قلنا الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم ، أي الجزئي ليس تصوره مبني هذا الجواب على الفرق بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره وكلام المستدل انما هو في العلم المطلق الذي هو جزء لهذا (قوله) بالكنه ، قيل معنى تصور الشيء بالكنه هو ان يكون متمثلا

بديهية لا يجري فيها اكتساب اصلا ثم اختلوا (١) في الوجه فالجوني والغزالي لما يجبي ان شاء الله تعالى والآخرون (لأنه) أي العلم (ضروري) تصور (٢) ماهيته بالكنه وذلك (لوجهين الاول ان علم كل احد بوجوده) أي بانه موجود (ضروري) أي حاصل بلا نظر واكتساب (وهذا علم خاص) لمتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده (فالعلم جزء منه) لأنه مطلق والمطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء) (٣) سابق على العلم بالكل) لتوقف حصول الكل على حصول جزئية ضرورة (والسابق على الضروري بالضرورة) أي بان يكون ضروريا (اولى) من المسبوق فالعلم المطلق ضروري (٤) وهو المطلوب (قلنا) جوابا عن هذا الوجه (الضروري حصول علم جزئي) متعلق (بوجوده) (٥) وحصول ذلك العلم لكل احد بلا نظر (ليس تصوره) أي العلم (ولا مستلزما) (٦) له أي لتصور

نحو المجهول المطلق قال ولا يقال يكون معلوما ومشهورا به من وجه دون وجه لأن الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فيعود النع مطلقا واجيب بان الوجه المجهول للمطلوب التصوري هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الذاتية الصادرة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الملك مثلا بانه شيء له حيوة وحركة وله وراء ذلك حقيقة مخصوصة فتطابق تلك الحقيقة الخصوصية اه من خطمولا نا ضياء الدين رحمة الله عليه (١) فهذا كلام القائلين بان العلم لا يحد وان اختلفوا الخ اه (٢) فاعل ضروري اه (٣) وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا يتاني كنه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال ويحجب عنه بان كونه العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبل هو نفس الحصول والذي هو معروض الضرورة فانه يتمتع ان يكون حاصل بالضرورة والاستدلال لتأنيهما اه عضد من باب الاخبار لان ضرورة تصورها او تصديقها لاتنافي كسببية التصديق يكون هذا التصور او التصديق ضروريا لتغاير على الضرورية والاكتساب اه سعد (٣) وهو الأعم وقوله سابق على العلم بالكل وهو الاخص وقوله لتوقف حصول الكل وهو الاخص على حصوله جزئية يعني الأعم اه (٤) والمراد بالعلم المطلق في عبارته عليه السلام هو العلم بالمعنى الاخص الذي هو بصدد الكلام عليه وعلم الانسان مثلا بنفسه جزء من جزئياته فافهم فانه ربما يسبق الى بعض الافهام ان المراد بالمطلق هو العلم بالمعنى الأعم الذي هو قسم العلم بالمعنى الاخص وليس كذلك لانه يتاني الكلام عليه اه (٥) أي وجود شخص ذلك العالم بوجود نفسه اه (٦) وذلك انه لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يبلغ تصوره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره شرطا لحصوله واذا كان كذلك جاز الانكسار فتغايرا فلا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الآخر كذلك هذا كلام المحقق العضد بانقله اه

في الذهن والتصور بالوجه لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه اه من حواشي شرح التجريد ح (قوله) حيث وقع صفة للعلم ، وفي شرح المختصر قال السعد قوله معلوم بالضرورة هذا التفسير للضروري انما يكون حيث يقع صفة لمتعلق العلم وأما حيث وقع صفة لاعم فلا يفهم منه سوى انه حاصل بلا نظر واكتساب اه ح (قوله) بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره ، لا بين حصول العلم المطلق وبين تصوره اه ح

العلم الجزئي حيث قال فالعلم جزء منه الخ فلا يتم الجواب بما ذكره المؤلف الا بضم مقدمة ذكرها في المواقف وشرحه للشرية حذفها المؤلف والشرية في حواشي شرح المختصر أجاب بالفرق بين حصول العلم المطلق وبين تصور ماهيته فاندفع به كلام المستدل من غير حاجة الى ضم تلك المقدمة وبيان المقام محتاج الى نقل الحواشي فنقول لفظ الشرية في حواشي شرح المختصر والجواب ان الضروري هو حصول ماهية العلم له في ضمن هذا الجزئي الحاصل له ضرورة وهو غير تصور ماهيته الذي هو المتنازع فيه وذلك لانه لا يلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله فان كثيراً من الملكات حاصلة للنفس وليس يتبع تصورها حصولها انتهى وهذا الجواب هو الملائم لقوله عليه السلام قيساً يأتي وأيضاً فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته فان الداعي لما تحته هو العلم المطلق لا العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك ظاهر ولفظ المواقف والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر وحصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم لتصوره اذ كثيراً ما تحصل لنا علوم جزئية بعلومات مخصوصة ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزماً له واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلاً فضلاً عن أن يكون تصوره ضرورياً انتهى ثم قال في شرح المواقف بعد هذا ويجوز أن يجاب عنه بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتياً لما تحته وكان شيء من أفراد متصوراً بالكنه يديه وما ممنوعان اذا عرفت هذا ظهر أمور منها ان المؤلف نقل ما ذكره عن المواقف الا أنه حذف ما هو مدار الشبهة وهو قوله (٥٦) واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق

العلم اذ كثيراً ما تحصل لنا علوم جزئية بعلومات مخصوصة ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في ابتداء تصورها الى توجه مستأنف اليها نجد ذلك من انفسنا ضرورة (وايضاً (١)) لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم

الخ اذ لا رسام لماهية العلم الجزئي في ذهن حتى يدعى ارتسام صورة العلم المطلق حينئذ ومنها أن ضمير غير تصوره وغير مستلزم لتصوره في عبارة المواقف عائد الى العلم الجزئي وهو مستقيم في عبارته وعوده في عبارة المؤلف عليه السلام اليه أيضاً كما هو مقتضى السياق ومقتضى قوله بعد ذلك اذ كثيراً الخ غير مستقيم الا مع ذكر المقدمة المحذوفة يظهر ذلك بآدنى تأمل ومنها ان قوله في شرح المواقف ويجوز

(١) قوله فانما يتم اي كونه ضرورياً لو كان العلم ذاتياً لما تحته من الاجزاء بان يكون هو جزءاً منها مقوما لها كالحیوان الذي هو جزء من منفراته التي هي الانسان والفرس وغيرهما ولا بد مع ذلك ان يكون تصور شيء من افراد العلم التي هي علم احدنا بوجوده او بحصول كذا ونحو ذلك بحقيقته وكنهه بديهي ضرورياً فاذا يلزم ان يكون العلم المطلق ضرورياً لكن الامر ان منوعان اما الاول فتوقفه على كون العلم معنى واحداً مشتركاً ذاتياً لما تحته من الافراد وانه غير مقطوع به لجواز ان يكون عرضاً عاماً لما تحته او خاصة لها كالمشي لما تحته من اجناس الحيوانات والضاحك لافراد

أن يجاب عنه الخ جواب غير مبني على تسليم ان الحصول هو التصور وذلك ان جواب المواقف لما كان مبنياً على بقي تصور العلم الجزئي حيث قال واذا لم يكن الجزئي متصوراً لزم الخ وكان مقتضاه انه لو تصور العلم الجزئي لزم تصور العلم المطلق وانه يتم بذلك استدلال المخالف وليس كذلك اجاب في شرحه بجواب لا يكون مقتضاه ذلك ولا ان الحصول هو التصور، حاصله ان استدلال المخالف ببداية حصول علم جزئي على بداية ماهو جزؤه وهو العلم المطلق لا يتم بمجرد تصور العلم الجزئي كما هو مقتضى ما في المواقف بل انما يتم اذا كان المطلق ذاتياً لحصول العلم الجزئي وكان شيء من أفراد العلم وهو ذلك الداعي فانه فرد من العلم المطلق متصوراً بالكنه بديهية فقوله متصوراً أي ذلك الفرد بالكنه بديهية يعني ليتصور العلم المطلق بديهية بتصور ذلك الفرد (قوله) ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم ، وذلك ان تصور الشيء وجوده في النفس وجوداً غير متأصل بمعنى ان يرسم في النفس مثال (وله) في ضمن هذا الجزئي، الظاهر ان المراد في ضمن حصول هذا الجزئي وقد افاده بوصفه بقوله الحاصل له ضرورة اه (قوله) ويجوز ان يجاب عنه الخ ، اقول بل هو مبني على تسليم ان الحصول هو التصور لكن بالوجه لا بالكنه كما يدل عليه سياق الجواب وكما يدل عليه ما نقله الفاضل الشلبي في حواشيه من الايراد على جواب المواقف حيث قيل سيجي في بحث العلم من الالاهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشيء غير العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب المشرح اه قلت وتسليم ان الحصول تصور بالوجه لا يضر اذ النزاع انما هو في تصور ماهيته بالكنه كما صرح في صدر هذا البحث من شرح المواقف وشرح الغاية فليتأمل اه سيدي المقاسم بن الحسين بن اسحق ح (قوله) واذا لم يكن الجزئي متصوراً لزم الخ ، عبارة شرح المواقف المقدمة فلا يلزم الخ اه (ح) (قوله) وليس كذلك ، اذ لا يتم الا بكونه ذاتياً الخ اه (ح) (قوله) وهو ذلك الداعي ، صوابه الجزئي وهو ظاهر اه (ح)



مطابق له وحصول العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجود امتصاص كالكرم والبخل والايان والكفر وهذا يوجب الاتصاف لا التصور  
والاول بالعكس فالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف بالفكر ولا يتصوره ذكره السعد في الحواشي ومثله في شرح المواقف  
(قوله) فانما يتم الخ، اي ماذكره من الاستدلال حيث قالوا والمطلق ذاتي للمقيد (قوله) لتوقفه، اي كونه ذاتيا لما تحته على كونه  
العلم معنى واحدا مشتركا الخ اذ لو كان العلم معاني متعددة كما في المشترك اللفظي لم يكن هناك علم مطلق مشترك بين جزئياته ولو كان  
عارضيا لم يلزم من تصور افراد العلم بالكنه تصور عارضها اصلا «واعلم» ان هذا التعليل اعني قوله لتوقفه الخ لم يذكره شارح المواقف  
في بحث العلم كما عرفت انما ذكره في بحث الوجود اذ الوجود هو الذي ذكر فيه الخلاف في كونه مشتركا لفظيا واما العلم فلم يذكر فيه  
هذا الخلاف والمؤلف نقل هذا التعليل من بحث الوجود الى بحث العلم وبيان ذلك انه ذكر في شرح المواقف اختلافهم في الوجود هل  
يحد اولا يحد فقيل لا يحد لانه بديهي من حيث ان الوجود المقيد كوجودي مثلا متصور بالبديهة والمطلق جزء من هذا المقيد وجزء  
المتصور بديهة بديهي ثم اجاب بان هذا يتم اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا ذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس  
هناك وجود مطلق حتى يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراد لم يلزم من تصور افراده تصور عارضها اصلا ثم ذكر اختلافهم  
في الوجود هل هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات او هو مشترك لفظي دال على معان متعددة كما في سائر الانفاظ المشتركة  
اشتراكا لفظيا ثم اورد من الكلام مالا يحتمله المقام ولو قال المؤلف ولو سلم فانما يتم لو كان العلم ذاتيا لما تحته وهو ليس بمجزوم  
به لتعمير الاطلاع على الذاتيات في اكثر الاشياء او لاختيار ما عليه المتكلمون ﴿٥٧﴾ من ان العلم امر اعتباري هو التعلق

بين العالم والمعلوم كما يأتي وهذا  
التعلق ليس بذاتي لكان اظهر  
(قوله) فانما يتم، اي ماذكره  
من كون السابق ضروريا (قوله)  
لو كان تصور شيء من افراد  
بالكنه بديهي، أي افراد العلم  
المطلق في العلوم الجزئية الخاصة  
الحاصلة بديهة كما هو المفروض وانما  
قال بالكنه بديهي ليم كونه ماهو

له) فانما يتم لو كان العلم ذاتيا لما تحته) وهو غير مسلم لتوقفه على كون العلم معنى واحدا  
مشتركا ذاتيا لما تحته وهو ليس بمجزوم به (١) (و) لو سلم كونه ذاتيا لما تحته فانما يتم لو  
(كان تصور شيء من افراد بالكنه بديهي) وهو غير مسلم ايضا لان التصديق بانه  
موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه

الانسان واما الثاني فلما مر من انه لا يلزم من كون حصول التصديق بانه موجود ضروريا ان  
يكون تصور ذلك العلم الجزئي الذي حصل به الاذعان والقبول لكنه ضروريا كما انه لا يلزم  
من ضرورة التصديق ان يكون تصور طرفيه بالكنه المحكوم به والمحكوم عليه ضروريا  
(١) لتعمير الاطلاع على الذاتيات في كثير من الاشياء لجواز كونه غير متحد او عرضا اه

ذاتي بديهي وهو تصور تلك العلوم الحاصلة فيحصل بتصورها بديهة تصور العلم المطلق بديهة (قوله) وهو غير مسلم  
ايضا لان التصديق اي حصول التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه اعني تصور ذلك التصديق بالكنه  
فانه بعض من تلك الافراد الجزئية بل يحصل هذا التصديق لمن لم يتصوره بالكنه قطعاً واذا لم يكن مستدعيا لتصور هذا البعض

(قوله) معنى واحداً مشتركاً الخ، قد ذكر في هذا التعليل كونه ذاتيا وفيه توقف الشيء على نفسه فلو قال مشتركا فيكون ذاتيا لمسلم  
من ذلك اه منه ح (قوله) في كونه مشتركا لفظيا، في المقاصد وشرحه في بحث العلم ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم يقال في الاصطلاح  
على معان منها ادراك العقل الخ كلامه وحينئذ لا يتم انه نقله ابن الامام من بحث الوجود الى بحث العلم فتدبر اه سيدي احمد بن محمد  
بن اسحق رحمه الله (قوله) واما العلم فلم يذكر فيه هذا الخلاف، لعل المؤلف عليه السلام بنى على ان العلم مشترك بين اليقين  
والظن لما ذكره فيما سياتي ان شاء الله في تعريف النظر بانه ملاحظة العقول حيث قال عدل عن المعلوم الى المعقول تحزراً عن استعمال  
المشترك وسياتي الكلام والله اعلم اه منه ح (قوله) امر اعتباري، الذي تحته من الجزئيات وهو متعلق العلم الخاص بالمعلوم الخاص  
امور اعتبارية ايضا فلا مانع من ان يكون ذاتيا لما تحته اه املا (ح) عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل (قوله) من افراد بالكنه،  
الكنه بالضم جوهر الشيء وغايته وقدره ووقته ووجهه اه قاموس (قوله) الحاصلة بديهة، ليس جميع الجزئيات حاصلة بديهة  
فينظر في قوله الحاصلة بديهة اه ح من خط شيخه يقال انما هو المفروض كما استدرك اه (قوله) وهو تصور تلك العلوم، الظاهر  
عوده الى ذاتي ولا يستقيم الا على جهة الاستخدام بان يراد بالذاتي المعنى الاخص وهو ما كان داخلا في قوام الذات ويعود الضمير للمعنى  
الاعم وهو ما يقال على غير العرض فيصدق على النوع فيستقيم المعنى والله اعلم اه املا ح من خط شيخه

من تلك الافراد بديهية لم يحصل تصور العلم المطلق بديهية وانما لم يقل المؤلف لا يستدعي تصور ذلك التصديق لان المقصود عدم استدعاء تصور اي فرد اما التصديق او تصور العلم بالمحكوم عليه او بالمحكوم به او بالنسبة اذ لو استدعي التصديق تصور أي فرد من هذه العلوم بديهية لم مراد المستدل من تصور العلم المطلق بديهية (قوله) كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه اي اطراف هذا التصديق وهي المحكوم عليه وبه والنسبة واذا لم يكن مستدعي لتصور احد هذه الاطراف بالكنه بل يكفي تصويره بوجه ما فبالاولى ان لا يكون مستدعي لتصور العلم باحد هذه الاطراف الذي هو فرد من افراد العلم المطلق بالكنه وينظر في زيادة قوله بعض افراد (٥٨) (قوله) وهما ممنوعان ، فيها نحن فيه اذ يحصل العلم بوجوده أي التصديق به ولا تتصور شيئاً

كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه بالكنه وهذا معنى قوله (وهما ممنوعان (١)) الوجه (الثاني) لو كن كسبياً فاما ان يعرف بنفسه او بغيره الاول بطلانه ضروري والثاني) بطلانه (نظري لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور (٢)) لتوقف

(١) قال في نظام الفصول في هذا ولو علم فاما يستلزم حصول الجزئي تصور المشترك بعد تحقق امرين احدهما بداهة تصور ذلك الجزئي لابداهة حصوله فقط وثانيهما كون العلم الذي هو جنسه ذاتياً له فتكون بداهة الاخص مستلزمة لبداهة الاعم وكل من الامرين ممنوع ، اما الاول فلما قررنا من ان حصول امر لا يستلزم تصور ماهيته فضلاً عن بداهة التصور ولما الثاني فلان معنى كون الشيء ذاتياً لشيء انه جزؤه لا كله والاما تعارياً وكونه جزؤه يستلزم تركيب ذاته منه ومن غيره وتركيب النوات انما يكون في العنصرية لافي البساطة فانها انما تعدد باعتبار جهة التعلق فان ارادة المعلوم انما تتميز عن العلم من جهة تعلقهما به تعلق محبة بحصوله كما ان العلم يتعلق به تعلق احاطة به والا فبما في انفسهما لا تمايزاً ومن ثمة حكموا بان البسائط انواع حقيقية غير اضافية اي لا تدرج تحت جنس واشترنا الي تحقيق ذلك في شرح التهذيب وذهب اهل البيت الي ان صفات الله ذاته وانما تعددت اسماءها لتعدد جهات تعلق الذات المقدسة وايضاً لو تركبت ذاته لم يكن تصورها ضروريا اذ كل مركب مكتسب ولا شيء من المكتسب بضروري ينتج لاشيء من المركب بضروري اذ لا معنى للضروري الا البسيط فكل ضروري بسيط ولا تنعكس كلية لجواز كسب البسيط بلوازم خارجة عن ذاته اه من نظام الفصول للعلامة الجلال رحمه الله (\*) لا يقال نحن لا تقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضاً بذلك انه عالم كذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضاً فيكون السابق على التصديق بالبديهي اولى ان يكون بديهي لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الي تصورهما بالكنه كما يحكم على جنس معين ومشاهد من بعد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نعلم بان الواجب تعالى اما نفس اولاً وان لم تعلم حقيقتهم بل باعتبار امر عام عارض لهما لكونه صانعاً للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلاً فاللازم مما ذكرتم تصور مطلق العلم بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه بل في تصوره بنفس الحقيقة اه المراد من المواقف وشرح الشريف عليه (٢) مثلاً جنس العلم وفصله لا يعلمان

من تلك العلوم فلو كان العلم ذاتياً لما تحته لم تحصل تلك العلوم بديهية الا وقد حصل تصور ماهو ذاتي لها بديهية واما المؤلف عليه السلام فانه بنى هذا الجواب على تسليم كون الحصول هو التصور فان اراد بالحصول حصول العلم المطلق لم يلائم قوله فيها سبق قلنا الضروري حصول علم جزئي الخ وان اراد بالحصول حصول العلم الجزئي لم يلائم قوله لو كان العلم ذاتياً لما تحته الا مع ضم تلك المقدسة التي أغفلها ولم يحتج الي قوله لو كان شيء من افراده متصوراً بالكنه اذ حصول علم كل أحد بوجوده بديهي قطعاً فبعد تسليم أن هذا الحصول هو التصور ثبت تصور فرد من افراد العلم بديهية فتأمل والله أعلم (قوله) الاول بطلانه ضروري ، لانه تعريف الشيء بنفسه (قوله) لان غيره ، اي غير العلم كالجنس والفصل مثلاً الماخوذ في تعريف العلم (قوله)

انما يعلم به ، اي بالعلم (قوله) فلو علم ، اي العلم بغيره وهو جنسه وفصله (قوله) لزم الدور ، قال في شرح المختصر لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري انتهى فيندفع بما ذكره ما يقال لا يلزم من امتناع كونه كسبياً ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بالكنه متمم

(قوله) فبالاولى ان لا يكون الخ ، استفيدت الاولوية من جملة مقياس عليه حيث قال كما لا يستدعي الخ اه منه (ح) (قوله) وينظر في زيادة الخ ، يقال المقصود منه البالغة لانه اذا كان الطرف مركباً تركيباً اضافياً او غيره ولم يستلزم اتصديق تصور بعض افراد اطرافه فبالاولى لا يستدعي تصور الطرف فتأمل اه املاح عن خط شيخه

(قوله) إذا يعلم بحصول علم جزئي متعلق به أي بالغير قال المحقق الشريف العبارة المحررة أن يقال تصوره موقوف على تصور غيره وهو علم جزئي متعلق به انتهى (قوله) فإن الجمهور أي الجمهور من الناس (قوله) لأن اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم المحدود على حصول علم جزئي بذلك الغير وهو العلم بالجنس والفصل المذكورين في حد العلم مثلاً أعني صفة يتجلى الخ كما سيأتي وحصوله أي هذا العلم الجزئي (قوله) يستلزم حصول حقيقة العلم ، عبارة المحقق الشريف يتوقف على حصول الخ (قوله) ضرورة توقف حصول الكل وهو العلم بالجنس والفصل على حصول أجزاءه ومن أجزاء حقيقة العلم فيتوقف تصور حقيقته أي العلم على حصولها أي تلك الحقيقة في ضمن بعض جزئياتها وهو العلم بالجنس والفصل وحصولها أي الحقيقة لا يتوقف على تصورها لما عرفت من أن الجمهور يعلمون أشياء ولا يتصورون حقيقة العلم (قوله) وهذا التقرير أي تقرير المؤلف لاستدلال المخالف بقوله وحصوله يستلزم ﴿٥٩﴾ حصول حقيقة العلم في ضمنه الخ

الكلام (قوله) بناء على أن حصول الشيء وهو العلم المطلق بهوية العينية أي الشخصية أعني حصوله في ضمن العلم المتعلق بالجنس والفصل مثلاً يستلزم حصول أجزاء العقلية التي هي نفس ارتسام مثال العلم وصورته في النفس إذ لو لم يكن التقرير مبنياً على ذلك لم يحتاج المؤلف إلى التعرض لقوله وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم ولا إلى دفعه بقوله وحصولها لا يتوقف على تصورها لأن المحوج إلى ذلك هو التنبية على منشأ توهم لزوم الدور وهو القول بذلك الاستلزام ولولا ذلك لم الجواب وانحلت الشبهة بأن يقال غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق بالغير وحصوله لا يتوقف على تصور حقيقة العلم لأن الجمهور الخ ولذا قال السيد المحقق

معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (قلنا) جواباً عنه (غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق (أ) به (لا بتصور حقيقة العلم) فإن الجمهور يعلمون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي يريد علمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) لأن اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل (ب) على حصول أجزاءه فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وحصولها لا يتوقف على تصورها (ج) فلا دور ، وهذا التقرير بناء على أن حصول

إلى آخر ما في شرح الشيخ للفصول اه (أ) قوله متعلق به أي بالغير وقوله لا بتصور حقيقة العلم أي المطلق وقوله فإن الجمهور يعني من العقلاء وقوله والذي يريد علمه أي لطالب أن يحصل على ذلك التقدير وقوله تصور حقيقة العلم يعني لا حصول جزء منه وقوله فلا دور يعني للاختلاف اه من شرح المواقف وغيرها (ب) الذي هو العلم الجزئي المتعلق بالغير لأنه مركب من حصول العلم المطلق وتعلق بالغير (ج) قوله لا يتوقف على تصورها أي لأن الحصول غير التصور اه (\*) وحاصل حل الشبهتين اتفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لأن منشأها عدم اتفرق بينهما في الشبهة الأولى بخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ذهنه قائمة بالنفس أيضاً وهذا معنى كون الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية بخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصول متعلق بالغير ولا شك أنه متوقف على حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر إذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما أن يرسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وليس تصورهما مستلزماً له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها والثاني أن يرسم فيها بمثلها وصورتها وهذا هو تصورهما لا حصولهما على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها أضاحت الشبهتان بالسكينة اه من شرح المواقف للسيد

(قوله) علم جزئي متعلق به ، هنا فائدة ذكرها في حاشية شرح المختصر

قال العلم الجزئي المتعلق بالغير هو تصور ذلك الغير بعينه اه وإذا كان كذلك حصل تصور العلم المطلق بتصور الغير وحينئذ فقول المؤلف عليه السلام إنما يعلم بحصول علم جزئي لاخبار عليه اذ حصول العلم الجزئي هو نفس تصور ذلك الغير وكان في قول السيد المحقق العبارة المحررة إشارة إلى أن تصور الغير هو المراد من حصول العلم بالغير فتأمل اه من ح مع زيادة يسير (قوله) أي تقرير المؤلف لاستدلال المخالف ، تحقق هذا اه من قوله ، لعل وجهه أنه كان الظاهر أن يقول المحشى رد استدلال المخالف كما ذلك ظاهر من صريح كلام الأصل المحشى عليه ، والله اعلم اه عن خط سيدي احمد بن زيد ، في بعض الحواشي أي تقرير احتجاجهم بالرد عليه ، وهو أولي كما يظهر بالتأمل لا كما ذكر المحشى الأول فكتبه اه ح قال من خط شيخه عافاه الله (قوله) بهويته ، أعلم أنما به الشيء هو هو يسمى باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية اه من شرح العقائد (قوله) التي هي نفس ارتسام ، كان الظاهر أن يقول التي بها ارتسام مثال العلم الخ والله اعلم اه (ح) عن خط شيخه



في حواشي شرح المختصر بعد ان اجاب بما ذكرنا وبهذا القدر من الجواب انكشف الحال واندفعت الاشكال قال وانما زيد في الجواب بيان ما توقف عليه غير العلم تنبيها على (٦٠) منشأ توهم الدور فانه يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق بذلك الغير وعلى

الشيء بهويته العينية يستلزم (١) حصول اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه فيكون اندفاع الدور اظهر (٢) (وقيل) لا يحد لا لكونه ضروريا بل (لغير تحديده (٣)) وهذا رأى الجويني والغزالي الموعود به سابقا قالوا (وانما يعرف) اى العلم على صيغة المجهول من المعرفة (بالقسمة او المثال) اى يتميز بهما عما يلتبس به من الاعتقادات (٤) اما القسمة فكان يقال الاعتقاد اما جازم اولا (٥) والجازم اما مطابق اولا والمطابق اما ثابت اولا فقد خرج (٦) عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلتبس به من الاعتقادات التى هي الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين وهو بهذا المعنى اخص منه بالمعنيين السابقين (٧) واما المثال فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة (٨) (قلنا) القسمة والمثال (ان افاد تمييزا) لماهية العلم عما عداها (صلاح معرفة (٩)) وحادا لها اذ لا يريد بتحديد ما هنا سوى تعريفها (والا لم تحصل بهما معرفة) لا متناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه كذا قرر الكلام في هذا المقام « واعلم » ان الغزالي صرح في المستصفي بانه

السند قدس سره (١) على رأى الحكماء في وجود الكلي الطبيعي في ضمن اشخاصه والحق خلافه اه (٢) لان العلم الجزئي لم يقتض به حصول الكلي المطلوب تصوره اه (٣) عمر الامر عمرا مثل قرب قربا وعسارة بالفتح فهو عمر اى صعب شديد وعمر الامر عمرا من باب تعب تعباً اه مصباح (\*) في المواقف وربما نصر بالذليل الثانى اه وانما قال ربما لان البصرة تخيلية لا ترى انه ان تم دل على امتناع التخصيد دون عمره وان لم يتم لم يدل على شيء اه ح مواقف (\*) يعنى بالكنه اه شيخ لطف الله وفي القصول لبقاء جنسه وقضاه اه (٤) اذ لا خفاء لتمييزه عن الارادة والقدرة وسائر الصفات النفسية وانما التباسه بالاعتقادات والله اعلم اه (٥) وغير الجازم ليس علما بل هو الظن والشك والوهم اه عضد (٦) اى حصل وقوله التى هي الظن تميز عنه بالجازم وقوله والجهل المركب تميز عنه بالمطابقة وقوله واعتقاد المقلد تميز عنه بالثابت اه (٧) وهما كونه بمعنى يتقابل غير الثابت والمعنى الاخر هو الذى يشملهما ووجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاول هو انه بذلك المعنى يشمل التصور الذى لا يمكن تغييره ولا يشمل بهذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما سيأتى عن قريب واما وجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاخر فهو ظاهر اذ هو اخص من المعنى الاعم والله اعلم اه (ح) عضد (٨) او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين اه شرح مواقف (٩) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تمييزا صلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو افادنا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة والام يجهله احد وبهذا يظهر جواز كون الشيء طريقا الى معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لا انتفاء شرايطه وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه واذ ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وانما المثال الى التعريف الرسمي ليس شيء منهما على اطلاقه اه شلبي في حاشية شرح المواقف وقد ذكر العضد في شرح المختصر معنى هذا الكلام واغفله في المواقف هو والشارح والله اعلم واحكم وصلى الله على سيدنا محمد واله

بحصول ماهية العلم في ضمنه فكانه لم يفرق بين حصوله وتصوره انتهى وبما ذكرنا يعرف كون اندفاع الدور على ما هو الحق اظهر اذ لا يحتاج مع البناء عليه الى قوله وحصوله يستلزم النسخ كما احتجج اليه مع البناء على غيره والله اعلم (قوله) والحق خلافه والا لزم فيمن حصل له العلم بهويته بان وجد فيه وجودا متصلا ان تحصل في ذهنه اجزائه العقلية متميزة بعضها عن بعض فيتصوره وليس كذلك قال في شرح المواقف بين الجنس والفصل تمايز في الحصول الشخصي بان يكون للجنس وجود ولا فصل وجود بل هما متحدان بحسب الخارج (قوله) كما قرر في موضعه وقد عرفت ذلك من المنقول عن شرح المواقف من ان علم تميز الاجزاء العقلية في الحصول الشخصي انما يتميز في العقل قلوا استلزم حصول الشيء بالهوية حصول اجزائه العقلية لتمييز الاجزاء في الهوية وليس كذلك قتأمل والله اعلم (قوله) من المعرفة فيكون بتخفيف الرأى في يعرف لا من التعريف والا لكاف بتشديد ما (قوله) اما جازم اولا لوقال وغير الجازم ليس علما بل هو الظن والشك والوهم لكان أولى ولهذا قال المؤلف في بيان قريباً من الاعتقادات التى هي الظن النسخ (قوله) وهو العلم بمعنى اليقين ، أي ذلك الاعتقاد الجازم النسخ (قوله) اخص

منه بالمعنيين السابقين وهما كونه بمعنى يقابل غير الثابت وكونه بمعنى اخر يشملهما ووجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاول ان المعنى الاول يشمل التصور الذى لا يمكن تمييزه بخلاف هذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما يأتى واما وجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاخر وهو العلم بالمعنى الاعم فظاهر

(قوله) ثم قال لكننا نقدر، الى قوله هذا تلخيص كلامه لعل هذه نسخة بدل عن قوله وذكر أي الغزالي التقسيم والمثال الى قوله يفهمك حقيقته (قوله) فظهر انه انما اراد الى قوله لا مطلق التعريف، أي ما يميز امتيازه عن غيره (قوله) جار في غير العلم كما اعترف به، أي الغزالي حيث قال لتعسره في أكثر الاشياء فليس عسر التحديد الحقيقي يختص بالعلم بل يجري في غيره لصعوبة الامتياز بين الذاتيات والعرضيات ذكره الشريف فلاطلاع على ذات الماهية لما كان في غاية الصعوبة نظروا في آثارها الفايضة عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية وسموا المستنبعات العامة أجناساً وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها اعراضاً عامة والمستنبعات الخاصة فصولاً وتوابعها خواص وعرفوا بتلك المستنبعات (قوله) إدراك يتجلى به المدرك، التجلي في حق الله تعالى غير لائق فلو قيل ادراك ظاهر لمدرك من مدرك الخ

(قوله) فلاطلاع على ذات الماهية الخ، فانهم لما نظروا في ذات الانسان وجدوها مستتبعة للحيوانية والناطقة وهما السميان بالاثار الفايضة على الذات اي اللاحقة لها ونظروا ثانيا في هذه الاثار فوجدوا منها ماهو عام وما هو خاص قسموا ما كان عاما جنسا وما كان خاصا فصلا ثم وجدوا هذه الاثار مستتبعة لتوابع عامة وخاصة

يعسر تحديد العلم بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتين لتعسره في أكثر الاشياء بل أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال لكننا نقدر على شرح العلم بتقسيم او مثال اما التقسيم فهو ان يميزه عما يلتبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل بالطائفة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتميز (١) يكاد ان يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه، واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيهه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة البصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صورة العقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد (٢) للمرآة وغير زنها التي بها تنبأ القبول الصور أعني العقل بمنزلة صقالة المرآة واستدارتها وحصول الصور في مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا تلخيص كلامه في المستصفي وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال ان التقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما اراد تسر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضا كما اعترف به (وقيل) بل (يحد) لانه نظري ولا يعسر حده (فهو) معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضها ولها (اعتقاد جازم مطابق ثابت) الاعتقاد كالجنس (٣) شامل لجميع انواع التصديقات ويخرج بالفصل الاول الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المقلد المصيب (٤) الحاصل بلا برهان (و) هذا الحد (ليس) بجامع لخروج علم الله تعالى (٥) عنه فان الاعتقاد يختص بالعلم الحادث (و) لخروج (التصور) عنه لعدم اندراجها في الاعتقاد ايضا مع انه علم تقول علمت حقيقة الانسان ومعنى المثلث (والاولى) في تحديده ان يقال (ادراك يتجلى به المدرك) بفتح الراء (للمدرك) بكسرها الادراك جنس شامل للتصورات

(١) في نسخة والتميز لك ان ترسم وكتب عليه في المضديكاد يرتسم اه (٢) في حاشية السعد حديدة اه (٣) لاجنس حقيقة لخروج علم الله عنه والتصور مع كونها علمين والجنس شامل لافراد ماهو جنس له (٤) قال المحقق عبد الحكيم في حاشيته على حاشية الخياي ويخرج اعتقاد المقلد المصيب لعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان تزول بتقليد اخر اه (٥) وقد اجيب عنه بان القصد الى تحديد العلم المكتسب فلا ضير في خروج علم الله تعالى لكنه يبقى الاعتراض عليه بالتصور فلا يكون هذا الجواب دافعا للاشكال بكاله فالصواب ان يجعل هذا جوابا عما اورده على الحد الثاني اعني قوله ادراك يتجلى به الخ لانه اورده عليه المحشي ان التجلي في حق الله تعالى غير لائق ولو قيل ادراك ظاهر مدرك من مدرك الخ لكان اولي اه كلام المحشي

قسموا ما كان عاماً عرضاً ماهاً وما كان خاصاً خاصة كالمشي والضحك فان المشي تابع للحيوانية والضحك تابع للناطقة اه (ح)

لكن أولي وينظر هل الظهور يفيد ما أفاده الانكشاف التام ليكون مانعاً أم لا (قوله) وليست أي ادراك الحواس من العلم على ما هو الحق  
إشارة إلى ما ذكره المؤلف عن أبي الحسن الأشعري من أن ادراك الحواس الظاهرة عنده علم يتعلقاتها فالادراك

بالسامعة علم بالمسموعات وقس باقية من الباصرة واللامسة والذائقة والشماسة وقد خالف الجمهور من التكمين قالوا فانا اذا علمنا شيئاً كاللون مثلاً علمنا تماماً ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقاً ضرورياً ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة ولو كان الابصار علماً بالمبصرات لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها واجيب بأن هذا الفرق لا يمنع كون ادراك الحواس علماً مخالفاً لساير العلوم المستندة إلى غير الحواس فيكون العلم حقيقة نوعية متناولة لأفراد متخالفة بالهويات وأيضاً فالتما يصح استدلال الجمهور لو أمكن العلم بتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس لستم قوهم فانا اذا علمنا شيئاً إلى آخره وهو باطل لأن الحس

(قوله) وينظر هل الظهور يفيد الخ لا يفيد لأنه من حيث الأفادة مشترك بين معنيين اصطلاحيين ولغوي كما سيأتي في بحث الظاهر والمأول اه سيدي عبد الله الوزير (قوله) وليست، لعل التانيث في ليست باعتبار اكتساء الادراك له من المضاف اليه اه سيدي احمد (ح) (قوله) عن أبي الحسن الأشعري، وقد قيل عن الأشعري أنه رجع عن هذا القول لأن البهائم احساساً أي ادراكاً بالحواس وليست من أولي العلم عرفاً ولا لغة وجعل احساس العقل علمادون احساس البهائم محض

والتصديقات والتجلى الانكشاف (١) التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول الوجود والمعدوم ممكنه ومسحيله والمفرد والمركب والكلّي والجزئي ويخرج عنه ممكن (٢) الزوال من تصور أو تصديق سواء كان مطابقاً أو غير مطابق إلا أنه يرد (٣) ادراك الحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ما هو الحق فلا يطردو ما الأشعري

(١) قال العلامة الشلبي في حواشي شرح المواقف ما معناه فان قلت التجلي هو الانكشاف مطلقاً فالتقييد بالتام عناية في التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على التبادر واجب نعم والمراد من التام مالا دغدغة (٢) فيه لا حالاً ولا مالا فلا يرد التقليد والجهل المركب اذ عدمها فيهما إنما هو حالاً فقط ان قلت فيما يعلم انتفاء الدغدغة مالا قلت يعلم منه عدم احتمال التقيض بوجه من الوجوه اه معنا كلامه (٣) في القاموس ما لفظه دغدغه بكلمة طعن عليه والدغدغة الزغزغة في معانيها الخ اه (\*) انما قيد التجلي بهذا ليخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب كما صرح بذلك في شرح المواقف وفيه انه ان خرج به ما ذكر فانه يخرج به بعض التصورات ايضاً مع تصريحهم بدخولها في الحدود وذلك كتصور الانسان بوجه الضاحك او بعنوان الناطق مثلاً فان ذلك ليس انكشافاً تاماً له كتصوره بالحيوان الناطق اذ يجب ان يراد بالتام مالا اتم منه كما يفيد قوله الذي لا اشتباه فيه وكما يقتضيه اخراج ما ذكره لم يخرج ما ذكره، وقد يوجه ذلك على رأي من قال ان تصور الشيء بالوجه ليس تصور ذلك الشيء حقيقة لكن المرتسم صورة مطابقة للنفس الوجه لا للشيء، مثلاً اذا تصورنا الانسان بوجه الضاحك فلا شك ان المرتسم فينا صورة مطابقة لماهية مفهوم الضاحك لكن له نسبة إلى الانسان فيقال انه تصور له مجازاً كما يقال لجالس السفينة متحرك وقد حقق هذا الرأي بعض المتأخرين لحرره عن الله عنه كما وجدت وقيل ان كلام الرئيس يفيد اه (٢) كالظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضاً لانه في الحقيقة عقدة على القاب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تتجلى به العقدة اه شريف من شرح المواقف (\*) اعلم ان خروج الجهل المركب والتقليد مبني في هذا الكتاب وفي غيره من كتب المحققين على ان كلا منهما ممكن الزوال بخلاف اليقين الذي هو العلم بالمعنى الاخص فانه ليس بممكن وفيه بحث ذكره القاضى الدواني في حواشيه على الحواشي الشريفة على الشرح المضدى وهو ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا شك ان زوالهما ممكن بالذات وزوال اليقين ايضاً كذلك اذ ليس شيء منهما واجباً بالذات ولا متمتعاً بالذات وان اريد امكان اتصاف الموضوع بالمحمول بشرط الوجود وهو معنى القضية الممكنة التي يعتبرها المنطقيون في مقابلة الضرورية المطلقة التي مضمونها ضرورة ثبوت المحمول الموضوع بشرط وجوده فلا يظهر ان التقليد والجهل ضروريان لشيء من النفوس بهذا المعنى كيف والاستعدادات متفاوتة جداً ومن الجائز عقلاً رسوخ التقليد والجهل المركب في بعض النفوس ولو في بعض العقائد بحيث يتمتع زوالها عنه بل ذكر الشيخ الرئيس في بعض المواد من الاشارات ان الذي يقتضى خلواً هو الجهل المركب وهذا شعر بعدم الزوال المراد اه ملخصاً من كلام طويل اه (٣) أي على هذا الحد ادراك الحواس الظاهرة وهي خمس والباطنة ايضاً خمس وقد جمعها من قال مبتدئاً بالحواس الباطنة

خيال ثم وهم ثم فكر \* وذكر ثم حفظ فهي خمس  
وسمع ثم ابصار وشم \* وذوق ثم خاسه سن اس

اصطلاح اه ح (قوله) فالادراك بالسامعة علم بالمسموعات، وهو رأى البغدادية من المعتزلة واختاره المولى ص بالله في الاساس اه ح



لا يتعلق إلا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل إلى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس لا يقال نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثلاً  
لونا جزئياً مخصوصاً علماً تاماً ثم ندركه بالبصر فنجد تماؤناً ضرورياً فقد صح إمكان العلم بتعلق الإدراك بطريق آخر غير الحس لأننا نقول  
هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يمتنع على ذي مسكة  
(قوله) لأن المراد بالمعنى ما يقابل العين، يعني ليس المراد بالمعنى الصورة الذهنية الكلية لأنه محل بانعكاس الحد إذ يخرج العلم  
بالجزئيات بل المراد بالمعنى الصورة الذهنية كلية كانت أو جزئية قلنا قال المؤلف فيشمل الكلي والجزئي (قوله) أي ما يدرك  
بأحدى الحواس الخمس، تفسير للعين لا للمعنى (قوله) الإدراك مجاز، أي المذكور في تعريف العلم (قوله) اجيب بأشهره،  
أي اشتهار هذا المجاز أي اشتهار التجوز بالإدراك في المعنى الأعم يعني (٦٣) أنه مجاز مشهور في العلم بالمعنى

الأعم الذي هو جنس للعلم بالمعنى  
الأخص وقد توهم بعض الناظرين  
أن الضمير في اشتهاره للعلم الأعم  
واعترض على المؤلف بأن الأشهر  
استعمال العلم في المعنى الأخص كما  
سبق وهو مدفوع بما ذكرنا  
(قوله) ينكشف بها لمن هي له،  
أشار بتقديم هذا إلى أنه متعلق  
بالتجلي أي يتجلى لمن تلك الصفة  
ثابتة له مامن شأنه أن يذكر  
(قوله) مامن شأنه أن يذكر،  
فسره بهذا لأنه لو أراد المذكور  
بالفعل لورد أن المذكور بالفعل  
لا يصح إيقاع التجلي عليه إذ قد  
حصل له التجلي (قوله) انكشافاً  
تاماً، أخذه المؤلف من معنى التجلي  
لما عرفت أنه الانكشاف التام (قوله)  
وهو، أي هذا التعريف فيما يتناوله  
من أفراد المعرفة (قوله) ويخرج  
عنه، أي فيما يخرج عن هذا التعريف  
(قوله) كالذي قبله، أي كالتعريف  
الذي قبله وهو ادراك يتجلى به الخ  
(قوله) أي يتجلى به المذكور من

فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم (١) فيطرده عنده فإن أريد إخراج زيد في الحد لفظ  
المعنى فيقال ادراك يتجلى به المعنى المدرك للمدرك فيطرده (٢) حيث أن المراد بالمعنى ما يقابل  
العين أي ما يدرك بأحدى الحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي (٣) فإن قيل  
الإدراك (٣) مجاز عن العلم لأن معناه الحقيقي الحقوق والوصول والمجاز مهجور في التعريفات  
اجيب بأشهره (٤) فإن قيل يلزم حيث أنه تعريف الشيء بنفسه لأن المعنى المجازي هو  
العلم اجيب بأشهره في المعنى الأعم (٥) الذي هو جنس للأخص المعروف (أو) يقال (صفة)  
يتجلى (٥) بها المذكور لمن هي له ومعناه (٦) أنه صفة ينكشف بها لمن هي له مامن شأنه  
أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه وهو فيما يتناوله (٧) ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد  
على طرده ادراك الحواس الظاهرة لأنه يتبادر أن المذكورية مدخل فيه أي يتجلى  
به المذكور من حيث هو مذكور وانكشف الأعيان من هذه الحيثية

(١) فالسمع عنده نفس العلم بالسمع والبصر نفس العلم بالبصر وذهب سائر المتكلمين إلى  
أنهما صفتان زائدتان (٢) قوله فيطرده أي الحد وقوله فإن أريد إخراج أي ادراك الحواس (٣)  
(٣) قوله فإن قيل الإدراك يعني المذكور في حد العلم وقوله واجيب بأشهره يعني فيلحق  
بالحقائق فيجوز أن يقع في التعريفات (٤) قوله في المعنى الأعم يعني الإدراك وقوله الذي هو  
جنس للأخص المعروف يعني فيصح أن يحمد الأخص بالأعم لجلالة (٥) قال السيد السند في  
شرح المواقف بعد سرد جميع التعاريف له واحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو  
أنه صفة الخ وقال بعض محبيه أن قائله الشيخ أبو منصور هو الله أعلم (\*) وهذا حد  
الشريف إلا أنه عدل عن قوله لمن قام به إلى قوله لمن هي له لأنها أبعد عن الإيهام وهذا  
الحد لا يستقيم على أصول البهشية أي وينظر هل الظهور يفيد ما أفاده الانكشاف التام  
ليكون ما نأمله (٦) قوله ومعناه أي هذا الحد أنه يعني العلم (٧) قوله وهو فيما  
يتناوله الضمير مبتداً ويخرج معطوف على يتناوله كالذي قبله الخبر اهـ

حيث هو مذكور، هذه الحيثية فهمت من تعليق التجلي عن الوصف المناسب وهو المذكور المشعر بالغلبة وإذا كان التجلي من هذه

(قوله) ما يقابل العين، وفيه أن مدرك الحواس ليس إلا المعاني كما صرح به أرباب المعاني فكيف يخرج مدرك الحواس بالتقييد بالمعنى  
وجوابه أن التقييد بالمعنى بمعنى أن المدرك المعنى لا من حيث أنه من أعراض العين بل من حيث ذات المعنى وإدراك الحواس من حيث  
ادراكها للأعيان من حيث ما عليها من الأعراض كاللون والريح واللين ونحو ذلك ولذلك سميت المدركات محسوسات والمدركات حواس اهـ  
من انظار سيدنا العلامة حسن بن محمد المغربي رحمه الله (قوله) لأنه محل بانعكاس الحد، عبارة السعد قوله في الأمور المنوية

الحقيقية أعنى من حيث المذكورية بالقلب أو اللسان لامن حيث المشاهدة ظهر معنى قوله عليه السلام وانكشف الاعيان من هذه الحيشية أي المذكورية والحضور القلبي أو الخيالي بعد غيبة المشاهدات عن الحواس قال في المراجعة ويعبر عنه بالعقل (قوله) انكشف المعاني ، أي كاتشف المعاني وقوله اذلا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية أي من حيث أنها خارجية لامن حيث كونها مذكورة وقوله سوى الحواس الظاهرة كالمشاهدة في المشاهدات مثلاً لا الذكر القلبي أو اللساني ولهذا قال المؤلف سواء كان المذكور مأخوذاً من الذكر بالضم وهو فعل القلب كقول العلماء وليمكن هذا البحث على ذكر منك أي بذكر قلبي أو حضور في الخيال (وقوله) أو الذكر ، بالكسر ، وهو فعل اللسان وانما امر بالتأمل لدقة هذا الفرق (قوله) يعني ان الخلاف في تحديده كالتخلاف فيه بالمعنى الاخص ، اما صاحب المواقف فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم حيث قال المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه أي في العلم المطلق ثلاثة الاول انه ضروري الى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام من الاقوال وما فعله المؤلف عليه السلام من ذكر الخلاف في الاخص ثم في الاعم لا يخالفه في المعنى (قوله) الصورة الحاصلة من الشيء في العقل ، سيأتي قريباً ان العلم من مقولة الكيف لانه صفة للعالم فهو نفس الصورة فلذا عدل عن تعريف بعضهم بان العلم حصول الصورة لان الحصول من مقولة الاضافة والحصول ليس صفة للعالم وسيأتي فائدة زيادة قوله أو عنده أي عند العقل وهو دخول الجزئيات المادية فانها ليست في العقل بل عنده لكونها في آلات النفس وقواها ﴿٦٤﴾ (قوله) بديهية ، أي ضرورة (قوله) واتفاقاً ، أي بين من يقول بان العلم نفس

الصورة أو قبولها أو اضافة مخصوصة

انكشف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب أو الذكر وهو فعل اللسان فتأمل (و) العلم (بالتاني) أي المعنى الاعم (كذلك) يعني ان الخلاف في تحديده كالتخلاف فيه بالمعنى الاخص وهو بهذا المعنى اذا اريد تعريفه (الصورة الحاصلة (١) من الشيء في العقل أو عنده) اعلم ان العلم ليس حاصل قبل حصول (٢) الصورة في الذهن بديهية واتفاقاً وحاصل عنده بديهية (١) قوله الصورة الحاصلة من الشيء والمراد من الصورة المثال وقوله ارعده يعني مجاور آله اهـ (٢) قوله قبل حصول الصورة يعني ارتسامها وقوله بديهية واتفاقاً يعني يعلم ذلك بديهية أي ضرورة وهو متفق عليه وقوله وحاصل عنده أي عند حصول الصورة اهـ

أي الصور الذهنية كليات كانت أو جزئيات تغاير الامور العينية وتقييدها بالكليات ليس يستقيم لما ذكره في المواقف من انه غل بطارد الحد أي انعكاسه لانه طرد المحد في جميع افراد المحدود

على ما هو المعنى اللغوي اذ يخرج العلم بالجزئيات اهـ عن خط شيخة الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) لدقة هذا الفرق ، أي افرق في الاعيان من حيث الذكر ومن حيث الوجود الخارجي فتأمل اهـ عن خط شيخة (قوله) فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم ، وقد ذكر صاحب المواصل عن بعض المحققين ان الخلاف ليس الا في المعنى الاخص قال وهو الذي ينطبق عليه استدلال من يقول بان ضروري بل لا يتشكى الا عليه كما ان من قال بعسر تحديده لا ينظر الا اليه فالتقسيم الذي يميزه عن غيره صريح في انه المراد اهـ منه لفظاً ح (قوله) ثم في الاعم لا يخالفه ، أي ما ذكره صاحب المواقف اهـ (قوله) ان العلم من مقولة الكيف ، واعلم انه قد وقع الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين في تعريف العلم فالتقدمون يقولون ان العلم من مقولة الاضافة فتعريفه عندهم حصول صورة الشيء في العقل والمتأخرون يقولون هو من مقولة الكيف فتعريفه عندهم هو صورة حاصلة من الشيء عند العقل وهذا الثاني اوضح لانه يرد على المتقدمين ثلاثة وجوه الاول ان الاضافة تقتضي النسبة بين المضاف والمضاف اليه كقولك غلام زيد فقد نسبت الغلام الى زيد فلي هذا لا بد من النسبة بين العالم والمعلوم وقد يتقضى ذلك اي بان لا تكون مطابقة بين العالم والمعلوم كقولك راينا سبجاً من بعيد فظنناه فارساً أو غير ذلك فتبين غيره فهاهنا لم تحصل المطابقة فاذا علمت بذلك فالعلم لا يقتضي المطابقة بين العالم والمعلوم فتبين بهذا فساد تعريف المتقدمين المبني على ان العلم من مقولة الاضافة من حيث النسبة كما مر الثاني انهم قالوا ان العلم حصول صورة الشيء في العقل والمراد هنا ليس هو نفس الحصول الذي هو المصدر وانما هو الصورة الحاصلة الثالث انهم قالوا في العقل والعقل محله القاب فيفهم من اطلاقهم ان العلم محله القاب فقط وليس كذلك بل العلم قد يكون في القلب وقد يكون في الفضلات كالسمع والبصر والشم والذوق وغير ذلك فقد يعلم الانسان بهذه الحواس وبيعضها وبهذين الآخرين تبين فساد تعريف المتقدمين من حيث اللفظ والمعنى ويحاج عن المتقدمين بان الاضافة هاهنا من باب جرد قطيفة أي قطيفة جرد فيكون حصول صورة الشيء أي صورة حاصلة وبان في معنى عند فيرجعون الى تعريف المتأخرين فاذا علمت ذلك فالعلم من مقولة الكيف والكيف عرض الخ تعريفه اهـ

(قوله) والحاصل معه أي مع حصول الصورة (قوله) وقبول الذهن بانطباع الصور وانتقاشها فيه (قوله) وإضافة مخصوصة، أي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالمًا بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً لذلك العالم وهذه النسبة هي التي تسمى بالتعلق فلا بد من هذا التعلق في كون شيء عالماً باخر فجمهور المتكلمين جعلوا العلم إضافة محضة ﴿٦٥﴾ هو هذا التعلق وقال الحكماء العلم

هو الموجود الذهني وهو نفس الصورة الحاصلة فيه قالوا لا نحكم على ما هو عدم صرف ونفي محض ولا يمكن ذلك الابتعقل ولا شبهة ان بين العاقل والمعقول تعلقًا مخصوصًا والتعلق انما يتصور بين شيئين متميزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة ولا ثبوت للمعلوم هنا في الخارج لانه عدم صرف فهو في الذهن فاذا لاحقيقة للعلم الا أثر الوجود في الذهن واما التعلق فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لما قالوا وهذا الموجود في الذهن هو المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الموجود في الذهن باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم قالوا واذا كان العلم بها هو عدم صرف على هذه الحال وجب ان يكون العلم في سائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية وابطل المتكلمون كون العلم عبارة عن الموجود الذهني بانه لو كان ثبوت التعقل لاجل حصول ماهية المعقول في ذهن العاقل لزم فيمن عقل السواد والبياض ان يكونا قد حصلوا في ذهنه فيكون الذهن اسود ابيض وهو بناء منهم على

واتفاقا والحاصل (١) معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها وإضافة مخصوصة (٢) بين العالم والمعلوم فذهب بعض العلماء الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف (٣) وبعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الافعال وبعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة (٤) والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني

(١) قوله والحاصل معه امور ثلاثة الخ اعترض على هذا بما حاصله كيف يترتب على هذه الجملة اعنى حصول الصورة في الذهن كما يفيد قوله معه ما ذكر من الامور الثلاثة مع المخالفة الظاهرة في تعريف العلم بين الحكماء والمتكلمين فترتب ذلك على تلك الجملة من الجمع بين الاضداد فان تعريف الحكماء مبني على الوجود الذهني فلا يناسب دخول تعريف غيرهم تحت تلك الجملة التي هي عين تعريفهم وليس عندهم الا امر واحد كما هو مدلول تلك الجملة فكيف يترتب عليها ما ذكر هذا تقرير الاعتراض المذكور بناء على تعريف العلم عند الحكماء بالحصول كما هو في المواقف وقد يقرر الاعتراض باعتبار تلك الجملة المفيدة بكون العلم من مقولة الاضافة بانه كيف يتفرع عليها ما ليس من تلك المقولة «الجواب» ان هذه مناقشة باعتبار ظاهر العبارة فيحصل على ان المراد بالضمير في قوله معه هو المعلوم والمرتب على تلك الجملة هو تعريفات العلم الثلاثة فيحصل حينئذ التغاير وقد يقال ان المراد بقوله وحاصل معه اي مع ذلك المفهوم حصولا لا ينكشف ولا يرسم ولا تتحقق المطابقة وعددها الا بتلك الامور الثلاثة كما يشعر به الاتيان بالواو في تعداد الامور الثلاثة وهذا المعنى اعم باعتبار لوازم العلم فصح ان يتفرع عليه ما ذكر والحكماء المثبتون للوجود الذهني لا ينكرون لوازم الماهية ويسمون المعقولات الثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل فلاحظة مفهوم العلم اولا بما يعم الامور الثلاثة باعتبار لوازمه ثم بيان ان كل واحد منها قد جعل ماهية العلم لافساد فيه وقریب من عبارة ابن الامام وقع في حاشية جمال محمود على شرح التهذيب للدواني اه مختصراً من افادة السيد العلامة ضياء الدين اسمعيل بن اسحق وثقات من خطأ العلامة احمد بن اسحق رحمه الله (\*) قوله والحاصل معه اي مع حصول الصورة والمعنى ان المجتمع عند حصولها امور ثلاثة اه (٢) يعني فهو تعلق خاص بينهما اه (٣) هكذا فسر الحكماء واما المتكلمون ففسروه بقولهم العلم اضافة محضة بين العالم والمعلوم لانهم لم يقولوا بالوجود الذهني والامام (٤) منهم مع انه يقول بالوجود الذهني اه (٥) يعني الرازي اه (\*) قوله الكيف الكيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبه اه ح تجريد (٤) وهو قول المتكلمين لعدم قولهم بالوجود الذهني لكن ينظر في ترتب هذا على قوله والحاصل معه امور ثلاثة فان ضمير معه لحصول الصورة في الذهن المبتنى على الثبوت الذهني اه قات يصح ذلك الترتب اذا مراد بحصول الصورة العائد اليه ذلك الضمير هو المعلوم والمرتب على قوله والحاصل معه من التعريفات الثلاثة هي حدود العلم نفسه على ان القائل بالوجود الذهني اعياى العلم بالصورة الحاصلة لا بحصولها فلا وجه لهذا الاعتراض كما لا يخفي اه

ابطال الوجود الذهني وسياتي الكلام فيه عند قول المؤلف وهو مبني على الوجود الذهني (قوله) والتعريف مبني على الاول وهو كونه من مقول الكيف فيكون العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده كما عرفت (قوله) وهو مبني على القول بالوجود الذهني، فنفاه جمهور المتكلمين واثبت الحكماء وتحقق ذلك بان يقال لا شبهة في ان النار مثلاً لها وجود به يظهر منه احكامها واثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها



وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا منها لا نزاع فيه انما النزاع في النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا ترتب عليه تلك الاحكام والاثار أولا وهذا الوجود يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واستدلوا على ثبوته باننا نحكم على مالا وجوده في الخارج باحكام ثبوتية صادقة كالحكم عليه بالامكان العام وكون الممتنع اعم من شريك الباري تعالى والحكم عليه يقتضي ثبوته اذ ثبوته لغيره فرع ثبوته في نفسه واذا ليس ثبوته في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب ورد بانهم ان ارادوا بالاحكام الثبوتية امورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على مالا وجوده في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واحتج جمهور المتكلمين على نفي الوجود الذهني بانه يلزم منه ان من عقل السواد والبياض والحمر والبدر ان يكون قد حصل في ذهنه ذلك فيكون الذهن اسود ابيض حارا باردا وذلك منتف بالضرورة وايضا يلزم منه حصول حقيقة الجبل والماء مع عظمهما في ذهننا وذلك منما لا يعقل ورد الوجه الاول بانه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل في الذهن هوية السواد والبياض اي ماهيتهما مأخوذة بالوجود العيني الخارجي الذي هو مصدر الآثار لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وغير الاصيل والماهية الذهنية مخالفة للهويات الخارجية في الوازم التي للوجود الخارجي وكون المحل اسود ابيض من قبيل مالا وجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهني بتلك قطعا ورد الثاني بان الممتنع حصول هوية الجبل والماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتضفة بالعظم المانع من الحصول في الذهن لماهيتيهما هذا ما يتعلق بما اشار اليه المؤلف عليه السلام ولتحقيق الوجود الذهني وما فيه من الاعتراضات والجوابات موضع آخر (قوله) والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها فقد عرفت ان المؤلف اثبت النقيض للتصور وانه قد يحتمل النقيض فيكون المراد بغير المطابقة محتمل النقيض من تصور وتصديق متناول الظن والجبل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وقد عرفت ما في ذلك من الكلام فتذكر (قوله) والجزئيات سواء كانت مجردة او مادية لدخول الجزئيات المادية في قوله او عنده (قوله) وهذا بناء على ان المدركات الكلليات والجزئيات (٦٦) المجردة، وذلك لان قوله او عنده انما تدخل فيه الجزئيات المادية لا درا كما بالحواس

وليس هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكلليات والجزئيات لقولنا في العقل او عنده وكلمة او لبيان نوعي المعرفة فلا تخل بالحد انما تخل به لو كانت للتشكيك لمناقضاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكلليات

فهي عند العقل لافيه واما الجزئيات المجردة فهي لا تدرك بالآلات النفس وقواها فلا تدخل في هذا القيد والمراد بكون الجزئيات مجردة انها

مجردة عن التعلق بالمحسوسات (وتحقيق ذلك) ان المعاني اما كلية فترسم في القوة العاقلة واما جزئيات حقيقية فان كانت محسوسة فهي مدركة بالحس المشترك محفوظ في الخيال وان كانت متعلقة بالمحسوسات فهي مدركة بالوهم وحفظها بخزانة وان لم تكن محسوسة ولا متعلقة بالمحسوسات فهي مرتسمة ايضا في العاقلة كالامكان مثلا فانه معقول صرف فاذا ادركنا امكان زيد مثلا واشرنا اليه اشارة عقلية بهذا الامكان كان جزئيا حقيقيا ومقولا صرفا لا مدركا بالآلات الخصوصية باادراك الجزئيات المحسوسة ومتعلقاتها بل نقول نحن نعلم بالضرورة اننا ندرك اشياء ليست جسمانية اصلا كالامور العامة تجزئياتها لا تدرك الا بالعقل وكذا خصوصيات المبادي كالعقول العشرة على اصطلاح الحكماء فانها جزئيات مجردة فاذا ادركت ارتسمت في النفس الناطقة لا في قواها المدركة أو الحافظة هذا تلخيص ما ذكره بعض المحققين اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الجزئيات المجردة ليست هي المنتزعة عن المحسوسات فانها لا تكون الا كلية اذ لو كانت جزئية لكان ذلك تشخصها بالامور المحسوسة القابلة للتقسيم فلا يدركها العقل كما سيأتي بخلاف الجزئيات المجردة كما ذكرنا

(قوله) فلا نسلم الخ، واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس الساب داخلا في مفهومها اه شرح مواقف مختصرا (قوله) وانه قد يحتمل النقيض، ينظر ما فائدته بعد قوله ان المؤلف اثبت النقيض فتأمل اه ح عن خط شيخه الحسن بن اسماعيل (قوله) وقد عرفت ما في ذلك من الكلام، في حاشية قوله يقابل غير الثابت من تصور او تصديق اه ح (قوله) وهذا بناء على مدرك الكلليات والجزئيات تمام قول المؤلف هو للعقل اه (قوله) كالامور العامة، اقول المراد بالامور العامة الامور التي هي مشتركة بين الواجب لذاته والممكن لذاته وهي الوجود على ماسياتي بيان ذلك والوحدة لان لكل موجود هوية وتلك الهوية هي وحدته حتى ان الكثرة من حيث هي كثرة تعرض لها الوحدة فيقال هذه كثرة واحدة اه من شرح المانع النصص اه ح (قوله) لكن ذلك لتشخصها، اي اتصاف الاشياء المنتزعة لاجل تشخصها وقد فرضت انتزاعها عن المحسوسات الشخصيات وحيث يصير المعنى المنتزع معنى كليا الا ترى انك اذا فرضت انتزاع معنى الانسان من زيد وحده كليا لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولا يكون

(قوله) ومدرک الجزئیات ، أي وبناء على أن مدرک الجزئیات المادیة ای المحسوسة أو المتعلقة بالمحسوسات وإنما كان هذا التعریف مبنياً على ذلك لقوله أو عنده أي عند العقل فإن ادراكها كان بالقوى النفسانية كانت عند العقل للمجاورة لافيه لعدم ادراكه لها عندهم فلذا عدل المؤلف عن تعريف بعضهم للعلم بأنه الصورة الحاصلة في العقل فإن هذا لا يشمل ادراك الجزئیات المادیة عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون نفس العقل لكن يؤيد هذا ما ذكره بعض المحققين من أن القصد هاهنا بالعلم ما يكون للعقل بذاته وهو الصور المعقولة دون ماهر بواسطة آله وهو الصور المحسوسة لما ستعلم من أن الفكر الكاسب إنما هو حركة النفس في معقولاتها وإن الأمور المعقولة التي يكون ترتبها ذكرنا ونظراً هي المعقولات دون المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات فلا بأس بخروجها عن تعريف العلم كما صرح به المحققون كساحب الطوالع فإنه جعل المنقسم إلى التصور والتصديق هو التعقل لا العلم بمعنى مطلق الادراك الشامل للتعقل والاحساس والتخيل والتوهم وكلام المؤلف أيضاً لا يناسب التعميم لما نقله فيما يأتي عن المنطقيين من أن النظر ملاحظة المعقول الخ وكذا ما ذكره المؤلف عن الأصوليين من أن النظر الفكر وهو انتقال النفس في المعاني أن أريد بالمعاني هي المعقولات كما ذكره الشريف (قوله) الجسمانية ، يمتثل أن يريد بالقوى الجسمانية المشاعر العشر أعنى الحواس الخمس الظاهرة والقوى الخمس الباطنة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف ويحتمل أن يريد بالقوى هي الباطنة فقط كما هو مقتضى ما نقلناه آنفاً عن بعض المحققين كما عرفت وعلى الاحتمالين فقد جعلوا القوى الباطنة كلها مدركة للجزئیات واعتمده المؤلف عليه السلام بناء منهم على أنها إما مدركة أو مكتملة للادراك الباطني بأن تكون معينة في الادراك كما في الحس المشترك فإنه آله للنفس في ادراكها كما استعرف ذلك وكما في الحافظة فيما ذكرنا يستقيم التعميم فيما ذكره المؤلف من أن المدركات للجزئیات المادیة هي القوى الجسمانية «واعلم» أن كلام الحكماء في اثبات القوى الباطنة وتعددتها مبني على اعتقاد كفري وهو نفي القادر المختار تقدس وتعالى كما ذكره السيد المحقق وذلك لأنهم لما اعتقدوا أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد احتاجوا إلى اثبات القوى وتعددتها لتعدد أفعالها الخمسة التي هي ادراك (٦٧) المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وحفظها والتصرف فيها وذهب أهل الحق إلى تفهيمها وأبطلوا هذا الأصل بما لا يسعه المقام كيف ونحن نقول بأن جميع

والجزئیات المجردة (١) هو العقل ومدرک الجزئیات المادیة هو القوى الجسمانية (١) یعنی عن العوارض المادیة اه (\*) كالموجودات الخارجية الظاهرة والمجردة هي المتصورة منها الغير الخارجية اه منه

الممكنات مستندة إلى الله تعالى وتقدس مع كونه منزهاً عن التركيب جل وعلى ومبني أيضاً على أن العقول عندهم جواهر مجردة والنفس كذلك أيضاً وتعلقها بالبدن إنما هو تعلق التصرف والتدبير لا لكونها داخلة فيه بالجزئية أو الحول فلما ذهبوا إلى تجردها حكموا بأنها لا تدرك الا الكليات لاستحالة ارتسام ماله امتداد كالصور الجزئية في النفس إذ لو كانت محلا لزم كونها منقسمة في الحكم وهو باطل عندهم لتجردها فلذا اثبتوا القوى النفسانية لادراك الجزئیات وحفظها وجعلوها متعددة لتعدد أفعالها كما عرفت وأجاب أهل الحق بعد تسليم كونها مجردة أن ارتسام ماله امتداد في النفس إنما يستحيل إذا كان حوله كدلول الاعراض في محالها وهو ممنوع لأن حلول الاعراض سرياني وليس ارتسام الصور في النفس فلذا ذهبوا إلى أن المدرک لجميع اصناف الادراكات هو النفس الناطقة فأن الحكم بالكي على الجزئي نحو زيد انسان ونسب الجزئي عن الجزئي نحو زيد ليس بعمر والحكم لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة وليس الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك ولا لغيرها فهو للقوة العاقلة وايضا فإن النفس عندهم لما كانت مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة لبدن الجزئي ولاستيفاء الحجج والشبه والاعتراضات محل آخر وإنما المراد التنبيه على أن نسبة المؤلف إلى الحكماء مخالف لما عليه أهل الحق وينبغي الإشارة إلى بعض ما ذكره في القوى الباطنة لأن المؤلف عليه السلام قد لمح إليها بقوله القوى الجسمانية فاقضى المقام ذلك «فنقول» هي عندهم خمس «الاولى» الحس المشترك جزئياً من الشخصيات هو معنى هذا والله اعلم اه ح (قوله) وكلام المؤلف أيضاً لا يناسب التعميم ، قد رجع القاضي في القولة الثانية إلى تقوية التعميم وتامه اه سيدي احمد اه ح (قوله) لا يناسب التعميم ، بل يناسبه : یعنی أن المدرک للجزئیات حقيقة هو النفس وإنما نسبة الادراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين وسيصرح المحشى بهذا عند تعدده القوى الباطنة وقد صرح المحقق جمال الدين في حواشيه حاشية التهذيب للدواني أنه اتفق المحققون على أن مدرک الكليات والجزئیات هو النفس الناطقة وإن نسبة الادراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين وإنما الخلاف في ارتسام صور الجزئیات الجسمانية هل هو فيها أو في آلائها فليراجع فهو كلام حسن اه من خط سيدي اتقاسم بن الحسين رحمه الله (ح)

وعمله مقدم الدماغ وهي القوة التي ترتب فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الحس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس ثم فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة قالوا ولولا هذه القوة لما أمكن الحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملموس وليس هذا الملموس فان الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضره المحكوم عليه وبه وليس شيء من القوى الظاهرة بهذه المثابة فهو لقوة باطنة ، ورد ما ذكرنا بان الحاكم هو العقل وما ذكرناه من استحالة ارتسام ماله امتداد في النفس ممنوع كما عرفت «الثانية» من القوى الباطنة الخيال وعمله مؤخر البطن الاول من الدماغ وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك ولو لاحظناه لما لامتنع ان يعرف اذا غاب المحسوس عن الحواس الظاهرة انه الذي رتب فينا سبق «الثالثة» الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالمداد الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة وعملها مقدم البطن الاول من مؤخر الدماغ «الرابعة» الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزائن لها ونسبتها الى الوهمية كنسبة الخيال الى الحس المشترك «الخامسة» القوة المتخيلة وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس قالوا هذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصلت عنه سميت مفكرة وان استعملها الوهم سميت متخيلة قالوا وعمل هذه القوة وسط الدماغ فهي بين البطن الاول وبين البطن الاخير لتأخذ من المحسوسات التي في أحضانها ومن المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فتصرف بالتركيب والتفصيل فيما بين البطنين واستدلوا على محالها بالآفة فانه اذا تفرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون فعل غيرها قالوا ويستعان

وهو رأي محقق الحكماء ووجه بناء الحد على رأيهم كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعا على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد (١) غير متعلق بالبدن خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد (١) يعني ليس بجسم ولا جماعي اه

آخر مع ان اغلبها مقدمات خطائية لا يفيد المطلوب (قوله) وهو رأي محقق الحكماء هو رأي جمهورهم وعند بعض الحكماء ان المدركات للجزئيات

المادية هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالة الجسمية (قوله) واقعا على اصطلاحهم ، اي اصطلاح الحكماء اشارة الى ان اطلاق العلم على المعنى الاعم يخالف لاصطلاح اللغة والعرف والشرع كما حققناه فيما سبق (قوله) وفيه ، اي في تعريف العلم بما ذكره المؤلف (قوله) مع ذلك ، اي مع البناء على رأيهم المخالف للمشهور (قوله) ان العقل الخ ، وفيه ان مع ذلك اعتراضا آخر وهو ان العقل الخ (قوله) وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن ، هذا مبني على ما عليه الحكماء وبعض المسلمين كالفزالي والراغب وجمع من الصوفية من اثبات الجوهر المجردة ، وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض المحققين من اهل الحواشي وغيره ان الحادث امامت حيز بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز وهو العرض او لامتحيز ولا حال فيه وهو المسمى عندهم بالجوهر المجرد فان كان متعلقا بالجسم تعلق بالتدبير والتصرف والتعريك فنفس والا فعقل قال الشريف وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتعريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وخالفهم الجمهور فلم يثبتوا الجوهر المجردة فقولوا كانت او نفوسا قالوا

(قوله) كالجواسيس لها ، اي للقوى الباطنة اه ح (قوله) كما عرفت ، اي في قوله يحضره المحكوم عليه وبه اه ح (قوله) مقدم البطن الخ ، الصواب مؤخر البطن الثاني اه ح (قوله) مقدم البطن الاول ، ينظر فانه مغاير لما في شرح المواقف فليطالع اه ح عن خط شيخه ، لا مغارة فلفظ المواقف هكذا فالحس المشترك في مقدمه اي الدماغ والخيال في مؤخره ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره اه فظهر ان مقدمه هو البطن الاول من مؤخر الدماغ وهو الاخر بالنسبة الى البطن الاول من الدماغ اه ح (قوله) لا تفيد المطلوب ، وهي لا تفيد سوى الظن كما عرفت اه ح (قوله) وعند بعض الحكماء الخ ، اذ تأملت ما تقدم عرفت ان مذهب اهل الحق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات هو النفس وبعض الحكماء ان العقل لا يدرك الا الكليات والجزئيات المجردة ولا يدرك سوى ذلك وعند بعضهم ان المدرك للجزئيات المادية هو النفس ولكن ادراكها الخ فهو كالاتفاقين والتفصيل الخ تأمل اه



وما اخرج به الحكماء على تجريدها من انها تعلق البسيط ومحل البسيط لو كان جسماً او جسمانياً لكان منقسماً وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وانه ينافي البساطة مدفوع بانه مبني على ان النفس محل المعتقد وهو الصورة الحاصلة في القوة العاقلة وهو ممنوع بان العلم مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ذلك فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم فان ذلك اذا كان الحول مريانياً وهو فيها نحن بصدده غير مسلم واختلف جمهور المتكلمين القائلين بعدم مجرد النفس الناطقة في تحقيق النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا على مذاهب منها انها اجزاء الطبقة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد ومنها انها الهيكل المخصوص وغير ذلك من الاقوال المذكورة في مواضعها كشرح المحقق النجيري وشرح المواقف والله اعلم (قوله) خرج علم الله ، لان العقل لا يطلق على الباري تعالى فلا يكون علمه داخلاً في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الثمن وقد اجاب الشريف في حواشي شرح المطالع بان خروج علم الله من الحد لا يضر لان المبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزّه عن ذلك فلا يباس بخروجه قال وتعميم القواعد انما هو بحسب الحاجة (قوله) وعلم الانسان لم يتعرض في شرح التهذيب لخروج علم الانسان وما ذكره المؤلف بناء على ان العقل غير متعلق بالبدن ولذا ادخل المؤلف علم الانسان في تعريف العلم على القول بان المراد بالعقل هو النفس لتعلقه حينئذ بالبدن على ان الشريف جعل العقل متعلقاً بالبدن ايضا لكن لا كتعلق النفس كما عرفت فيدخل علم الانسان (قوله) وان اريد به النفس ، اي اريد بالعقل النفس ولذا قالوا العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهو النفس الناطقة التي يشير اليها ﴿٦٩﴾ كل احد بقوله انا وقد جزم في شرح

الشمسية لمبيدي بهذا حيث قال والمراد به هاهنا هو النفس (قوله) وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن ، اي جوهر مجرد كما ذكره في شرح المواقف وفيه ولعل هذا القيد سقط من قلم الناصح (قوله) متعلق بالبدن ، يعني تعلق التدبير والتصرف والتحريك كما عرفت (قوله) فانه اي المستحيل ليس شيئاً اتفاقاً اذ ليس بثابت في نفسه لانه بقي محض وانما الخلاف في المعدومات الممكنة هل هي ثابتة

خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل (١) علمه تعالى وفيه ايضا انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشيء اتفاقاً والقول بان العلم لا يتعلق به مكبرة لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم (٢) باستحالة اجتماع الضدين (٣) والنقيضين بل العلم (٤) بمطلق المعدوم على القول بانه لا يسمى شيئاً (٥) وقد يعتذر (١) قال السيد الشريف في حواشي شرح المطالع وما قيل من ان العقل لا يطلق على الباري تعالى فلا يكون علمه داخلاً في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الثمن مدفوع بان المبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزّه عن ذلك فلا يباس بخروجه وتعميم القواعد انما هو بحسب الحاجة اهـ (٢) وفي نسخة العلم اهـ (٣) تمام هذا في شرح المواقف ما لفظه ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه اهـ (٤) اي بل يخرج العلم فهو معطوف على قوله وفيه ايضا الخ اهـ (٥) ذهب الي هذا الاشعرية وابو الحسين وابن الملاحي والامام يحيى وكثير من الناس اهـ دامخ

في حال عدمها فتكون شيئاً اولاً (قوله) والقول بان العلم لا يتعلق به ، اي بالمستحيل مكبرة وقوله فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين يعني ولا يمكن الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة الا بعد العلم باجتماع الضدين الذي هو المستحيل لان الحكم بثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت الغير في نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ولعل هذا هو مراد المؤلف وان لم تؤده العبارة «واعلم» ان الحكم بثبوت الشيء لغيره انما يستدعي تصور الغير بوجه ما وهذا التصور كاف في كون المستحيل قد تعلق به العلم لانك قد عرفت ان تعريف العلم شامل للصورة المطابقة وغيرها وهو التصور بوجه ما واما تصوره بماهيته فقد صرح السعد في الحواشي في بحث المحكوم فيه باستحالته حيث قال المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اما على طريقة التشبيه بان يعقل مثلاً بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي الى آخر كلامه وسيأتي تقرير المؤلف عليه السلام لذلك في مسألة امتناع التشكيل بما لا يطاق وتحقيق الكلام هنالك ان شاء الله تعالى (قوله) بل العلم بتطلق المعدوم الخ ، اي بل يخرج عن التعريف العلم بمطلق المعدوم سواء كان ممكناً أو مستحيلاً فلماذا عطف هذا على ما قبله بل لا فائدة الترقى في الاشكال

(قوله) لا كتعلق النفس كما عرفت ، رمز في الام من هنا الى قوله متعلقاً بالجمع على سبيل التاثير قبل هذا يسير اهـ (ح) عن خط شيخه

(قوله) يسمى شيئاً ، أي لغة كما ذكره في المواقف قال وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع كونه شيئاً لغة (قوله) لسلم عما ورد على تعريف الحكماء ، من خروج ما خرج عنه لدخوله في هذا الحد وقوله مع العناية في اصلاحه أي مع حصول العناية في اصلاحه لأن قوله للمدرك بالكسر مفيد لما أفاده قولهم في العقل أو عنده (قوله) فإن كان العلم بهذا المعنى أي بالمعنى الأعم اذ هو الذي ينقسم الى الظن وسائر الاقسام (قوله) إذعاناً بنسبة ، التي هي ثبوت شيء لشيء كما في الجملة أو عنده كما في الاتصالية أو منافاته له كما في الاتصالية أو انتفاء ذلك أعني انتفاء ثبوت شيء لشيء كما في الجملة أو عنده في الاتصالية أو انتفاء المناظرة في الاتصالية « واعلم » أن العلم بالمعنى الأعم هو الصورة الحاصلة الخ فهو من مقولة الكيف وقد اختاروا ذلك فتفسيره بالاذعان المقهر بالاعتقاد كما ذكره المؤلف أو بالقبول أو بانقياد النفس أو بالادراك كما في عبارة غيره لا يناسب ذلك اذ الاذعان والقبول والانقياد من مقول الانفعال وقد أشار الى ما ذكرنا في شرح الشمسية (قوله) أي اعتقاداً لنسبة ، المراد بالاعتقاد هنا ما يشمل الجازم وغيره المطابق وغيره الثابت وغيره كما ذلك أحد معنييه الآتين فيشمل الظن والاعتقاد الجازم غير المطابق « واعلم » أن المؤلف فسر الاذعان بالاعتقاد كما في شرح اليزدي وذلك ان المراد به الاذعان النفعي وهو الاعتقاد ولو فسر بالقبول كما ذكره السعد أو انقياد النفس كما ذكره بعض شراح التهذيب لكان أولى اذ الاعتقاد ادراك فيكون متعلقه وقوع النسبة أولاً وقوعها وهو خلاف ما ذكره المؤلف وأما صاحب الجواهر فاختر أن الحكم ليس هو الاذعان والقبول بل جعله نفس الادراك المتعلق بأن النسبة واقعة أو ليست ﴿ ٧٠ ﴾ بواقعة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف حيث قال العلم ان كان حكماً

عن هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيئاً لغة فلا يخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل (١) من المعنى المدرك بفتح الراء للمدرك بكسر هاء السلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية (٢) في اصلاحه (فإن كان) العلم بهذا المعنى (٣) (اذعاناً بنسبة (٤)) أي اعتقاداً لنسبة خبرية (١) زيادة المعنى ليخرج الادراك بالخواص والله أعلم (٢) إشارة الى الجمع بين قوله في العقل أو عنده اهـ (٣) قوله فإن كان العلم بهذا المعنى أي الأعم وقوله اذعاناً أي من الظن وقوله أي اعتقاداً لنسبة أي سواء كان جازماً أولاً مطابقاً أولاً ثانياً أولاً على ما يشتهر من كلام الرازي ومن تبعه من تميم التصديق الى العلم والظن والاعتقاد والشك والوهم على ما ذكره السعد اهـ (٤) وإنما اختار المصنف هذه العبارة على تقسيم العلم دون ما اختاره الآخرون من ان العلم ان كان ادراكاً ان النسبة واقعة وليست بواقعة فتصديق والا فتصور لانها اخصر وأجزول لأنها لاترد عليها الاعتراضات التي ترد على عباراتهم على ما فاضت في مواضعها اهـ (\*) قال السيد حسن

أي ادراكاً لأن النسبة واقعة (قوله) لدخوله في هذا الحد لكنه يخرج عنه بقوله ما يحصل من المعنى مدركات الخواص عند من يجعل الحاصل عنها عاملاً اذا اريد بالمعنى ما يقابل التبين اهـ قال اهـ مغزى (قوله) التي هي ثبوت شيء لشيء ، كما في الجمليات نحو الانسان كاتب اهـ (قوله) او عنده ، معطوف على قوله لشيء تقديره ثبوت شيء عنده لانه بسبب وجود النهار عند

طلوع الشمس وقوله او منافاته معطوف على قوله ثبوت تقديره وتصور النسبة الحكيمة التي هي منافاته اياه أي منافاة زوجية العدد الفردية اهـ من خط سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) او عنده ، كما في المتصلة الشرطية كتصور وجود النهار عند وجود الشمس نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اهـ من خط سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) او منافاته له ، إشارة الى الحكم الذي في القضية المنصلة كمنافاة الزوجية للفردية نحو العدد اما زوج او فرد لكنه فرد يفيد انه ليس بزوج او تقول لكنه زوج يفيد انه ليس بفرد فان النسبة الحكيمة هي الزوج الى آخره الفرد اهـ من خط سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) من مقول الانفعال والفعل لا يكون انفعالا وذلك لان الفعل هو التأثير وإيجاد الاثر ، والانفعال هو انتثار وقبول الاثر فلا يصدق احدهما على ما يصدق الآخر بالضرورة وأما ان الادراك انفعال فانما يصح اذا فسر الادراك بانقياد النفس بالصورة الحاصلة من الشيء وأما اذا فسر بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقول الكيف فلا يكون انفعالا ايضاً اهـ من حاشية شرح الشمسية للشريف (قوله) المراد بالاعتقاد الخ ، في الزهور الوردية والمراد بالاعتقاد الادراك المتعلق باحدهما أي التصور والتصديق فان من ادراك النسبة الحكيمة الجملة والاتصالية والانفصالية الايجابية او السلبية حصل له بعد ادراكها ادراك انها واقعة أي مطابقة لما في نفس الامر او غير واقعة أي ليست مطابقة له والمدرك في صورة الشك غير مغاير لهذه النسبة بالذات بل باعتبار التردد في الادراك فانها في صورة الشك مدركة بادراك غير اذعاني وفي صورة الحكم مدركة بادراك اذعاني هذا مذهب القدماء واختاره المصنف وذهب المتأخرون الى اثبات نسبة أولى هي مورد الحكم ونسبة أخرى هي الحكم فالنسبة الاولى تصوريه وهي تصور نسبة المحمول الى الموضوع بدون اذعان النفس بها وتسمي نسبة وقوعية ونسبة بين بين وهو ورد الايجاب والسلب والنسبة الثانية ادراك النفس ان تلك النسبة الصورية واقعة ام لا

أو ليست بواقعة فتصور والافتصديق وفسره كلام شرح المختصر ومثله في شرح الشمسية أن فسر التصديق بالأذعان يكون متعلقه بمجرد النسبة الحكمية أعني مورد الإيجاب والسلب لا وقوعها أولاً ووقوعها كما صرح به المؤلف فيما يأتي وذلك لأن الشك والوهم وسائر التصورات لا أذعان فيها بنسبة ثبوتية أو سلبية فلا حاجة في إخراجها إلى زيادة قيد الوقوع أولاً ووقوع ولهذا قال الشيرازي أنه أخصر من قولهم التصديق ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويؤيد هذا قولهم أن أجزاء الحلية ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة وعلى القول بأن متعلق التصديق وقوع النسبة أولاً ووقوعها تكون أربعة رابعها وقوع النسبة وإن فسر التصديق بالأدراك كما ذكره الشريف ومن معه كان متعلقه وقوع النسبة أولاً ووقوعها بمعنى ادراك أن النسبة واقعة على التعمين أو ليست بواقعة كذلك ليخرج الشك والوهم وسائر التصورات «وتحقيق ذلك» كما ذكره في الجواهر وهو أن ادراك النسبة بين الشيئين على ثلاثة أوجه أحدها ادراك النسبة من حيث هي وثانيها ادراكها من حيث وقوعها أولاً ووقوعها وثالثها ادراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة والثاني أهم من الثالث مطلقاً لأنك إذا أدركت أن النسبة واقعة أو ليست واقعة فقد أدركت النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها ولا يلزم من ادراك النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها ادراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة فإن ادراك أن النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها يتناول الشك والوهم ويصدق على العلم وسائر الأقسام فهو أهم من التصديق والحكم والاعتقاد والجزم والرجحان والتساوي والمرجوحية فتصور النسبة بين الشيئين إنما هو (٧١) بالمعنى الثاني دون الأول والثالث

وأما الثالث فظاهر لا متناع صدق ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على الشك والوهم وأما الأول فلأن الشك إنما يكون في وقوعها أولاً ووقوعها لا في ادراك النسبة من حيث هي هي انتهى وبما نقلنا يندفع ما يقال أن التمايز بين ادراك النسبة المسمى بالتصور وبين ادراكها المسمى بالتصديق خفي «ووجه» الاندفاع بأمريين الأول أن ادراك النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها حاصل في الشك والوهم بخلاف ادراك

ثبوتية كاعتقاد أن زيداً قائم أو سلبية كاعتقاد أنه ليس بقائم (فتصديق) أي فالعلم تصديق فالتصديق نفس الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين (١) الجلال في عصام المحصلين عن مزالق الموصلين «اعلم» أن النسب أربع تفصيلتان وخارجيتان عن النفس فأولى التفصيلتين تصورية وهي تصور نسبة المحمول إلى الموضوع بدون أذعان النفس بها وتسمى ودوعية ونسبة بينين ومورد الإيجاب والسلب وإخراجها ادراك النفس أن تلك النسبة المقصودة واقعة أولاً وواقعة وذلك وإيقاعها ونسبة إيقاعية ونسبة حكيمية وتصديقاً وإيجاباً وسلباً وإثباتاً ونفيّاً فهو علم بنسبة أخرى موضوعاتها تلك النسبة الأولى ومحمولها التصديق كان المتكلم يقول الوقوعية مصدق بها ولهذا سمي الأولى مورد الإيجاب والسلب «وأما الخارجيتان» عن النفس فأحدهما اللفظية التي يشار بها إلى مافي النفس وهي صورة بين بين برزت إلى اللفظ لتدل على مافي النفس وليست بنسبة حقيقية إذ النسبة ادراك النفس لارتباط المحمول بالموضوع لما تقر في الحكمة الإلهية من أن كونها مسخرة للعقل والوهم لا يمنع من قبول ما أكسبها والآخرى منهما هي مافي نفس الأمر أعني الخارج عن النفس واللفظ اه مختصراً (١) ومن تصور النسبة اه

أنها واقعة على التعمين أو ليست بواقعة كذلك والثاني أن الثاني متميز يلزمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب بخلاف الأول (قوله) فالعلم تصديق، فالتصديق نفس الحكم الذي هو الأذعان وذلك لحمل التصديق على العلم المفروض كونه أذعناً فيلزم من ذلك إيجاد الأذعان والتصديق لأن ذلك هو مقتضى حمل المواطاه و (قوله) دون المجموع الخ، إذ المتبادر اتحاد العلم الذي هو الأذعان لمجرد التصديق لامع اعتبار شيء آخر كما ذكره الرازي

وجزءها وأذعانها وإيقاعها وتسمى نسبة إيقاعية ونسبة حكيمية وإيجاباً وسلباً وإثباتاً ونفيّاً فالنسبة الأولى موضوع النسبة الأخرى كان المتكلم يقول الوقوعية مصدق بها قال المحقق الدواني إثبات النسبة الأولى هي من تقييدات المتأخرين فإجزاء القضية على مذهب القدماء ثلاثة محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تامة ومتعلق الأذعان والادراك الجزء الثالث وعلى مذهب المتأخرين أربعة محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تقييدية ووقوع هذه النسبة أولاً ووقوعها ومتعلق الأذعان عندهم الجزء الأخير أعني الوقوع والألاوقوع اه (قوله) فتصور والافتصديق، اظن فتصديق والافتصديق وهما ثابت في نخ الحسن بن محمد المغربي اه عن خط شيعته (قوله) كما صرح به المؤلف فيما يأتي، في قوله وفيه إشارة إلى اه ح (قوله) والثاني وهو العلم بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة اه جواهر وقوله متميز أي عن الأول وهو تصور النسبة من حيث الوقوع والألاوقوع اه جواهر (ح)



(قوله) كما هو رأي الرازي ، وقد رده السيد المحقق بأن تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما هو لامتنياز كل منهما عن الآخر بطريق يستحصل به ثم ان الادراك المسمى بالحكم يتفرد بطريق خاص توصل اليه وهو الحجة المنقسمة الى أقسامها وماعدا هذا الادراك له طريق واحد توصل اليه وهو القول الشارح فلا فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم مسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الفن أعنى بيان الطريق الموصلة الى العلم لم يلتبس عليه ان لو اجب في تقسيمه ملاحظة الامتنياز في الطريق فيكون الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده ضمه الى امور متعددة من أفراد القسم الآخر (قوله) وفيه ، أي في قوله عليه السلام اذا كانا بنسبة حيث لم يقل اذا كانا بوقوع نسبة أولا وقوعها وقد عرفت وجه ذلك (قوله) هو النسبة الحكمية ، أي المتصورة التي (٧٢) هي بين الايجاب والسلب لامع قيد وقوعها وقد عرفت بيان ذلك مما سلف

(قوله) بعضه ضروري الخ ، قد يتوهم ان هذا مع قوله كل منهما وايد المجرد التوضيح وليس كذلك (قوله) بان تقسيم العلم الى التصور والتصديق ، يعنى ان البادئ على تقسيم العلم الى هذين القسمين هو ان كلا منهما كان ممتازا في نفس الامر لا حصول الامتنياز بواسطة التقسيم اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق (ح) (قوله) لامتنياز كل منهما ، يعنى لما كان كل ممتازا في نفس الامر عن الآخر بطريق خاص يستحصل به قسم العلم اليهما بملاحظة ذلك الامتنياز فلا بد ان يكون التقسيم على وجه يكون كل من القسمين الخارجين ممتازا عن الآخر بطريق خاص اه حاشية ملا عماد وقد يقال معناه ان تقسيم العلم الى القسمين انما هو لتبيين طريق كل منهما وامتنياز كل منهما بطريق خاص يستحصل به عند الطالبين كما يمتاز كل منهما بذلك في نفس الامر اه ملا عماد (قوله) الى أقسامها ، القياس الاستثنائي والاقترااني الجملي والشرطي والاستقرا والتخييل

كما هو رأي الرازي (١) وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية (٢) لا وقوعها (٣) اولا وقوعها (والا) يكون اذا كانا بنسبة (فتصور (٤) سواء عدم كونه ادراكا لنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الازعان اما بان لا تقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكية والموهومة (وكل واحد (منهما) اى من التصور والتصديق بعضه (ضروري) (٥))

(١) تابع في ذلك اليزدى والذي في سائر شروح التهذيب وغيرها ان التصديق عنده المجموع المركب من نفس الحكم وتصور الطرفين والنسبة وهو الحق لما سيأتى من ان الحاجة في التصديق الى تصور النسبة كالحاجة الى تصور الطرفين اه سيدى هاشم بن يحيى قدس سره (٢) وهي ثبوت شيء لشيء او عنده أو مناقاة اياه وتفسيرها ربط المحمول بالموضوع كما وقع في بعض الشروح ليس بصواب لعدم شمول نسبة الشرطية اه من شرح الشمسية (٣) قوله لا وقوعها اولا وقوعها قال الشريف يريد اننا لانعنى بادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ان يدرك معنى الوقوع اولا وقوع مضيفا الى النسبة فان ادراكها بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبل الاضافة بل نعنى بادراك الوقوع ان تدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك حكما ايجابيا وبادراك عدم الوقوع ان النسبة ليست بواقعة ويسمى هذا حكما سلبيا ولا شك ان ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يجب ان يتأخر عن ادراك النسبة الحكمية كما يجب تأخر ادراكها عن ادراك طرفيها اه (٤) سواء كان لامر واحد كتصور زيد او لامور متعددة بدون نسبة كتصور زيد عمرو بكر او مع نسبة غير تامة لا يصح السكوت عليها كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور اضرب او خبرية غير مدركة بادراك اذا كان في صورة التخيل والشك والوهم اه (٥) فالتصور الضروري هو مالا يتقدمه تصور تقديما طبيعيا (٦) اى لا يتوقف تحققه عليه وهو الذى متعلقه مفرد كالوجود والشيء فلا يطلب بحداد لا حده فانه يتميز اجزاء المفرد ولا اجزاء له والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا فتطلب مفرداته ليعرف بميزه وذلك حده فقد تبين ان كل مركب يكتسب بالحد ولا شيء من البسيط كذلك وهذا ما وعدنا في بيان ان البسيط هو معنى الضروري والتصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق

اه من خط سيدى احمد بن محمد ح (قوله) وهو القول الشارح ، فتصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلو ضمت الثلاثة الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا مسمى بالتصديق لم يكن لهذا المجموع طريق خاص يمتاز به ومقصود الفن بيان الطرق الموصلة الى العلم المنقسمة الى القسمين بملاحظة الامتنياز في الطريق ولا يكون الا اذا كان الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط الى اخر ما هنا اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) فلا فائدة في ضمها ، عبارة الشمسية ضمه اه اى ضم ماعدا اه ح (قوله) فيكون الحكم احد قسميه ، فالتصديق بسيط على مذهب الحكماء مركب على رأى الامام وتصور الطرفين شرط للتصديق خارج عنه على قولهم وشرطه الداخل فيه على قوله اه من خط سيدى احمد بن محمد ح

فإنه فائدة تظهر بالتأمل (قوله) المذكورين عقبيهما ، أي عقيب الضروري والنظري وقوله على طريقة الوصف حيث قال ضروري لا يحتاج الخ ونظري يحتاج الخ ولو ذكرنا غير وصفين لقليل الضروري هو الذي لا يحتاج الخ والنظري هو الذي يحتاج الخ لكن المؤلف إنما ذكر هذين الوصفين في الشرح لافي المتن فليس النظر بما أخذ في تعريفهما في المتن فلو قال ولما كان النظري منسوب إلى النظر لتوقفه عليه عرفه فقال الخ لكان أحسن (قوله) والنظر الفكر ، هذا الحد للقاضي الباقلاني فزعم الأمدى أن قوله الفكر ليس جزءاً من التعريف بل إنما ذكر لبيان اتحاد مدلولها وما بعده هو الحد وضعف بأن المتبادر من هذه العبارة أن الفكر جزء من النظر وأنه جنس له شامل للنظر وغيره لأنه ذكر لبيان الترادف إذ لو ذكر لبيان الترادف لقليل والنظر والفكر فلذا قال المؤلف عليه السلام الفكر جنس الخ إشارة إلى هذا وقال لأنه أي الفكر انتقال النفس في المعاني والمراد بالمعاني هي (٧٣) المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة

للموهومات لأن حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلاً لا فكراً ولا نظراً وقوله انتقالاً بالقصد احتراز عن الحدس وعما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد ومن ذلك ما يتوارد على النفس من المعقولات في المنام بلا اختيار فانه لا يسمى فكراً وإنما خرج الحدس بقيد القصد لأن المعاني المذكورة هنا في حد النظر هي المبادي المطلوبة في النظر ينتقل إلى المبادي من المطالب المعلومة بوجه ما فيكون ذلك الانتقال بالقصد وأما الحدس فلا انتقال من المطالب إلى المبادي بل عند أن تسنح المبادي وتعرض في الذهن يحصل المطلوب ، فلا انتقال فيه ليس إلا من المبادي إلى المطالب انتقالاً دفئاً وأما الفكر فلا بد فيه من حركتين حركة من المطالب نحو المبادي ورجوع إلى المطالب «وتحقيق المقام» بما ذكره المحقق الشريف من أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات

لا يحتاج في تحصيله إلى نظر (و) بعضه (نظري) يحتاج في تحصيله إلى النظر وهذه القسمة بديهية (١) لا يحتاج فيها إلى تجشيم الاستدلال كما ارتكبه أقوام (٢) وذلك أنا إذا رجعنا إلى وجدنا أننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور (٣) الحرارة والبرودة وما هو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالصدق بان الشمس مشرقة والنار محرقة وما هو حاصل بالنظر كالصدق بان العالم حادث والصانع موجود ، ولما كان الضروري والنظري يتوقف معرفتهما على معرفة النظر لا خذه في تعريفهما المذكورين عقبيهما على طريقة الوصف عرفه فقال (و) النظر الفكر المطلوب به علم أو ظن (وهذا تعريف الأصوليين ، الفكر جنس شامل للنظر وغيره لأنه انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد وذلك قد يكون لطالب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كذلك كما ذكر حديث النفس فلا يسمى نظراً

يتوقف عليه وهو دليله وطلبه بالنظر ولا بأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه وهو دليله فيطلب بالدليل «واعلم» أنه لا يلزم من توقف التصور على تصور مفرداته أن يطلب بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب ونظر أم عضد الدين (٤) التقدم الطبيعي هو أن يكون المتقدم يحتاج إليه المتأخر ولا يكون علة له أم قطب (١) البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتاج ويراد بالضروري وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجيهه العقل إلى الشيء أصلاً فيكون أخص من الضروري كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق بأن الشيء والاثبات لا يحتاجان ولا يرتفعان أم تعريفات (٢) وهو قولهم لو كان الكل من الكل نظرياً لدار أو تسلسل أو بديهياً لما احتجنا في شيء منهما إلى الفكر وهذا لا يتم إلا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل وأطرافها ولا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل فظهر أن الاستدلال يؤل بالآخر إلى دعوى البداهة في المطلوب فلنكتف به أم مختصراً (٣) قوله كتصور الحرارة والبرودة يعني في الأعراض وقوله كتصور حقيقة الملك والجن يعني

مناسبة له وأنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيها بينها وبين هيئة

(قوله) فإن له فائدة تظهر بالتأمل ، وهي دفع توهم أن المراد بكل منهما الكل المجموعي فصرح بالمراد بالبيان بواحد بقوله بعضه وهو الكل الأفرادي (٤) ولا يصح إرادة الأول ولذا زاد ابن الإمام لفظ واحد وبعض والله أعلم أم سيدي أحمد بن محمد (ح) (٥) إذا المراد انقسام التصور إلى ضروري ونظري وكذلك التصديق ولذا قال السعد في التهذيب وينقسمان بالضرورة إلى الضرورة والاكتساب أم سيدي أحمد (قوله) لتوقفه عليه ، في العبارة ملي وحتمها أن يقال وهو عرفة موقوفة على عرفته الخ والله أعلم أم ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

مخصوصة غارضة لها بمبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجهه كل قلابد أن يتحرك  
الذهن في المعلومات الخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي الممثلة بمباديه ثم لا بد  
أيضا أن يتحرك في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور  
به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور  
به على الوجه الاكمل حقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع ما بين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات  
النفسانية (قوله) فبقية التعريف لاخرجه ، اي لاخراج ما لا يكون لطلب علم او ظن كما كثر حديث النفس والفكر جنس والباقي  
قصل وقد ذكر في المواقف ان هذا التعريف شامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاقد والقطعي والظني والوصل الى التصور والى  
التصديق وقد اورد عليه في المواقف اسئلة أربعة وأجاب عنها تركناها خوف الاطالة والمؤلف عليه السلام كأنه لذلك أورد تعريف  
النظر عند متأخري المنطقيين فقال ملاحظة العقول أي ما حصل في العقل مفردا أو مركبا فيشمل التعريف بالمفرد فان شارح المواقف  
اختار التعريف به «قلت» ويؤيده ماسياتي من صحة التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها (قوله) لتحصيل المجهول، تصوريا كأنه  
أو تصديقا كملاحظة الحيوان والناطق المعلومين لتحصيل الانسان المجهول وملاحظة المقدمتين المعلومتين كقولنا العالم متغير وكل  
متغير حادث لتحصيل النتيجة المجهولة وهي قولنا العالم حادث ويشمل التصديقات اليقينية والظنية والمراد بالمجهول ليس هو المجهول  
من كل وجه لاستحالة طلب المجهول ﴿٧٤﴾ المطلق بل المراد المجهول من وجه المعلوم من وجه آخر وقد سبق بيان ذلك

فبقية التعريف لاخرجه (وقيل) في تعريفه على رأي متأخري المنطقيين (ملاحظة  
العقول (١) لتحصيل المجهول) يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم قصدا (٢) لتحصيل  
امر غير معلوم وهو في الشمول والاخراج كما سبق وعدل عن المعلوم الى العقل تحريزا (٣)  
في الجواهر اهـ (١) قوله ملاحظة العقول اي المعلوم وهو الحاصل في العقل تصورا كان أو تصديقا  
مفردا أو مركبا اهـ (٢) قوله قصدا يحترز عن الخدس وعما يتوارد على النفس بلا قصدا  
(٣) لان المعلوم تارة يطلق على اليقينية وتارة على الظنية وتارة على الحليات وتارة اخرى على  
المجموع فلفظ المعلوم مشترك بخلاف العقول فهو أولى اهـ (\*) ومن فوائد العدول التنبيه  
على ان التفكير إنما يجري في الامور العقلية اي الكليات الحاصلة في العقل دون الجزئية  
فان الجزئي ليس كاسبا ولا مكتسبا ومنها رعاية السجع اهـ (\*) لا يخفى عليك ان من كمال  
الاحتراز عن استعمال المشترك في التعريف عدم تفسير لفظ الحد به والا انتقض الغرض من  
الاحتراز والله اعلم اهـ سيدى هاشم بن يحيى قدس سره

(قوله) وهو في الشمول الخ ،  
أي هذا التعريف كالتعريف الذي  
سبق في الشمول والاخراج فيشمل  
قوله ملاحظة العقول ما كان لطلب  
علم او ظن وما لم يكن كذلك  
ويخرج بقوله لتحصيل المجهول  
ما لم يكن لطلب علم او ظن ويخرج  
الخدس بقوله قصدا وما يتوارد على  
النفس من المعاني بلا قصد (قوله)  
تحريزا ، التحرز عن استعمال اللفظ  
المشترك في التعريف لان المعلوم  
يطلق تارة على المتيقن وتارة على

(قوله) شعور ما بامر تصوري أو تصديقي ، اما في التصور فكما اذا حصل لنا شعور بامر تصوري وحاولنا حصوله على وجه  
الكل تحركت النفس في المعلومات الخزونة عندها منتقلة من معلوم الى معلوم كتحركها عند طلب تصور ماهية الانسان فيما  
عندها من ناطق وشجر وحيوان وحجر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي السمي بمباديه كالناطق والحيوان  
ثم تتحرك ثانيا في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب بتقديم الحيوان وتقييده بناطق اهـ واما التصديق فمطلب  
النفس التصديقي بحديث العالم مثلا تتحرك في اقضايا الخزونة عندها حتى تجد اقصيتين الحاكتين بحدوث التغير وبالتفكير على العالم وهي  
المبادي التصديقية ثم تتحرك ثانيا في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا وهو توسيط التغير المحكوم به على العالم والمحكوم عليه بالحدوث  
بين طرفي المطلوب ليتعدى حكم الحدوث الى العالم فهناك حركتان مبدأ الأولى المطلوب المشعور به بالوجه الناقص ومنتهاها آخر تلك  
المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للملاحظة والترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به بالوجه الاكمل وعُدول المصنف عن الترتيب  
الى الملاحظة لما قيل من ان الترتيب لازم للحركة الثانية فقط والملاحظة والتوجه اما عين الحركتين اللتين مجموعهما حقيقة النظر او  
لازم لهما جميعا او لما اورد على تعريف النظر بترتيب امور معلومة من خروج التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها وقد  
اجيب عن هذا بان التعريف بالمفرد انما يكون بالاشتقاق وهي ضريبة من حيث اشتغالها على الذات والصفة وبان التعريف بالمفرد مركب  
من الوجه المعلوم والمفرد فيقع الترتيب بينهما ذهنا اهـ زهور وردية ح



المظنون، والمعقول ليس بمشترك لفظي (قوله) وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني قد تقدم انه يطلق على معنيين أعم وأخص فلهذا أراد هنا جنس المعاني أو اعتبر إطلاقه على التصور والتصديق والضروري والنظري منهما (قوله) بذكر أقسام منه، ان اريد العلم بالمعنى الاعم فالاقسام هي الاعتقاد والظن والشك والوهم واما قسميه فليس الا الجهل البسيط لما عرفت من أن الجهل المركب من أقسام العلم بالمعنى الاعم كما ذكره المؤلف سابقاً وأما على ما ذكره في شرح المواقف من الاعتراض على جعل الجهل المركب من أقسام العلم فالقسم أمران الجهل البسيط والمركب وعلى التقديرين ففي جمع القسميات ﴿٧٥﴾ تأمل وان اريد العلم بالمعنى الأخص

لم يكن المذكور هنا الاقساما واحدا وهو الاعتقاد بمعنى اليقين ولعله يحمل كلام المؤلف على الاستخدام فيراد بالعلم في قوله ولما ذكر العلم هو العلم بالمعنى الاعم وبضميره في قوله وقسميات له العلم بالمعنى الأخص فتكون القسميات حينئذ هي الشك والظن والجهل والوهم وان كانت أقساماً للعلم بالمعنى الاعم وفيه تكاف ولو قال المؤلف عليه السلام لما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه أردفه بذكر ما هو قسم منه أو قسم له الخ لاستقام الكلام (قوله) ثابتاً، أي غير منتف بالتشكيك وهذا القسم أخص من المطابق اذ المطابق قد يكون اعتقاد تقليد (قوله) والظن ترجيح أحد الطرفين الخ، في هذا مساحة اذ الظن ليس نفس الترجيح بل هو الادراك الراجح ولذا قال المؤلف في الشرح هو اعتقاد راجح الخ وقوله والشك استواء الطرفين وقوله وهو تردد الدهن وقوله والوهم مرجوحية أحدهما في الكل مساحة أيضاً اذ الشك ليس نفس الاستواء ولا

عن استعمال المشترك في التعريف، ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني (١) أردفه بذكر اقسام منه (٢) وقسميات له فقال (والاعتقاد يقال) أي يطلق بالاشتراك على التصديق) سواء كان جازماً أو غير جازم مطابقاً أو غير مطابق ثابتاً أو غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور (و) قد يقال (على) قسم من العلم بالمعنى الأخص وهو (اليقين) اعني التصديق الجازم المطابق الثابت (والجهل) مشترك أيضاً بين معنيين فهو (بمعنى يقابل العلم والاعتقاد) مقابلة لعدم الملكة فهو عدم العلم أو الاعتقاد عما من شأنه (٣) ان يكون عالماً أو معتقداً وهذا يسمى جهلاً بسيطاً (وبآخر قسم من الاعتقاد) بمعناه الاعم (٤) فهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاداً جازماً سواء كان مستنداً الى شبهة أو تقليد وهذا يسمى جهلاً مركباً (٥) لانه جهل بما في الواقع مع الجهل انه جاهل به (والظن ترجيح أحد الطرفين) أي الإيجاب والسلب فهو اعتقاد راجح لا تنقبض

(١) المراد ما فوق الواحدوها الاعم والأخص أو المراد التصديق والتصوير والضروري والنظري اه  
(٢) قوله اقسام منه كالاقتقاد والظن والشك والوهم وقوله وقسميات له القسم هو المبين فقسم العلم بالمعنى الاعم انما هو الجهل وبالمعنى الاخص سائر اقسامه بالمعنى الاعم والجهل اه  
(٣) فلا يقال الجاهل جاهل اه قطب (٤) هو التصديق وقوله فهو يعني الجهل اه  
(٥) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستنداً الى شبهة أو تقليد والجهل البسيط هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالماً ويقرب منه السهو وسببه عدم استنبات التصور حتى اذا اتبته الساهي ادنى تنبه تبينه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة تقرب منه أيضاً ويقهر منها عدم التصور مع وجود مقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشة والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسياناً وقد فرق بين السهو وبينه بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنها مع احتياج في حصولها الى سبب جديد، قال الامدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون هانيتها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يتنوع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداً له وان لم يكن صفة اثبات اه مختصراً من المقصد الثالث والرابع من مقاصد العلم من موقف الاعراض من المواقف وشرحه اه

التردد والوهم ليس نفس المرجوحية بل الادراك غير الجازم المستوي الطرفين والوهم هو الادراك غير الجازم المرجوح والله اعلم (قوله) فلهذا أراد هنا جنس المعاني، هذا مبني على ان من بيانية في قوله من المعاني والظاهر انها تبعية فلا يحتاج الى هذا الحمل الاول واما قوله او اعتبر الخ فلا يصح التوجيه به اذ المراد من اطلاق لفظ العلم هو الاطلاق بحسب الوضع واطلاقه على التصور والتصديق ليس بوضعي والضروري والنظري اقسام لهما فتأمل والله اعلم اه املاح عن شيخه الحسن (قوله) لم يكن المذكور هنا الاقساما واحداً ففي جميع الاقسام تأمل اه سيدي احمد ح

(قوله) والسهو يرادفه الذهول الخ ، لما ذكر المؤلف الطريق المحصل للعلم أو الظن وهو النظر ذكر ما يقابله وهو المزيل لذلك أعني السهو والنسيان فناسب إيرادها ﴿٧٦﴾ في هذا المقام (قوله) أما بذاته ، أي بحقيقته (قوله) أو بامر صادق

النفس معه عن الطرف الآخر (والشك استوائهما) أي الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح أحدهما على الآخر (والوهم مرجوحية أحدهما) فهو مقابل الظن ، والسهو (١) ويرادفه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانته والنسيان (٢) زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها إلا بتجشم ادراك جديد زوالها عن خزانته

## التصورات

قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق إلى التصور إذ لا بد فيه من تصورات ثلاثة تصور المحكوم عليه أما بذاته (٣) أو بامر صادق عليه (٤) وتصور المحكوم به ، وتصور النسبة الخيرية للعلم (٥) بامتناع الحكم ممن جهل أحد هذه التصورات (المفهوم) ما يستفاد (٦) من اللفظ باعتبار أنه فهم منه يسمى مفهوماً وباعتبار أنه قصد منه يسمى معناه وباعتبار أنه ذال عليه يسمى مدلولاً (٧) والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل أو عنده (٨) كما مر وهو أما أن يمتنع فرض صدقه على الكثرة أو لا يمتنع (ان امتنع فرض صدقه (٩) على الكثرة

(١) السهو مبتدأ خبره زوال اه (٢) قوله والنسيان زوال الخ واختلف فيه فقال الحاكم معنى محدثه الله في القلب وقال أبو هاشم وأصحابه ليس بمعنى وإنما هو زوال العلم الضروري الذي جرت العادة بحصوله اه ثم رات من أول سورة الانعام (٣) قوله أما بذاته نحو الانسان حيوان ناطق وقوله أما بامر صادق عليه نحو الانسان ضاحك وقوله وتصور النسبة الخيرية أي الحكيمية التي هي ثبوت الشيء للشيء في الحلية أو عنده في الشرطية المتصلة أو منافاته إياه في الشرطية المنفصلة اه (٤) يعني ان استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه ليس معناه أنه مستدع تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة حتى لو لم يتصور حقيقة الشيء يمتنع الحكم عليه بل المراد ان يستدعي تصوره بوجه ما أما بكنه حقيقته أو بامر صادق عليه فانا نحكم على أشياء لا نعرف حقائقها كما نحكم على واجب الوجود بالقدرة الخ ما في سيلان اه من القطب (٥) قوله للعلم متعلق بقوله لا بد باعتبار المعنى لان لا بد بمعنى وجب اه (٦) قوله ما يستفاد ما مبتدأ خبره يسمى مفهوماً وقوله يسمى مفهوماً راجع إلى السامع وقوله يسمى معناه راجع إلى المتكلم وقوله يسمى مدلولاً راجع إلى اللفظ اه (٧) وايضاً من حيث له اسم يسمى إلا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الأفراد والمسمى يعبراً اه تلويح (٨) ليدخل الجزئي المادي اه فالمفهوم سواء كان حصوله عند العقل بالذات أو بواسطة الآلات أما كلي أو جزئي اه (٩) عبارة الدواني ان امتنع ان يحكم العقل بعد تصوره بصدقته على كثيرين أي يكون بسبب الامتناع مجرد تصوره ويعرف ذلك بان يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة ويجرد النظر إلى

عليه ، فانا قد نحكم على أشياء لا نعرف حقائقها كالحكم على واجب الوجود تعالى بالقدرة والعلم والحكم على شبح من بعيد بانه شاغل للحيز والتصديق إنما يستدعي تصور المحكوم عليه وبه بامر صادق عليه لا بالحقيقة والالام يصح منا أمثال هذه الاحكام (قوله) ان امتنع فرض صدقه الخ ، قيل عدل المؤلف عليه السلام عن قولهم في حد السكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه وفي حد الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه لتلاير دعليه ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم ، وقد اجيب عنه بان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل أو عنده فان كان كلياً فحصول صورته في العقل وان كان جزئياً فصورته في آله بلا إشكال ذكر معناه في شرح المطالع وبهذا الجواب يتبين أن إيراد المؤلف لسبارتهم كما يأتي في المبادي اللغوية حيث قال فان تشخص ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه الخ بناء منه على صحة كل من التعريفين لاندفاع هذا الايراد بهذا الجواب

(قوله) وان كان جزئياً ، يعني مادياً وعلى هذا كان على المصنف ان يقول هنا ما حصل في العقل أو عنده كما ساف له والله اعلم اه عبد الله الوزير هذا مبني على نسخة لم يثبت فيها أو عنده فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) تجوز العقل ، كما في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطة (قوله) لا التقدير ، كما هو معناه لغة مثل قولهم على سبيل الفرض والتقدير فان هذا ممكن في الجزئي اذ معناه أن تقدر صدقه على كثيرين بحرف الشرط فانه يقع مقدم الشرطية في هذا التقدير وتالي هذه الشرطية فيقال ان كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا وان لم يكن صادقا على كثيرين كان جزئيا وهذا معنى قول المؤلف فانه لا يستحيل الخ يعني وانما الممتنع هو الفرض بالمعنى الاول (قوله) ويعرف التجوز الخ ، هذا الى اخره ذكره الدواني ووجه الاغماض عن الخصوصيات في الكلي ظاهر لانها فيه مانعة عن فرض صدقه على كثيرين فبالاغماض عنها يجوز العقل في الكلي هذا الفرض فتم الكلية واما في الجزئي فالخصوصيات فيه مانعة ايضا عن هذا الفرض كما ان مجرد مفهومه وهو الذات مانع فوجه الاغماض «والجواب» ان العقل لو لم يغمض في الجزئي عن الخصوصيات لم يعرف **﴿٧٧﴾** ان امتناع فرضه على كثيرين

لمجرد مفهومه بل له والخصوصيات ولا بد أن يكون الامتناع لمجرد مفهومه فلذا اشترط الاغماض عنها والله اعلم والخصوصيات المقارنة في الكلي هي نحو الادلة الدالة على امتناع فرضه على كثيرين كما في الواجب لذاته وفي الجزئي نحو كونه ابن عمرو او بكر وكون الحركة الشخصية من زيد مثلا فاذا جرد العقل الجزئي عن ذلك عرف ان امتناع صدقه على كثيرين لمجرد مفهومه (قوله) فيخرج عنه ما يمتنع تكثره بدليل خارجي كواجب الوجود فان امتناع فرض صدقه على كثيرين بدليل خارجي لكن اذا جرد العقل النظر الى مفهومه لم يمتنع من فرض صدقه على كثيرين فان مجرد مفهومه لو منع من فرض صدقه على كثيرين لم يفتقر في اثبات الوحدة الى دليل (قوله) والكميات الفرضية وهي التي لا يمكن صدقها في نفس الامر على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كاللاشيء فان كل ما يوجد

جزئي كزيد (١) والمراد بالفرض هنا تجوز العقل لا التقدير (٢) لانه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي (٣) على كثيرين ويعرف التجوز بان يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي فيخرج عنه ما يمتنع تكثره (٤) بدليل خارجي والكميات (٥) الفرضية

الصورة الحاصلة فان امتنع الحكم بجواز صدقه على كثيرين فهو جزئي فلا يرد ان فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن فانه يقع مقدم الشرطية في هذا الفرض وتاليها في قولك ان كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا وعكسه فالفرض ههنا ليس بمعنى التقدير بل بالمعنى الذي مر كما انه في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطة ليس بمعنى التقدير ايضا اه (١) قوله كزيد اي ك مفهوم زيد فان العقل بعد تصوره يمنع من فرضه مشتركا بين كثيرين وكهذا الانسان فان الهدية اذا حصل مفهومها عند العقل امتنع بمجرد تصوره عن صدقه على امور متعددة اه (٢) والفرق دقيق اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معنا زيد يستحيل ان يجعل مشتركا فيه فان معناه هو ذات المشار اليه وذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يجعل لغيره فالحاصل ان مجرد فرض صدق الشيء على كثيرين لا بالفعل بل بالامكان كاف في اعتبار الكلية فلتكن هذه الدقيقة على ذكر منك فلها في تحقيق المحصورات مواضع تقع اه مطالع والله اعلم (٣) اي من دون تجوز العقل اه (٤) كالاته المعبود بحق اذ الدليل الخارجي قطع عرق الشراكة عنه لكنه عند العقل لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين والالم يفتقر الى دليل الوحدة اه مطلع (٥) قال البرقي في حواشيه على شرح الكافي للايساغوجي ما لفظه اعلم ان الكلي هو الذي يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين بالامكان التام سواء وقع على كثيرين في نفس الامر او لم يقع فيه وسواء فرض صدق وقوعه على كثيرين او لم يفرض فدخل الواجب والشمس واللاشيء في تعريف الكلي والجزئي الذي لا يمكن فرض صدقه على كثيرين كزيد فانه لا يمكن فرض صدقه على كثيرين لمنع الشخص عن فرض صدقه على كثيرين «فان قيل» ما الفرق بين زيد وبين اللاشيء فلم قيل ان احدهما جزئي والاخر كلي مع ان كل واحد منهما لا يمكن

في الخارج فهو شيء فيه ضرورة وكل ما يفرض في الذهن فهو شيء فيه ضرورة فلا يصدق في نفس الامر على شيء منها انه لاشيء

(قوله) لانها فيه مانعة الخ ، كالاولية في حق الواجب الدالة على امتناع فرضه على كثيرين اه ح ن (قوله) والخصوصيات المجردة عبارة المحشى عليه المقارنة اه ح (قوله) لو منع من فرض ، لفظ فرض غير ثابت في الام اه ح (قوله) فان كل ما يوجد ، في الام بخط المصنف وجد اه ح



كالاشيء واللامكان (والا) يمتنع فرض صدقه على الكثرة (فكلي كالانسان)

فرض صدقه على كثيرين اما زيد فلما مر انفا واما الاشياء فلانه لاشيء من الاشياء الخارجية والذهنية يصدق عليه الاشياء فلا يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين، قلت الفرق بينهما هو ان زيدا يمتنع فرض صدقه على كثيرين امتناعاً ذاتياً فينا في الامكان الذاتي واما امتناع فرض صدق الاشياء على كثيرين بسبب ان تقيضه الشيء يكون شاملاً لجميع الاشياء الخارجية والذهنية فيكون امتناع فرض صدقه بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي انتهى المراد (\*) اي التي لا يمكن صدقها في نفس الامر على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كالاشياء فان ما يفرض في الخارج فهو شيء في الخارج ضرورة وكل ما يفرض في الذهن فهو شيء في الذهن ضرورة فلا يصدق في نفس الامر على شيء وكالا يمكن بالامكان العام فان كل مفهوم يصدق عليه في نفس الامر ممكن عام فيمتنع صدق تقيضه في نفس الامر على مفهوم من المفاهيم وكالا موجود فان كل ما في الخارج يصدق عليه انه موجود في الذهن فلا يمكن صدق تقيضه على شيء اصلاً لكن هذه الكليات الفرضية مع امتناع صدقها على شيء اصلاً لا يتبع العقل بمجرد حصولها فيه عن فرض الاشتراك بل يتكهن فرض اشتراكها بمجرد حصولها فيه مع قطع النظر عن شمول تفاصيلها بجميع الاشياء وانما اعتبر القوم في التقسيم الى الكلي والجزئي حال المفاهيم في العقل اعني امتناعها عن فرض العقل باشتراكها وعدم امتناعها فيه فجعلوا مثال مفهوم الواجب وتناقض المفاهيم الثابتة لجميع الاشياء الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة داخلة في الكليات دون الجزئيات ولم يعتبروا حال المفاهيم في انفسها اعني امتناعها عن الاشتراك في نفس الامر وعدم امتناعها عنه فيه ولم يجعلوا تلك المذكورات داخلة في الجزئيات بناء على ان مقصودهم التوصل ببعض المفاهيم الى بعض وذلك انما هو باعتبار حصولها في الذهن فاعتبار احوالها الذهنية هو المناسب لما هو غرضهم اه من حاشية السيد الشريف على شرح القطب الشمسية اه (١) اشارة الى ان في عبارته في المثال المذكور مساهلة والى ان المراد هو الامكان العام دون الخاص ووجه المساهلة انه عبر عن الفاعل في هذا المثال وعن المفعول في المثال المذكور بعمده اعني كالا موجود بالمصدر (٢) «وجه» القول بالمساهلة ان الامكان العام والوجود المطلق لا يصدقان على شيء من الموجودات محققة او مقدرة بحسب نفس الامر فيجب ان يصدق عليه تقيضها بحسبه وهو اللامكان والوجود والارتفع التقيضان عن الامر الموجود واستحالته بديهية فلهاذين المفهومين افراد بحسب نفس الامر فلا يصح شيء منهما مالا للكلي الفرضي الذي لا فرض الا بحسب فرض العقل ولهذا يعبر عنه بالكلي الفرضي بخلاف اللاممكن بالامكان العام واللاموجود مطلقاً فان كل موجود يصدق عليه بحسب نفس الامر انه ممكن عام موجود مطلقاً فلا يصدق عليه تقيضها بحسبه والا اجتمع التقيضان وهو بين الاستحالة وانما خص الامكان بالامكان العام المتناول لكل الموجودات واجبة كانت ام لا والمعدومات ممتنعة كانت اولا لان الامكان الخاص لا يتناول الواجب والممتنع (\*) فيتناولهما تقيضه فلتقيضه افراد بحسب نفس الامر وانما قيدنا الوجود بالاطلاق لان الموجود الخارجي قد لا يتناول الموجودات الذهنية فيتناولها تقيضه والموجود الذهني فقط لا يتناول الموجودات الخارجية فيتناولها تقيضه فلتقيضيهما افراد بحسبه بخلاف المطلق فانه يتناول المجموع فلا يتناول تقيضه شيئاً منه اه من حاشية على حاشية الشريف على شرح الرسالة الشمسية (٣) فليس الممكن الخاص من الكليات الفرضية لاذ تقيضه يصدق على الواجب وذلك جزئي وكذلك الممتنع اه (٤) وهذا بناء على ان عبارة المؤلف واللاموجود والموجود في نسخ واللاموجود باسم المفعول فتأمل اه

(قوله) كالا لاشيء واللامكان فان كل ما يوجد في الذهن او في الخارج فهو ممكن فلا يصدق في نفس الامر على شيء انه لا يمكن فلو قيل المفهوم ان امتنع صدقه على كثيرين لفهم ان المقصود منع صدقه عليها في نفس الامر فيلزم ان يكون مفهوم الاشياء واللامكان مثلاً داخلاً في حد الجزئي خارجاً عن حد الكلي وليس كذلك فان الامر بالعكس فلما قيد بالفرض علم ان المراد منع الصدق وعدم منعه بحسب الفرض وفي العقل والمعتبر امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا ام لا وسواء فرض العقل صدقه ام لم يفرض قال في شرح المطالع لا يقال اذا كان مجرد الفرض كافياً فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق الاشياء عليها لانا نقول ذلك فرض ممتنع بالاضافة وهذا فرض ممتنع وقد عرفت ان المعتبر امكان الفرض

(قوله) منع صدقه عليها في نفس الامر في نسخ بعد هذا وعدم منع صدقه عليها في نفس الامر اه ح

(قوله) غالباً، إشارة الى ان بعض السكليات ليست اجزاء لجزئياتها كالخاصة والعرض العام واما الثلاثة الباقية فهي اجزاء لجزئياتها فان الجنس والفصل جزآن لماهية النوع والنوع جزء لماهية الشخص من حيث هو شخص هكذا نقل عن المؤلف رحمه الله تعالى (قوله) وبالإضافي، اي ويقيد الجزئي بالإضافي (قوله) كما ذكرنا، ينظر اين ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) الى شيء آخر، يعني اعم منه (قوله) واقفه المفهوم والشيء، الضمير طائد الى المفهوم العام وليس المراد الاقلية في الصدق على كثيرين فان صدق المفهوم والشيء على كثيرين اكثر من صدق ماتحتهما بل أراد الاقلية في اجزاء الماهية فان اجزاء ماتحتهما اكثر من اجزائهما (قوله) ولا عكس، اراد لا عكس بالمعنى العرفي اي ليس كل مندرج جزئياً حقيقياً اذ لو اراد العكس (٧٩) الاصطلاحي لانعكس لصحة قولنا

بعض المندرج جزئي حقيقي (قوله) لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر، يعني انه يصدق على السكليات الفرضية كاللاشي وقد عرفت امتناع الاشتراك فيهما في نفس الامر فالسكلي الحقيقي ماصح لان يندرج تحت شيء آخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا لان السكلي الإضافي ما يندرج تحت شيء آخر في نفس الامر فيكون اخص من السكلي الحقيقي مطلقاً ذكره السيد الحقيقي (قوله) ان كان جزءاً للجزئي، اراد بالجزئي ما يشمل الإضافي كالانسان بالنسبة الى الحيوان فلا يتوهم ان الجزئي إشارة الى الحقيقي اذ لم يسبق في المتن سواء واناسمي جزء الحقيقة ذاتها لدخوله في حقيقة جزئياته كالحیوان بالنسبة الى الانسان والفرس وعلى ما ذكرنا من ارادة الجزئي الإضافي يظهر الايراد الاتي فان النسبة الى الجزئي الحقيقي ظاهرة فتأمل

(قوله) ينظر اين ذكره عليه السلام،

وللاوجود ووجه التسمية ان السكلي جزء الجزئي (١) غالباً فيكون الجزئي كلا والسكلي جزءا والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركباً منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكل جزئي لكونه منسوباً الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوباً الى الكل ويقيد الجزئي بالحقيقي لان جزئته بالنظر الى حقيقة المانعة من فرض الشركة وبازائه السكلي الحقيقي وبالإضافي لان جزئته كما ذكرنا بالإضافة الى شيء آخر وبازائه السكلي الإضافي وهو اعم من شيء والجزئي الإضافي اعم مطلقاً (٢) من الحقيقي اذ كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم (٣) عام واقفه المفهوم والشيء ولا عكس اذ الجزئي الإضافي قد يكون كلياً (٤) كالانسان بالنسبة الى الحيوان والسكلي الحقيقي اعم من الإضافي (٥) لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر (٦) بخلاف الإضافي (وهو) اي السكلي (ان كان جزءاً للجزئي فذاتي (٧) اي يسمى ذاتياً

(١) كالانسان فانه جزء لزيد وكالحیوان فانه جزء للانسان والجسم فانه جزء للحيوان اه قطب (٢) قوله اعم مطلقاً من الحقيقي اي الجزئي الحقيقي يعني ان كل جزئي حقيقي جزئي اضافي من دون عكس اه (٣) قوله تحت مفهوم عام في نسخة له ولغيره اه (٤) لانه الاخص من شيء والاخص يجوز ان يكون كلياً تحت كل شيء اخر بخلاف الجزئي الحقيقي فانه يمتنع ان يكون كلياً كالانسان بالنسبة الى الحيوان والحيوان بالنسبة الى الجسم التام اه (٥) السكلي الحقيقي ماصح لان يندرج تحت شيء اخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا والسكلي الإضافي ما يندرج تحت شيء اخر في نفس الامر فيكون اخص من السكلي الحقيقي مطلقاً بدرجتين الاولى ان السكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شيء تحته ولم يندرج بالفعل لاذنه لا خارجاً ولا بداً في السكلي الإضافي من الاندراج بالفعل اه شريف (٦) كالواجب الوجود فانه كلي بالنظر الى مفهومه ومنحصر بحسب الحقيقة والوجود والكائن في نفس الامر في الله جل وعلا اه وفي ح كشریک الباری وكالنقطة والوحدة اه (٧) الذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو ارتفع عن العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للانسان اذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفع حقيقتيهما بخلاف

ذكره في قوله والكل له نسبة الى اجزائه وان لم يكن صريحاً اه ح (قوله) جزئياً حقيقياً، بل قد يكون حقيقياً كزيد وإضافياً كإنسان اه ح عن خط شيخه (قوله) لان السكلي، صوابه والسكلي اه ح (قوله) اذ لم يسبق في المتن سواء، في قوله المفهوم ان ممتنع فرض صدق على الكثرة الخ اه ح (قوله) يظهر الايراد، اي الذي اورده المؤلف بقوله وقد اورد على تناول الذات الخ اه ح (قوله) يظهر الايراد، في بعض النسخ لا يظهر وظن عليه قال في الهامش التظنين بالاناسب، تأمل اذ عند شمول الجزئي للحقيقي الإضافي صح اتصاف السكلي بالذاتي اذ هو ما كان جزءاً للجزئي فيكون الجنس والفصل ذاتيين اذ هما جزئان للجزئي الإضافي وهو الانسان

(قوله) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام ، أما العرضي فهو قسمان فقط خاصة وعرض عام (قوله) يقال بمعنى يحمل ، سيأتي للمؤلف عليه السلام كلام في اطلاق هذا الحمل على هذا في شرح معرف الشيء (قوله) فان الحمل يجري فيهما معاً ، فنال حمل الجزئي هذا زيد لكن قد ثقل بعض المحققين من شراح الشمسية عن بعضهم القول بان الجزئي لا يكون مقولاً ومحمولاً على شيء أصلاً بل يقال وتحمل عليه المفهومات السككية فهو مقول عليه لا مقول قال وأما قولك هذا زيد فلا بد فيه من التأويل لان هذا اشارة الى شخص معين فلا يراد بزيد ذلك الشخص والا فلا حمل من حيث المعنى اذ لا بد في الحمل أن يكون بين أمرين متغايرين بل يراد بمعنى زيد أو صاحب اسم زيد وهذا المفهوم السككي وان فرض انحصاره في شخص واحد فالمحمول أعني المقول على غيره لا يكون كلياً «قلت» وقد صرح في المطول بان هذا التأويل واجب عند المنطقيين لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولاً البتة فلا بد من تأويله بمعنى كلي وان كان في الواقع منحصراً في شخص ويؤيد هذا ماسياً للمؤلف عليه السلام في بحث معرف الشيء من ان الغرض من حمل المعرفة افادة تصور الموضوع ﴿٨٠﴾ بعنوان المحمول والمراد من الجزئي هو الذات وقد اعترض في شرح الشمسية

والا) يكن جزءاً للجزئي بل كان خارجاً عنه (فعرضي) اي فيسنى عرضياً (١) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام (٢) والاول لا يخلو (اما ان يقال على الكثرة متفقة الحقيقة في جواب ماهو) يقال بمعنى يحمل ، وهو شامل للسككي (٣) والجزئي فان الحمل يجري فيهما معاً كما صرح به الفارابي وابن سينا فقله على الكثرة يخرج الجزئي ومتفقة الحقيقة يخرج الجنس (٤) والفصل البعيد والعرض العام وفي جواب ماهو يخرج الفصل القريب والخاصة (وهو) اي ما انطبق عليه ما ذكرنا يسمى (النوع كالانسان) فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به واذا قلت ما زيد

ما نقل عن هذا البعض وكذا الشلبي اعترض كلام المطول وحاصل الاعتراض ان معنى الحمل كون المتغايرين مفهوماً متحدتين ذاتاً فحيث يصدق هذا التعريف ينبغي أن يصبح الحمل اذ لا شك ان التغاير والاتحاد من الجانبين فكما يصبح حمل السككي على الجزئي نحو زيد ناطق يصبح عكسه أيضاً نحو الناطق زيد بلا تأويل ، قال الشلبي «فان قلت» المراد بالناطق ذاته لكونه موضوعاً فيكون حمل زيد عليه بلا تأويل حمل الشيء على نفسه وهو ليس بنفيع «قلت» لم لا يكفي التغاير باعتبار الوصف العنوانى انتهى ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام كأنه نبى ما ذكره على اعتماد هذا الاعتراض والله أعلم (قوله) يخرج الجنس

المتضايين اه (\*) فسر الكافي في شرح ايساغوجي الذاتي بما دخل في حقيقة جزئياته ثم قال بعد كلام طويل وعلى هذا تكون نفس الماهية من الفرضيات لانها تخالف الذاتي بذلك التفسير وما تخالفه فهو عرضي وقد يقال الذاتي على ما ليس بعرضي فبحسب تكون الماهية ذاتية اه المراد من كلامه (\*) قوله فذاق أي فالسككي ذاتي للجزئي فالحيوان ذاتي زيد اه (١) لعروضه للذات اه (٢) الذاتي ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل والعرض ينقسم الى قسمين اما لازم او مفارق وهما مشتعلان على الخاصة والعرض العام وهذه هي السكليات الخمس وهي توجد في زيد لانه انسان حيوان ناطق ضاحك ماش اه (٣) السككي نحو ما زيد فيقال انسان والجزئي نحو هذا زيد اه (٤) قوله يخرج الجنس كالحيوان وقوله والفصل البعيد كالتحرك بالارادة وقوله والعرض العام كالتنفس وقوله الفصل القريب كالناطق وقوله الخاصة كالكتاب اه

كالحيوان وكالفصل البعيد ، وهو الذي يميز عن المشاركات في الجنس البعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسمانية وسيأتي هذا في كلام المؤلف وانما خرج الفصل البعيد لانه مقول على كثرته مختلفة الحقيقة (قوله) والعرض العام ، أخرجه المؤلف هاهنا بقوله متفقة الحقيقة والمناسب لما صرح به المؤلف فيما يأتي في الفصل أخرجه بقوله يقال لان المؤلف ذكر انه لا يقال ويكون النوع ذاتياً اذ هو جزء للجزئي الحقيقي وهو زيد وحينئذ فلا وجه ﴿١﴾ بين النسوب والنسوب اليه بخلاف ما اذا اريد احدهما اي الحقيقي او الاضافي ظهر الايراد وقد وقع ما ذكر والله اعلم اه ح ﴿٢﴾ قال في الام كذا وجد (قوله) خاصة وعرض عام ، بل لازم ومفارق كما يأتي في الغاية قريباً وسيتكلم عليه المحقق في بحث المرض اه سيدي احمد ح (قوله) افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول ، سمي وصف الموضوع عنواناً لانه يعرف به ذات الموضوع الذي هو المحكوم عليه من الافراد كما يعرف الكتاب بعنوانه وهو وصف كلي اذا صدق على ماهية ما صدق عليه من الافراد فلا بد ان يكون احد ثلاثة اقسام اما عين الذات كقولنا كل انسان حيوان او جزئها كقولنا كل حيوان حساس او خارجاً عنها كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة فالعنوان هي الانسانية والحيوانية وتحرك الاصابع وكذا في الموضوع اه ح



في الجواب اصلاً وما ذكره هاهنا موافق لما ذكره المؤلف في التعريف الرسمي من جواز التعريف بالعرض العام والخاصة فيصح حينئذ أن يكون محمولاً ولعله يقال ما ذكره هاهنا وما سيأتي في الرسمي مبنى على ما يأتي للمؤلف من أن العرض العام لا يميز شيئاً عن شيء من حيث أنه عرض عام بل من حيث أنه خاصة إضافية فيصالح حينئذ للحمل والتمييز أو يكون مبنياً على اصطلاح القدماء من صحة التعريف بالعرض العام كما يأتي وأما ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لا يقال في الجواب أصلاً فمبنى على أنه لا يقال من حيث أنه عرض عام أو يكون مبنياً على اصطلاح المتأخرين من عدم صحة التعريف به والله أعلم (قوله) ودفع ﴿٨١﴾ بأن المنسوب وهو الماهية ذات

مخصوصة ، وهي الماهية المقيدة وهي ماصدق عليه الماهية المطلقة كالإنسان (قوله) والمنسوب اليه ليس اياًها ، بل المطلق أي الماهية من حيث هي المتعلقة في الذهن ونقل عن شرح المطالع أن الماهية من حيث هي تجعل منسوبة الى الماهية المخصوصة كالإنسان ولا ينتهي ان الماهية من حيث هي غير الماهية المخصوصة فانها أخص منها ونسبة العام الى الخاص ليست نسبة الشيء الى نفسه وما ذكره المؤلف أظهر (قوله) فالجنس لا بد ان يقع الخ ، هذا متفرع على ما فهم من التعريف وذلك انه فهم منه ان السؤال امان كثرة اولاً والكثرة اما متفقة الحقيقة اولاً فان لم يكن عن الكثرة فالجواب بغير الجنس بل اما بالحد نحو ما الانسان فيقال حيوان ناطق او بالنوع نحو ما زيد فيقال انسان وان كان السؤال عن كثرة متفقة الحقيقة فكذا يجب بالنوع لا بالجنس فيقال في جواب ما زيد وعمر ووبكر انسان فظهر معنا قوله فالجنس لا بد ان يقع الخ لكن المؤلف لم يتعرض لمثال ما كان السؤال عن متفقة الحقيقة ولا للمثال الثاني مما اختلف فيه الكثرة نحو ما زيد

وعمر وكان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع النوع (١) في الجواب عن السؤالين لأنه تمامها وقد اورد (٢) على تناولها الذاتي للماهية سؤال وهو ان الذاتي ما يكون منسوباً الى الذات والماهية هي الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه (٣) شيئاً واحداً وهو باطل لاقتضاء النسبة (٤) التعدد، ودفع بأن المنسوب (٥) وهو الماهية ذات مخصوصة (٦) والمنسوب اليه ليس اياًها بل المطلق (٧) فتعدداً (٨) (او) يقال (عليها) اي على الكثرة (مختلفة الحقيقة) (٩) في جواب ما هو (١٠) ويعرف فوائد القيود بالقياس الى ما ذكرنا في النوع (وهو جنس كالحيوان) فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع الجنس في الجواب واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الحد التام لانه تمام ماهيته المختصة به فالجنس لا بد ان يقع جواباً عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة اياًها في ذلك الجنس فان

(١) النوع ان تعدد افراده كان مقولاً في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصيات كالإنسان فانه يقال في جواب ما زيد وعمر ووبكر وان لم يتعدد كان مقولاً في جواب ما هو بحسب الخصوصية كالشمس لقول في جواب ما النير الاعظم دون الشركة اذ ليس لها افراد اخر فتعريف النوع المنطبق على القسمين انه كلي مقول على واحد او كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو اه شرح السعد على الرسالة ولوامع والله اعلم واحكم اه (٢) كما دل عليه والاول اما ان يقال الخ اه (٣) في فصول البدايع ما نظمه الذاتي بمعنى ما ليس بخارج عن الماهية سواء كان جزءاً منها او عينها فالنسبة اصطلاحية اه (٤) اي التصريفية اي المنسوب والمنسوب اليه اه (٥) واجيب بان الماهية من حيث هي مغايرة بالاعتبار للماهية من حيث انها مقترنة بالشخص الماخوذ معها على وجه التقييد دون التركيب وهذا القدر كاف لتصحيح النسبة على قانون اللغة اه من حواشي شرح المطالع (٦) وهي الذات المتعلقة في ضمن الفرد اه (٧) وهي الماهية المتعلقة في الذهن فتعدد اعتباراً اه (٨) كما في الجنى والانسي والجواب بأن اطلاق الذاتي على الماهية بحسب الاصطلاح دون اللغة عجز واضطرار فلا يفيد في مقام الاختيارات اه والله اعلم (٩) خرج الفصل القريب والنوع وخاصة النوع اه شريف في حاشية القطب (١٠) خرج باقي السكليات اما العرض العام فلانه لا يقال في الجواب اصلاً واما الخاصة وان فصل البعيد فلانها لا يقالان الا في جواب اي شيء اما في ذاته كالفصل او عرضه كالخاصة اه

(قوله) وهي الماهية المقيدة ، يعني الماهية المتعلقة في ضمن الفرد اه ح (قوله) والمتعلقة في الذهن ، فتعدد اعتباراً اه ح (قوله) نسبة الشيء الى نفسه ، في نسخ وما ذكره المؤلف اظهر اه ح (قوله) على ما فهم من التعريف ، يقال التعريف انما فهم من التقسيم فلو قال ما فهم من ضمن التقسيم والله اعلم اه ح من خط شيخه الحسن (قوله) فظهر معنى قوله فالجنس الخ ، لان السؤال عن الكثرة المتفقة الحقيقة يجاب بالنوع لا بالجنس فلا بد ان تكون متفقة الحقيقة اه ح من خط شيخه (قوله) لم يتعرض لمثال الخ ، بل قد تعرض له بعد قوله قبيل هذا وهو النوع كالإنسان بقوله فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام الى قوله فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لانه تمامها اه ح

(قوله) فالجنس قريب، سمي قريباً لقربه من النوع اذ ليس بينه وبين النوع الا الفصل لا جنس آخر (قوله) فالجنس بعيد، سمي بعيداً لبعده عن النوع اذ بينه وبين النوع جنس او جنسان او اجناس (قوله) واعلم ان للنوع معنى غير السابق، يعني انه يقال بالاشتراك اللفظي على ماسبق وعلى الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس كالانسان مثلاً فانه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس كالحيوان فقولنا المقول عليها وعلى غيرها الجنس يخرج به الجنس العالي كالجواهر اذ لا يقال عليه وعلى غيره جنس اذ ليس فوقه جنس وقولنا في جواب ماهو يخرج الفصل والخاصة والعرض العام (قوله) والمراد بالماهية ما يجب به عن السؤال بما هو، ذكر الدواني ان الماهية معنيين مشهورين احدهما مابه الشيء هو هو والاخر ما يجب به السؤال بما هو وهي بالمعنى الاول لا تستلزم الكلية اصلاً فضلاً عن دلالتها عليها التزاماً لصدقها على الجزئيات الحقيقية فهي لا تخرج الصنف والمعنى الثاني يخرج الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو «واعلم» ان الشخص هو النوع المقيد بجزئيات مشخصة والصنف هو النوع المقيد

(٨٢)

السلام قد اخرج الشخص والصنف عن جزء النوع الاضافي بقوله الماهية كما ذكره الدواني وذلك لان الماهية كما عرفت هي التي تقع جواباً عن السؤال بما هو وبما لا يقمان جواباً عن السؤال بما هو وقد عرفت من ان الصنف هو النوع المقيد بصفات عرضية كلية والشخص هو النوع المقيد بصفات عرضية غير كلية والمركب من الداخل في الماهية والخارج عنها خارج عنها فلا يقال ان في جواب ماهو ولم يخرجها بقوله عليه السلام يقال عليها الجنس فان الجنس يقال عليهما في جواب ماهو كما اذا سئل عن التركي والفرس بما هما كان الجواب الحيوان وقد صرح بذلك في شرح الشمسية (قوله) وهذا يقيد بالاضافي لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه لانه لا بد في نوعية هذا

كان مع ذلك جواباً عن الماهية وعن كل واحد من الحقائق المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحَيوان حيث يقع جواباً للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جواباً عن الماهية وعن كل ما يشاركه في ذلك الجنس فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع جواباً للسؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جواباً عن السؤال عن الانسان والفرس ولا عن الانسان والشجر مثلاً (١) (واعلم) ان للنوع معنى غير السابق وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو والمراد بالماهية ما يجب به عن السؤال بما هو فلا يدخل الشخص (٢) والصنف اذ لا يصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو وهذا يقيد بالاضافي والاول بالحقيق وفي النسبة بينهما خلاف فعند (٣) المتقدمين الاضافي اعم مطلقاً (٤) من الحقيقي (١) اذ ليس تمام المشترك بين الانسان والنبات لوجود جزء آخر مشترك بينهما ليس داخله وهو النامي ولا بين الانسان والحيوان لوجود النامي والحساس بينهما اه شرح تهذيب (٢) قوله فلا يدخل الشخص اي العلم كزيد وقوله والصنف كرومي وزنجي وتركى اه (٣) قال ابو الفتح في حاشيته على حاشية الدواني بعد كلام مالفظة فالحق ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق والحقيقي اعم من الاضافي على عكس ما اختاره القدماء لان كل اضافي حقيق ولو بالقياس الى حصصه من غير عكس كما في المفهومات الشاملة اه وفي حاشية عليه مالفظة فانها انواع حقيقية بالقياس الى حصصها وليست انواعاً اضافية اذ ليس فوقها امر يشملها فضلاً عن كونها اجناساً فافهم اه (٤) وانما يتم اذا ثبت ان كل نوع له جنس ولم يثبت اذ يجوز ان يكون نوعاً بسيطاً لا جنس له اه مرآة المفهوم وايضاً يجوز تركيب الماهية من اسرين متساويين اه

النوع من اندراجه مع نوع آخر تحت جنس فيكون مطابقاً له وهو فوق كل منهما (قوله) والاول بالحقيقي، لان نوعيته بالنظر الى حقيقته لا بالنظر الى اندراجه تحت جنس بل هو نوع سواء اندرج اولاً (قوله) فعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقاً، لاجتماعهما في الانسان فانه اضافي لاندراجه تحت جنس وحقيقي لانه مقول على الكثرة متفقة الحقيقة وانفراد الاضافي بدون الحقيقي في حيوان اذ هو مندرج تحت جنس وليس بحقيقي لاختلاف اقراده بالحقيقة وهذا بناء على نفي وجود الحقائق البسيطة كالنفس والعقل والنقطة

(قوله) سمي قريباً لقربه من النوع، عبارة الدبري على ايساغوجي وسمي قريباً لقربه من النوع وعدم الوسطة بينهما وكونه اقرب اجزاء الماهية (قوله) والخارج عنها خارج عنها ويؤيد هذا جعل الحرف المشتمل على شيء من العرضيات رسمياً وان اشتمل على شيء من الذاتيات اه ح عن خط شيخه

والوحدة اذ لو قيل بوجودها لم يكن الاضافي اعم مطلقاً لانفراد الحقيقي بدون الاضافي في هذه الحقائق البسيطة فانها أنواع حقيقية لانها تمام ماهيات أفرادها غير اضافية لعدم اندراجها تحت جنس لبساطتها وقد نوقش القول بوجودها بانه انما يتم اذا قيل بان تصورهما ضروري غير مكتسب بالجنس والفصل المقتضي لتركبها ولا نسلم أن تصورهما ضروري كيف وانما تعقل النفس والعقل والنقطة ونحوها بالحدود والرسوم المركبة المستلزمة للجنس والفصل (قوله) وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم من وجه ، فيوجد الاضافي بدون الحقيقي في الجنس المتوسط كالجمم النامي اذ يصدق عليه الاضافي لكونه مندرجاً تحت الجنس دون الحقيقي لاختلاف أفرادها بالحقيقة والا لم يكن جنساً متوسطاً ويوجد النوع الحقيقي بدون الاضافي في الانواع البسيطة فانها أنواع حقيقية لكونها مقولة على آحاد متفقة الحقيقة ويمتنع كونها أنواعاً اضافية لامتناع كونها مندرجة تحت جنس واما اجتماعهما ففي النوع السافل اما الاضافي فلوجوب اندراج النوع السافل تحت الجنس المقول عليه وأما الحقيقي فلكونه مقولاً على آحاد متفقة الحقيقة (قوله) وعند بعضهم الحقيقي اعم ، لانفراد الحقيقي عن الاضافي في الحقائق البسيطة وعدم وجود **(٨٣)** الاضافي بدون الحقيقي فانه ذكر

في الجواهر ان كل نوع فهو حقيقي بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته وقد زين ذلك بما لا يحتمل المقام (قوله) وتوجيه ذلك، أي توجيه ما ذكر من الخلاف في النسبة بين الحقيقي والاضافي يحتاج الى بسط لا يسعه المقام لا بتناء بعضه على وجود الحقائق البسيطة والكلام في ذلك متسع وفي ما نقلناه اشارة الى شيء من ذلك (قوله) والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس ، أشار المؤلف عليه السلام بهذه العبارة الى أن هذا البحث يختص بالنوع الاضافي لا الحقيقي وسيصرح بذلك فيما يأتي بقوله لان نوعية الشيء الاضافية التي لا يجري الترتيب الا فيها قال في شرح الشمسية الانواع الحقيقية تستحيل أن ترتب

وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم (١) من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقاً من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج الى بسط لا يسعه المقام واذا قد عرفت ان الجنس بعيد وقريب والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو فالاجناس ترتب متصاعدة (٢) في العموم منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لا جنس فوقه (٣) ويسمى جنس الاجناس لان جنسية الشيء باعتبار العموم بعد ان يكون مقولاً

(١) فيجتمعان في نحو الانسان فانه نوع اضافي لاندرجه تحت جنس وهو الحيوان وحقيقي اذ ليس تحت جنس وينفرد الاضافي في نحو الجمم النامي فان فوقه جنسا وهو الجمم المطلق وتحت جنس وهو الحيوان وينفرد الحقيقي بالماهية البسيطة كالعقل المطلق عند القول بنفي جنسية الجوهر اه زكريا (٢) تقول الحيوان ان جنس من النامي والنامي جنس من الحساس والحساس جنس من الجسم والجسم جنس من الجوهر فهو لا يخرج الشخص اذ لا يصح ان يجاب بشيء منها عن السؤال بما هو اه دواني (\*) وهي الجسم الحساس والنامي والحيوان اه (٣) قوله الذي لا جنس فوقه كالجوهر وقوله ويسمى اي الذي لا جنس فوقه اه

« تنبيهان » الاول تعريفات الكلليات قيل رسوم لاحتمال ان تكون المذكورات لازماً المفهومات وقيل حدود لانها ماهيات اعتبارية حقيقتها هذه الامور المعبرة والاحتمال يوجب عدم العلم بالحد لا العلم بعمده ورجح الاول بان المحمولى مقيسة الى الغير فتقتضي الخروج وهو مردود لان ذلك الاقتضاء في الحقيقة والحق ان الامور المذكورة ان كانت عين معتبراً معتبرين فحدودها لا فرسوم وحين لم تتحقق فتعاريف الثاني كما ان الحد في اصطلاح الاصوليين مطلق القول الجامع المانع كذلك الجنس اعم من المشترك الذاتى المستتبع من لازمه المساوى اما عارضه الاعم فمختلف في انه يسمى جنساً والاخص متفق على انه لا والفصل هو المميز الكامل اعم من الذاتى المختص المستتبع ومن لازمه المساوى اما عارضه الاعم والاخص فلا اه مختصراً من فصول البديع

حتى يكون نوع حقيقي فوقه نوع آخر حقيقي والا لكان النوع الحقيقي جنساً وانه محال لان مفهوم النوع مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة الخ ومفهوم الجنس مقول على كثيرين مختلفين فالتغاير بينهما ظاهر (قوله) لان جنسية الشيء باعتبار العموم الخ وقوله فيما يأتي لان نوعية الشيء الخ، أشار بهذا التعليل الى وجه التسمية بجنس الاجناس ونوع الانواع وذلك ان جنسية الشيء انما هي بالقياس الى ما تحته فهو انما يكون جنس الاجناس اذا كان حالياً ونوعية الشيء بالقياس الى ما فوقه فهو ما يكون مندرجاً تحت نوع فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان سافلاً وتحت جميع الانواع وقال في الجنس متصاعدة لان جنس الجنس فوق الجنس فهو تصاعداً من خاص الى عام وقال في النوع متنازلة لان النوع على التنازل من عام الى خاص

(قوله) والالم يكن جنساً ، بل يكون نوعاً حقيقياً اه ح عن خط شيخه (قوله) في الانواع البسيطة ، كالعقل على القول بنفي جنسية الجوهر اه ح عن خط شيخه



(قوله) أو في أخص منها ، كالجسمية وكونه نامياً (قوله) لا يقال ، أي لا يقال جواباً عن هذا الإيراد (قوله) حيثئذ الخ ، دفع لقوله لا يقال والضمير للشأن (قوله) يخرج الفصل البعيد عن التعريف ، كالحساس بالنسبة إلى الإنسان فإنه لم يميزه عن جميع الأغيار فعلى هذا يكون المراد الفصل في الجملة ولو عن بعض المشاركات في الجنس لا يقال الجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه فيجب أن يقع الحيوان في جواب أي شيء هو (٨٤) في ذاته لا نقول أنه لا يكتفي في جواب أي شيء هو في ذاته المميز في الجملة بل لابد من

في جواب ما هو فما يكون اعم من الكل يكون جنساً للكل والأنواع تترتب متنازلة في الخصوص (١) منتبهة إلى النوع السافل وهو الذي لأنواع تحته ويسمى نوع الأنواع (٢) لأن نوعية الشيء الإضافية التي لا يجري الترتيب الا فيها باعتبار الخصوص فإخص الكل يكون نوعاً للكل (٣) وما بين العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجواهر (٤) والجنس السافل كالحیوان اجناس (٥) متوسطة وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالإنسان أنواع (٦) متوسطة (أو) يقال (على الشيء) في جواب أي شيء هو في ذاته يخرج النوع والجنس لانهما يقالان في جواب ما هو والعرض العام لانه لا يقال في الجواب اصلاً «فان قيل» العرض العام يدخل في جواب أي لصلوحه للتمييز في الجملة عن بعض المشاركات في الشئية أو في اخص منها لا يقال المعتبر المميز عن جميع الأغيار (٧) لانه حيثئذ يخرج الفصل البعيد عن التعريف (٨)

قيد أن لا يكون هذا المميز وهو الفصل تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فالجنس خارج لأن الجنس تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر بخلاف الفصل وقد عرفت اعتبار هذا القيد في الفصل من مورد القسمة حيث جعل الفصل قسماً له لا قسماً منه ذكره في شرح الشمسية وشرح المحقق الجلال «قلت» ولا يقال ان قوله فيها سبق المراد الفصل في الجملة مناف لقوله ثانياً لا يكتفي بالمميز في الجملة بل لابد من قيد من حيث أنه أثبت أولاً الفصل في الجملة وهامنا قال لا يكتفي بالمميز في الجملة لا نقول لامنافة لأن قوله الفصل في الجملة المراد به ولو عن بعض وهذا ليس هو المنفي بقوله لا يكتفي بالمميز في الجملة اذ المراد ولو من غير اعتبار قيد ان لا يكون تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فتأمل

(قوله) يخرج الفصل البعيد، وفي شرح الشمسية والحق ان الجنس من حيث هو جنس لا يتميز له اصلاً لان الشيء انما يكون جنساً من حيث انه مشترك بين الشيء وغيره فلا يكون مقولاً في جواب أي شيء هو كما ذكره بعض المحققين اهـ (قوله) وشرح المحقق الجلال ،

(١) اي من عام الى خاص اهـ (\*) تقول الجسم نوع من الجوهر والنامي نوع من الجسم والحساس نوع من النامي والانسان نوع من الحساس اهـ (٢) فالإنسان نوع للحيوان ونوع للحساس ونوع للنامي ونوع للجسم اهـ (٣) اي لكل الاجناس اهـ (٤) النوع الفرد لم يوجد له مثال وقد يقال في تمثيله انه كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس لان العقل تحته العقول العشرة وهي في حقيقة العقل متفقة فهو لا يكون اعم من نوع آخر ليس تحته نوع بل أشخاص ولا اخص اذ ليس فوقه نوع بل جنس وهو الجوهر على ذلك التقدير فهو نوع مفرد والجنس الفرد يمثل بالعقل على تقدير ان لا يكون الجواهر جنساً فانه ليس اعم من جنس اذ ليس تحته الا العقول العشرة وهي أنواع لا اجناس ولا اخص اذ ليس فوقه الا الجوهر وقد فرض انه ليس بجنس لا يقال احداً التمثيلين باطل لانا نقول التمثيل الاول على تقدير ان العقول العشرة متفقة بالنوع والثاني على تقدير انها مختلفة والتمثيل يحصل بمجرد الفرض سواء طابق الواقع او لم يطابق اهـ قطب باختصار (٥) صوابه جنسان اهـ (٦) صوابه نوعان اهـ (٧) كالناطق فانه يميز الانسان عن كل شيء اهـ (٨) فان قيل فعلى ما ذكرنا يلزم ان يكون الجنس كالحیوان مثلاً فصلاً لانه يميز الشيء في الجملة قلنا لا يكتفي في الفصلية التمييز في الجملة بل لابد منه من ان لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر فالجنس خارج عن التعريف اهـ شيرازي ، ومعناه في سيلان وقد اجاب في المطلع بانه لا بعد فيه ان آتى به في جواب أي شيء هو في ذاته بخلاف ما ذكره آتى به في جواب

قال العلامة الجلال في شرحه على التهذيب فان قلت فالجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه فيجب ان يقع في الجواب عن أي شيء هو في ذاته قلت انه لا يكتفي في جواب أي شيء هو في ذاته جوهره المميز بل لابد من قيد ان لا يكون تمام المشترك بين الماهيات وقد عرفت اعتباره من مورد القسمة اهـ منه ح

(قوله) قلنا العرض العام ، جواب قوله فان قيل الخ (قوله) بل من حيث أنه خاصة اضافية ، كاش فانه اذا ميز الحيوان من حيث أنه خاصة كان تمييزه له من الجسم النسائي لانه خاصة للحيوان بالنسبة اليه لاعن الصاهل فانه عرض عام بالنسبة اليه (قوله) والخاصة ، أي ويخرج الخاصة فهي عطف على النوع في قوله ويخرج النوع (قوله) الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه ، الموصول عبارة عن الجنس والعائد من الصلة قوله فيه والشيء عبارة عن المقول عليه الجنس فالجنس الذي يطلب باي شيء وهو الفصل يميز الشيء المقول عليه الفصل عن مشاركات الشيء في ذلك الجنس (قوله) بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له ، ذكره في شرح الشمسية عن قدماء المنطقيين وعزاه الى صاحب الشفاء لكن صاحب الشمسية أشار الى جواز الفصل بدون الجنس حيث قال فالفصل يميز الماهية عن مشاركتها في جنس أو وجود قال في شرحها هذا إشارة الى ما ذهب اليه المتأخرون من جواز الفصل بدون الجنس وذلك أن الماهية ان كان لها جنس كان فصلها مميذا لها عن المشاركات الجنسية وان لم يكن لها جنس فلا أقل من أن يكون لها مشاركات في الوجود وحينئذ يكون فصلها مميذا لها عن تلك المشاركات في الوجود وهذا مبني على جواز تركيب الماهية من أمرين متساويين أو امور متساوية « قيل » وذلك كماهية الجنس العالي كالجرهر وماهية الفصل الاخير كالناطق فانه يتمتع تركيبها من الجنس والفصل والالم يكن الجنس العالي غالباً ولا الفصل الاخير أخيراً اما « الاول » فلانه لو تركيب الجنس العالي من جنس وفصل كان جنسه أعلى منه والفرض أنه جنس عال لا جنس فوقه وأما « الثاني » فلانه لو جاز تركيب الفصل الاخير من جنس وفصل لكان ﴿ ٨٥ ﴾ فصله المميز له عن جنسه تحته والفرض أنه لا فصل تحته لكونه الفصل الاخير فاذا فرض تركيبها من أجزاء واجب ان تكون تلك الاجزاء متساوية وقد استدل من قال ما لا جنس له لا فصل له بدليل مبناه على استحالة ذلك في الاجزاء

« قلنا » العرض العام لا يميز شيئاً عن شيء من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية (١) والخاصة لانها وان كانت تقال في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل في عرضه وكلمة شيء (٢) في اي شيء كناية عن الجنس الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه فانا لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشيء جنساً بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له (٣)

ما هو قوله اعتباران بحسب السؤال اهـ (١) كاش فيه تمييز الحيوان من حيث انه خاصة للحيوان لان من حيث انه عرض عام فلو قلت ما الحيوان مثلاً فقال جسم نام فقيل اي نام هو فقال ماش مثلاً فقد حصل التمييز كما ذكر اهـ (٢) قوله وكلمة شيء الى قوله لا غير احد الجوانين عن السؤال الاتي اهـ (٣) عبارة ايساغوجي في ذكر الفصل او مقول في جواب اي شيء هو في ذاته وهو الذي يشاركه في الجنس قال في شرحه وتبع في اقتصاره في قوله في الجنس المتقدمين بناء على ان كل ماهية لها فصل فلها جنس وذهب المتأخرون الى زيادة او في الوجود ومبنى الخلاف على جواز تركيب الماهية من امرين متساويين وعدمه فمن جوز تركيبها من ذلك زاد ما ذكر ومن لا فلا اهـ مطلع

(قوله) من جواز الفصل بدون الجنس ، قال المحقق الطوسي الفصل قد يكون خاصاً بالجنس كالحساس بالجسم النامي وقد يوجد في غيره كالناطق فانه يوجد له وان والملك ايضا والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتهما في الوجود والثاني يميزها عن مشاركاتهما في ذلك الجنس لافي الوجود اهـ طبرى على

ايساغوجي ح (قوله) واما الثاني الخ ، ولما كان الثاني خفياً استدل بعضهم عليه به اذا تركبت ماهية كالانسان من جنس وفصل كالحيوان الناطق ففصلها علة لجنسها فان كان جنسها مركباً من جنس وفصل كالجسم النامي والحساس فليس الناطق علة للجسم النامي لان الحساس علة للجسم النامي فلو كان الناطق ايضاً علة لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد فتعين ان يكون الناطق علة للحساس ولو تركيب الفصل الاخير من الجنس الاخير والفصل لكان فصله علة لجنسه ان كان بسيطاً او الفصل وجنسه ان كان مركباً والفصل الاخير لا يكون قبله علة للجنس او الفصل كان ﴿ ٨٦ ﴾ كل واحد منهما فصلاً لها لان كل واحد يميزها عن مشاركتها في الوجود تمييزاً جوهرياً ولا يتوهم ان المراد بقولهم الفصل علة للجنس علة وجوده في الخارج او في الذهن بل المراد انه علة محصلة لارتفاع ابهامه ذكره ميبدي في شرحه على الرسالة والله اعلم اهـ طبرى على ايساغوجي ح ﴿ ٨٦ ﴾ جواب لو التي في صدر البحث اهـ منه (قوله) لكان فصله المميز له عن جنسه تحته ، شأن الفصل ان يكون مساوياً للحدود فلا معنى لقوله تحته اذ يلزم ان يكون المعرف بالكسر اخص من المعرف بالفتح اذ المراد بالتحته كونه اخص بدليل مقابلته لقوله لا جنس فوقه اي اعم منه وان اريد بقوله تحته اي تحت جنسه فصحيح لكنه لا يلزم قوله بعد والفرض انه لا فصل تحته اي تحت الفصل الاخير وعلى كلا التقديرين فالعنى غير مستقيم كما لا يخفى على من تأمل اهـ املاح عن خط شيخه (قوله) والفرض انه لا فصل تحته ، ينظر فان تحتية فصل الفصل غير معتبرة فليتأمل والله اعلم اهـ ح (قوله) وجب ان تكون تلك الاجزاء متساوية ، فيكون القسم الاخر مساوياً لتام المشترك اذ لا يكون مبايناً له لان الكلام في الاجزاء

الموجودة في الخارج لا الذهنية» وبيان ذلك يؤخذ من شروح الشمسية اذ لا يحتمل المقام ايراده فلعل المؤلف عليه السلام أشار الى هذا الدليل بقوله أولانه لم يتيقن وجوده اذا أراد المؤلف الوجود الخارجي والله أعلم (قوله) أولانه لم يتيقن وجوده أي وجود الفصل بدون الجنس ولذا فرضه في شرح الشمسية فيما اذا تركبت حقيقة من أمرين متساويين أو امور متساوية كما عرفت (قوله) فيتعين الجواب بالناطق لا غير ، لأن كلمة شيء كناية عن الجنس المعلوم فلا يجاب به بل يجاب بالفصل فقوله فلا يرد متفرع على قوله وكلمة شيء في أي شيء كناية عن الجنس وأما قوله فيتعين الجواب الخ فتفرع على قوله فنقول الخ واعلم أن الجواب الاول للطوسي والثاني وهو قوله وقد اجيب الخ لصاحب المحاكمات كما ذكره اليزدي (قوله) ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية الخ ، فاعل يميز ضمير راجع الى الفصل فالموصول عبارة عن الجنس والعائد الى الموصول ضمير من بين أفراد

﴿٨٦﴾

أو لانه لم يتيقن وجوده والتعريف انما هو لفصل يتيقن وجوده فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالناطق لا غير فلا يرد ما قيل من انك اذا قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتياً من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشبئية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق فلا يكون تعريف الفصل مانعاً لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بانه انما يتم لو كان معنى اي طلب المميز مطلقاً (١) كما هو معناها لفظه لكن رباب العقول اصطلاحوا على انها الطلب بميز لا يكون مقولاً في جواب ماهو (٢) (وهو) أي ما ينطبق عليه ما ذكرنا يسمى (الفصل كالناطق) وهو اما ان يكون مميزاً عن المشاركات في الجنس القريب او البعيد فان كان الاول سمي فصلاً قريباً كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني سمي فصلاً بعيداً كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس بعيد له «واعلم» ان الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل ميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية من بين افراد (٣) فهو

(١) أي سواء كان مميزاً مقولاً في جواب ماهو او مميزاً مقولاً في جواب اي شيء هو اه  
(٢) بل في جواب اي شيء وبهذا يخرج الحد والجنس اه (٣) عبارة الشيرازي واذا نسب الفصل الى شيء يميز الفصل الماهية عن ذلك الشيء وهو الجنس فتقسم اه

المحمولة ولا اخص مطلقاً او من وجه لا امتناع تحقق الكل بدون جزء ولا اعم لان بعض تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر ولو كان اعم من تمام المشترك لكان موجوداً في نوع اخر بمعنى العموم فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الذي هو بازاء تمام المشترك لوجوده فيهما والمقدر انه ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع ما فيكون بعضاً منه فيكون للماهية شيئاً مشتركاً احدهما تمام المشترك بين الماهية والنوع الذي بازاءها والثاني تمام المشترك بينهما وبين النوع الثاني الذي بازاءها المشترك الاول وحيث لو كان بعض تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني اعم منه لكان موجوداً في نوع اخر بدون تمام المشترك الثاني فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك

النوع الثالث الذي بازاء تمام المشترك الثاني وليس تمام المشترك بينهما بل بعضه فيحصل تمام مشترك ثالث وهلم جرا فلما ان يوجد تمام المشتركات الى غير النهاية او ينتهي الى بعض تمام مشترك مساو له والاول محال والا لتركبت الماهية من اجزاء غير متناهية فيمنع تعلقيها مع ان الكلام في الماهية المعقولة اه شرح شمسيه بلفظه وقد اقتصر في الرد على الطرف الاول من التقسيم وهو المحال وترك الثاني لظهور سقوطه بانه يلزم منه التحكم في بعض دون بعض وهو ظاهر اه (قوله) لصاحب المحاكمات ، صاحب المحاكمات هو الطوسي ايضاً وانا قال اليزدي والمحقق الطوسي الخ فصرح بلفظه في الجواب الثاني بعد تعبيره عنه في الجواب الاول لصاحب المحاكمات اشارة الى ان ذلك الجواب ليس في المحاكمات بل في غيرها من كتبهم والله اعلم اه من فوائد العلم انقسم بن الحسين بن اسحق اه



(قوله) لانه بانضمامه الى الجنس وجودا يحصل قسم النسخ، دفع لما يتوهم من أن معنى تقسيم **﴿٨٧﴾** الناطق للحيوان أنه يقسمه الى ناطق وغير

ناطق وليس كذلك فان الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه فهنا امران مقسمان لا امر واحد وهو النطق بل معنى كون الناطق يقسم الحيوان الى قسمين أنه اذا قيس اليه وجودا أو عدما حصل له قسمان كما أشار اليه المؤلف عليه السلام (قوله) بخلاف ما سبق، فان المراد بالعالي فيما سبق هو الذي لا جنس فوقه وبالساقل هو الذي لا نوع تحته (قوله) والثاني ان امتنع انفكاكه، عبارة التهذيب وكل من الخاصة والعرض العام ان امتنع انفكاكه النسخ فلو قال المؤلف عليه السلام والثاني اما خاصة أو عرض عام وكل منهما ان امتنع انفكاكه النسخ لكان أوضح وما أورده المؤلف هو الذي في الشمسية ولا يرد ما ذكره شارحها من أن تقسيم الخارج الى اللازم والمفارق وتقسيم كل منهما الى الخاصة والعرض العام يقتضي أن تكون أقسام الكلّي سبعة لا خمسة لأنه يجاب عنه بان الخارج وان تقسم الى اللازم والمفارق فلا يخلو من كونه خاصة أو عرضاً عاماً اذ لا يوجد لازم أو مفارق الا كذلك (قوله) كما تحقق، على البناء للفاعل أي صار حقيقة (قوله) بخلاف ما سبق، يعني في قوله فالاجناس ترتب الخ اه ح (قوله) وما ذكره شارحها، حيث قال واعلم ان المصنف قسم الكلّي الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق وقسم كلاهما الى الخاصة والعرض العام فيكون الخارج

بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل لها وبالاختبار الثاني يسمى مقسماً لانه بانضمامه الى الجنس وجوداً يحصل قسماً وعدماً يحصل قسماً آخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق وغير الناطق وكل مقسم (١) للنوع العالي مقوم للنوع (٢) الساقل لان فصل العالي جزء له والعالي جزء الساقل وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للساقل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للساقل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان مثلاً وكل مقسم للجنس الساقل مقسم للجنس العالي (٣) لان الساقل قسم من العالي فكل فصل حصل للساقل قسماً فقد حصل للعالي قسماً لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم للعالي مقسماً للساقل (٤) فان الحساس مثلاً مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسماً للساقل الذي هو الحيوان والمراد بالعالي هنا كل جنس او نوع يكون فوق آخر سواء كان فوقه آخر كالحيوان او لم يكن كالجوهر والمراد بالساقل كل جنس او نوع يكون تحت آخر سواء كان تحته آخر او لم يكن حتي ان المتوسط عال بالنسبة الي ما تحته وساقل بالنسبة الي ما فوقه بخلاف ما سبق والثاني من قسمي الكلّي وهو العرضي الخارج لا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه (ان امتنع انفكاكه عنه فلازم) وهو اما لازم للشيء بالنظر الى نفس وجوده في الخارج او في الذهن بمعنى انه كلما تحقق (٥)

(١) فاذا قات الحيوان ناطق او غير ناطق فالانسان حصل قسماً والعدم حصل قسماً آخر يقال العدم لا يحصل وانما المحصل البديل اه وفي حاشية الشريفي على شرح الرسالة ما انفقه قد يتوهم ان الناطق مثلاً يقسم الحيوان الى قسمين ناطق وغير ناطق والتحقيق انه مقسم له بمعنى انه محصل قسماً لا محصل قسمين فان غير الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه كما ان الناطق قسم منه حاصل من ضم النطق اليه فاذا قسم الحيوان الى هذين القسمين كان هناك امران مقسمان له كل واحد منهما يحصل قسماً له ويجاب عن قال ان الناطق يقسم الحيوان الى قسمين بانه نظر الى ان الحيوان اذا قيس وجوداً وعدماً حصل قسمين اه (٢) مثلاً القابل للابعاد الثلاثة في قولنا جوهر قابل للابعاد الثلاثة المتقاطع على زوايا قائمة مقوم للجسم الذي هو النوع العالي وهو مقوم للانسان الذي هو النوع الساقل لان الجسم جزء للانسان فكذلك ما يكون جزءاً له اعني القابل اه شرح تهذيب لاشيرازي (٣) كالناطق فانه يقسم الحيوان الى الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق كذلك يقسم الجوهر الى الجوهر الناطق وغير الناطق اه شرح تهذيب (\*) رينعكس جزئياً فان بعض مقوم الساقل مقوم للعالي وهو الذي كان مقوما للعالي بعينه اه حاشية شرح مطالع الشريفي (٤) ولكن ينعكس جزئياً لان بعض مقسم العالي مقسم الساقل وهو ما يكون مقسماً للساقل اه شيرازي والله اعلم واحكم (٥) وهذه الاقسام الثلاثة تسمى معقولات ثابتة والمعقولات الاولى (١) معروضاتها وقد يتوهم من عبارة شرح اليزدي ان المسمي بذلك لازم الوجود الذهني وهو وهم نشأ من قرب المشار اليه في عبارته وما ذكرته كما في شرح التجريد للبوشنجي والله اعلم اه كاتبه عبد الله بن علي الوزير اه من خط قال فيه من خطه (٢) بل عبارته صريحة في العود

(قوله) وينقسم أيضاً، أي اللزوم وإنما قال أيضاً لأن قوله أما لازم للشيء تقسيم أول (قوله) وغير البين له أيضاً معنيان الخ، قد عرفت أن البين وغير البين يجمعهما عدم الانفكاك عن معروضها كما هو مقتضى ما ذكره عليه السلام سابقاً بقوله إن امتنع انفكاكه فلازم فقير البين وإن كان لا يمتنع انفكاكه عن معروضه لكن لا يلزم من تصور مزومه أو من تصورهما الجزم باللزوم بل يتوقف الجزم باللزوم على نظر وكسب كما أشار ﴿٨٨﴾ إليه في شرح المختصر وحواشيه (قوله) هو اللزوم الذهني الذي لا يلزم تصور

من تصور المزوم، وهذا صادق على اللزوم بالمعنى الأعم فإنه لا يلزم تصوره من تصور المزوم فقط (قوله) كالكتابة بالقوة للإنسان، فإنه لا يلزم من تصور الإنسان تصور الحاجة إلى نظره وكسبه فتصوره منفك عن تصورهما وإن كانت غير منفكة عنه وإنما قال بالقوة ليكون ذلك لازماً للماهية غير منفك عنها إذ الكتابة بالفعل مفارق لها (قوله) كالحادث للعالم، فإنه لا يلزم من تصور العالم والحادث والنسبة بينهما الجزم

منقسماً إلى أربعة أقسام فتكون أقسام السكلي سبعة على مقتضى تقسيمه لخمسة فلا يصح قوله بعد ذلك فالسكليات إذا خمسة اهـ (ح) (قوله) وإن كان لا يمتنع انفكاكه، شكل على لافي بعض النسخ وكتب عليه الظاهر سقوط لا وإلا لاختل بقوله يجمعهما عدم الانفكاك اهـ من خط سيدي أحمد بن محمد اسحق ح (قوله) صادق على اللزوم بالمعنى الأعم، يعني من البين وغير البين بالمعنى الأعم أما البين فلما ذكره وأما غير البين فلا اجتماعهما في عدم ادراكهما بتصور المزوم واحتياجهما إلى النظر والكسب وهو اعتراض فاسد فإن المراد باللزوم

في الذهن أو في الخارج فهذا اللزوم ثابت له وأما لازم له بالنظر إلى وجوده الخارجي فقط أو الذهني فقط فالأول لازم (١) الماهية كالزوجية للأربعة فإن الأربعة زوج سواء كانت في الذهن أو في الخارج والثاني لازم الوجود أما الخارجي كالتحيز للجسم فإنه إنما يلزم في الوجود الخارجي أو الذهني كالكلية للإنسان (٢) فإنه إنما يلزم في الوجود العقلي وينقسم أيضاً إلى بين وغير بين والبين له معنيان أحدهما ما يلزم تصوره من تصور مزومه كما يلزم تصور البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الخاص والثاني ما يلزم من تصوره مع تصور مزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الأربعة فإن العقل بعد تصور الأربعة والزوجية ونسبة الزوجية إليها يحكم جزماً بأن الزوجية لازمة للأربعة فيقال له البين بالمعنى الأعم وذلك لأنه متى كفي تصور المزوم في اللزوم يكفي تصور اللزوم (٣) مع تصور المزوم في اللزوم والنسبة بينهما وليس كل ماتكفي التصورات يكفي تصور واحد، وغير البين (٤) أيضاً له معنيان كل منهما يقابل واحداً من معنيي البين والأول هو اللزوم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور المزوم كالكتابة بالقوة للإنسان والثاني هو اللزوم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور المزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحادث (٥) للعالم (والا) يمتنع انفكاكه عن معروضه

إلى أقسام الثالث فإنه قال وهذا التقسيم (١) لازم الماهية هو لازم الشيء ذهنياً وخارجياً فإنها لازمة للأربعة فيهما ولازم الوجود هو لازم الشيء باعتبار وجوده الخارجي فقط أو الذهني فقط كانشوا فإنه لازم للحبشي في الخارج فقط اهـ (٢) فإنها لازمة لحقيقة الإنسان في الذهن فقط اهـ والله أعلم (٣) لم يجزم يكفي أعني جواب الشرط إذ الشرط ماض اهـ (٤) قوله وغير البين الخ، هو الأول إن الأقسام ثلاثة انقسم الأول لا يقتصر إلى دليل وهو تسمان بين بالمعنى الخاص وبين بالمعنى الأعم وانقسم الثالث غير البين وهو ما يقتصر إلى دليل فالقابل حاصل بين معنيي البين وغير البين الاحتياج إلى الدليل وعدمه وحيثما ذكره المصنف من أنه يقابل كل قسم قسم لا بد من تداخل الأقسام فإن غير البين المقابل بالمعنى الخاص هو البين بالمعنى الأعم ولا يفترقان إلا بالاعتبار اهـ من افادة انقاضي العلامة أحمد بن عبد الرحمن المجاهد (٥) يعني فيحتاج إلى الوسط والوسط على ما فسرهم يقوم ما يقرن بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا مثلاً إذا قلنا العالم محدث لأنه متغير فالمقارن أقولنا لأنه وهو المتغير وسط اهـ قطب ذكره في شرح الرسالة وفيه بحث أهمه ولم

غير البين مالا يحصل تصوره بتصور المزوم أصلاً ولو انضم إليه التصوران الآخران بل يحصل أما مصاحباً للتصور بأمر بدوي كالحس والحدس والتجربة فهذا يخص وغير مصاحب فاعم فالاعم غير البين مالا يحصل بالتصورات اسلاً ولا بيديهي مصاحب لها بل يقتصر إلى توسط كسب ونظر بتاريخ زمان كما حققه الشريف في حاشية التلخيص اهـ حسن بن يحيى ح (قوله) لاحتياجها إلى نظر وكسب تأمل فإنها ليست محتاجة إلى ذلك اهـ ح

باللزام بل لابد من دليل على لزومه للعالم والالم يقتصر المخالف في ذلك الى الاحتجاج عليه ( قوله ) فانها دائمة له ، يعنى على زعم الحكماء ( قوله ) أو بطء كالشباب ، في شرح التهذيب كالشيب ورد بان الشيب لا يزول إلا بزوال المعروض بالموت ( قوله ) لأن المقسم ، بكمتر السنين وهو الكلي معتبر في جميع الاقسام فبقيد الكلي يخرج الجزئي وبقيد الخارج يخرج الجنس والنوع والفصل وبقوله المقول على ماتحت حقيقة واحدة يخرج العرض العام ( قوله ) نوعية أو جنسية ، فالاولى خاصة النوع والثانية خاصة الجنس وفي هذا اشارة الى أن الشيء الواحد قد يكون خاصة بالنسبة الى شيء وعرضاً عاماً بالنسبة الى شيء آخر ( قوله ) للجسم المطلق ، وهو الجنس ( قوله ) وما تحتها ، وهو الحيوان ( قوله ) كالكتاب بالفعل له ، أي للانسان فانه خاصة للانسان مفارقة والخاصة قيمان حقيقية تميز الحقيقة عن جميع الاغيار وازايفية تميز الشيء بالنسبة ﴿ ٨٩ ﴾ الى بعض الاغيار كالماشي بالنسبة الى

النبات ذكره بعض المحققين ثم قال فان قيل اذا كان الخاصة الازايفية تصلح للتمييز كالحقيقة يلزم انحصار الكلي في الاربعة ويسقط العرض العام لاندراجه تحت الخاصة بالمعنى الاعم وهي المطلقة ثم اجاب بان الخاصة التي هي من قسم الكليات الاربعة هي الحقيقية دون الازايفية بدل على ذلك أخذم العرض العام في مقابلاتها وهو خاصة اضافة ( قوله ) وبيان أقسامه ، من كونه حداً ورسمًا تاماً وناقصاً ( قوله ) وأحكامه ، من اشتراط كونه أجلى ومساوياً ونحو ذلك ( قوله ) وقدم تلك الاقسام ، أي تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي وتقسيم الكلي الى الكليات الخمس ( قوله ) عليه ، أي على المذكور من تعريف المعرف وبيان أقسامه وأحكامه

( ففارق ) أي فيسمى عرضاً مفارقاً لامكان مفارقتة للمعروض وهو ينقسم الى قسمين اشارة اليهما بقوله ( يدوم ) وذلك كحركة الفلك فانها دائمة له وان لم يمتنع انفكاكها نظراً الى ذاته وبقوله ( او يزول ) اما ( بسرعة ) كجمرة الخجل وصفرة الوجل ( او بطء ) كالشباب ( وكل ) واحد منهما اي من قسمي العرضي وهما اللازم والمفارق ( اما ان يقال على ماتحت حقيقة واحدة ) أي كلي خارج يحمل على ماتحت حقيقة واحدة لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة نوعية او جنسية فاللتحيز خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنأى وما تحتها وقد تكون شاملة لجميع افراد ماهي خاصة له كالكتاب بالقوة للانسان وغير شاملة كالكتاب بالفعل له ( و ) هذا ( هو ) المسمى ( الخاصة او ) يقال ( على ماتحت حقائق مختلفة ) أي على افراد حقائق مختلفة ( و ) هذا ( هو ) المسمى ( العرض العام ) كالماشي فانه يقال على ماتحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الحيوانية \* ولما فرغ من تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي والكلي الى الكليات الخمس وتعريفها تايخذاً في تعريف المعرف (١) وبيان أقسامه وأحكامه وقدم تلك الاقسام (٢) عليه مع ان المقصود هنا بالذات يعتبر في غير البين الافتقار الى الوسط كما وقع في بعض الكتب لجواز ان يحتاج الى غير الوسط كجدس او تجربة او حس او توجه العقل وذلك لان الوسط ما يقرن بقولنا لانه حين ان يقال انه كذا وما لا يكفي تصور الطرفين فيه لا يلزم ان يقتصر الى الوسط بهذا المعنى لجواز لافتقاره الى ما ذكر من الجدس وغيره اهـ من خط سيدنا حسن المغربي واملأه (١) قوله وبيان أقسامه يعنى من كونه حداً ورسمًا تاماً وناقصاً وقوله وأحكامه يعنى من كونه اجلى لو مساوياً اهـ (٢) الحاصلة من تقسيم المفهوم الى الكلي الخ اهـ

( قوله ) كالشيب ، في حواشي الشيرازي على التهذيب قوله كالشيب فيه نظر لان الشيب لا يزول الا بزوال الموضع اهـ قلت لا شيب حالة متوسطة بين الشباب والهرم فيزول اهـ ( قوله ) ذكره بعض المحققين ، هو صاحب مرآة المفهوم اهـ ( قوله ) وهي المطلقة ، كما هو مقتضى تعريف البعض بانها الخارج المقول في جواب أي شيء هو اهـ طبرى على ايساغوجي وفي حاشية الملا عماد على انقطب اعلم ان الخاصة تنقسم الى ماتكون مطلقة والى مالا تكون مطلقة اما الخاصة المطلقة فهي الخاصة التي لا تكون موجودة في غير ذلك النوع كالكتابة بالنسبة الى الانسان واما الخاصة الغير المطلقة فهي التي تكون موجودة في بعض ما يخالف ذلك النوع كالماشي بالنسبة الى الانسان فانه يكون خاصة بذلك النوع بالنسبة الى مالا تكون موجودة فيه كالشجر لا مطلقاً الى اخر كلامه فغده فانه استوفى اقسام الخاصة من المساواة والتركيب والبساطة اهـ ح



(قوله) ايصالاً قريباً ، خرج بذلك المباحث المتعلقة بنفس الكليات فانها موصلة أيضاً لكن ايصالاً بعيداً لتوقف القول الشارح عليها (قوله) أي يحمل عليه ، يرد هاهنا اشكال منقول عن خط المؤلف عليه السلام وهو أن التعريف تصوير بعض ونقش لصورة المحدود في الذهن ولا حكم فيه أصلاً فلا حمل فيه فلا يصح تعريف الم عرف بما يحمل وقد نقل عن المؤلف عليه السلام في دفع هذا الاشكال جوابان ، أحدهما أن التصوير هو المقصود بالذات لا الحمل ولا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولا بل جميع المقول في جواب ما هو وأي شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة أنه من المطالب التصورية مع أنه يحمل على المسئول عنه، والثاني أن المراد بما يقال عليه مامن شأنه أن يحمل وليس فيه الا أن المتبادر من المقول المحمول بالفعل وأمره سهل انتهى لكن ينظر هل يناسب الجواب الثاني قولهم لافادة تصوره وأيضاً ينظر هل يدفع ما ذكره عليه السلام ما يأتي من قوله فتبادر صدق الحمل فإن الصدق لا يكون في التصور (قوله) لافادة تصوره ، أطلق التصور بحيث يشمل التصور بوجه ما كما هو رأي القدماء لعدم اشتراطهم المساواة بين الم عرف والمعرف كما هو المصرح به عنهم في شروح الشمسية وغيرها فيصح عندهم التعريف بالاعم والاخص نحو الانسان حيوان ونحو الحيوان ضاحك وسواء كان العموم من كل وجه أو من وجه فعلى الاول يثبت في التعريف عندهم اما الاطراد أو الانعكاس وعلى الثاني يثبتان معاً وقد بنى المؤلف عليه السلام على رأي القدماء حيث صرح في آخر البحث بقوله سواء كان بوجه مساو أو أعم أو أخص وقال أعم من المقول عليه أو مساوياً وبقوله أو يقال بدخوله أي الاخص على رأي القدماء كالأعم وأما المتأخرون فنعموا بالتعريف بالاعم والاخص لاشتراطهم ﴿٩٠﴾ المساواة والاطراد والانعكاس وكون الم عرف بالكسر أجلى فلا يصح بالاخص

البحث عن احوال الموصل الى التصور ايصالاً قريباً (١) وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له (٢) تتوقف معرفته عليها فتقال (معرف الشيء) (٣) ما يقال عليه لافادة تصوره (٤) اي يحمل عليه (٤) لافادة تصوره والتقدير الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون الغرض (١) قيد بقوله قريباً لاخراج احد جزئي الم عرف فان لكل واحد منهما دخلاً في الايصال لكن القريب بالمجموع اهـ (٢) قوله لانها مقدمات له يعني من حيث تركبه منها وقوله تتوقف معرفته أي القول الشارح عليها أي المقدمات اهـ (٣) قوله معرف الشيء الخ نحو الانسان حيوان ناطق فان الم عرف وهو حيوان ناطق لشيء وهو الانسان حمل عليه لافادة تصوره اهـ (٤) قوله اي يحمل عليه تفسير ليقال وقوله لاخراج المحمول كقائم مثلاً من زيد قائم وقوله الذي لا يكون الخ يعني بل الغرض منه افادة التصديق اهـ

لكونه أخفى كما يأتي فلا بد وان يكون الم عرف مفيداً للتصور مفهوم الم عرف بالفتح اما بنفس حقيقته وكنهها كما في الحد التام أو لا بنفس حقيقته وكنهها بل بحيث يمتاز ن جميع ماعداه كما في الحدود الناقصة والرسوم لكن يقال اذا كان رأي القدماء صحة التعريف بالاعم والاخص فما الوجه في تردد المؤلف عليه السلام في الاخص بقوله وأما

(قوله) ونقش لصورة المحدود ، عطف خاص على عام اذ نقش الصورة المتصورة بالحد اخص من نفس الصورة المتصورة بالمعرف وفي قوله لصورة المحدود اشعار بان الصورة متصورة بالحد تامل اهـ ح (قوله) فلا حمل فيه ، هذا مبني على التلازم بين الحكم والحمل والظاهر عدمه اذ قد يوجد الحمل من دون الحكم والاذعان كما في القضايا المشكوكه والوهية والتخييلية والله اعلم اهـ املاح عن خط شيخه (قوله) قولهم لافادة تصوره ، اعلم يقال ليس المراد من الافادة افادة الحمل بل المراد لتحصيل تصوره بدليل عدم قبوله المنع فيناسب الجواب الثاني اهـ حسن مغربي ، سيأتي في اول بحث الخبر نقل البحث عن الاشياء يتضمن صحة منع الحد باعتبار تضمنه دعوى فخره اهـ سيدى احمد بن محمد اسحق (قوله) فتبادر صدق الحمل ، يمكن ان يراد بصدق الحمل المطابقة السكائنة في التصور اهـ حسن مغربي ح (قوله) فعلى الاول يثبت الخ ، يمكن ان يراد بالاول التعريف بالاعم والاخص مطلقاً فيثبت عند القدماء الاطراد وهو التلازم في الثبوت حيث كان التعريف بالاخص او الانعكاس وهو التلازم في الانتفاء حيث كان التعريف بالاعم فيكون المراد بالثاني التعريف بالاعم من وجه وانما ثبت الاطراد والانعكاس لان تعريف الاعم من وجه بما هو كذلك انما هو باعتبار ما اجتماعاً فيه اعني مادة الاتفاق كذا قاله شيخنا يعني القاضي احمد بن صالح ، ويمكن ان يراد بالاول قول القدماء كما فسره بعض المحشين وبيان ثبوت الاطراد عندهم او الانعكاس كما في الوجه الاول فيكون المراد بالثاني قول المتأخرين الا انه لم يتقدم لهم ذكره ، وايضاً يبقى في كلام القدماء بيان ما يثبت عند التعريف بالاعم من وجه من الاطراد او الانعكاس الا ان يقال قد شمله قوله لما الاطراد الخ فيثبت الاطراد مع ملاحظة العموم في جانب الم عرف بالفتح والانعكاس مع ملاحظته في جانب الم عرف بالكسر او يقال يثبتان معاً كما قيل في الوجه الاول وتكون اوفي قوله او الاطراد او الانعكاس مانعاً عن الخلق فقط اهـ املاح عن خط شيخه

الاخص فيمكن أن يقال تبادر الصحة الخ وبقوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا الخ وحيث قال أو يقال بدخوله الخ مع أنه جزم في آخر البحث بصحة التعريف به كما عرفت مع أن هذا التردد لا يصح على رأي المتأخرين لجزمهم بعدم صحة التعريف بالاعم والاخص ولا على رأي القدماء لجزمهم بصحة التعريف بهما وحينئذ يشكل على رأي القدماء اشتراط الجلا لصحة التعريف عندهم بالاخص الذي هو أخفى كما يأتي وأما قوله عليه السلام فيمكن أن يقال تبادر الصحة أي صحة الحمل من قصد الافادة الخ فلا يتم على رأي القدماء لأن حمل الاخص لافادة تصور ااعم بوجه ما صحيح عندهم « وأما على رأي المتأخرين » فيمكن أن يتم اخراج الاخص بذلك لأن حمل الاخص لقصد افادة تصور ااعم بالكه أو تمييزه عن جميع الاغيار غير صحيح لاشتراطهم المساواة الا أن هذا لا يناسبه قول المؤلف أعم أو مساوياً لاشعاره بأن سوق الكلام مبني على عدم اعتبار المساواة وأما قوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا أخرجه فهو مبني على صحة حمل الاخص كما هو مقتضى دخوله في التعريف لكن حمله على ااعم لافادة تصوره انما يصح على رأي القدماء لافادته عندهم التصور بوجه ما فخرجه باشتراط الجلا غير مناسب لاصطلاحهم انما يناسب ما عليه المتأخرون ولذا قال في التهذيب بعد اشتراط المساواة وكونه أجلى مانظفه فلا يصح بالاعم والاخص، وبالجملة فالجمع بين مافي المتن ومافي الشرح محل اشكال لأن الشرح وان أمكن تصحيحه بمثل قوله أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالاغم على الاضراب عن الطرف الاول والثاني من التريد لم يلائمه اشتراط الجلا وكذا المتن وان أمكن تصحيحه بحمله على اصطلاح المتأخرين ليم بذلك اشتراط الجلا لم يلائمه مافي الشرح من الطرف الثاني والثالث من التريد ولا قوله في المتن فان كان مساوياً لاشعاره بصحة التعريف بغير المساوي كما صرح بذلك المؤلف في شرح قوله والافناقص «وعبارة التهذيب» معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره ويشترط أن يكون مساوياً أجلى فلا يصح بالاعم والاخص انتهى وهي واضحة في أنها على اصطلاح المتأخرين والله أعلم (قوله) افادة ﴿٩١﴾ التصديق بحال الموضوع، حال

الموضوع هو مفهوم المحمول وبيان ذلك انا اذا قلنا كل انسان حيوان فهاهنا امران، احدهما مفهوم الانسان وحقيقة، والآخر ما صدق عليه من الافراد كزيد وعمر وغيرهما وكذا للمحمول وهو حيوان اعتبار ان مفهومه وحقيقته وما صدق عليه

منه افادة التصور وذلك ان الغرض من حمل شيء على شيء قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون (١) افادة تصور الموضوع بعنوان (٢) المحمول (١) قوله وقد يكون أي الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع وذلك حيث تقول الانسان حيوان فان المحمول وهو حيوان عين المحمول عليه وهو انسان اهـ (٢) العنوان ما عبر عن الموضوع كالانسان حيوان أو جزئه كالناطق حيوان، أو لازم ذاتي كالضاحك بالقوة حيوان أو طارضي نحو الضاحك بالفعل حيوان اهـ

فليس معنى الحمل في التصديق ان مفهوم الانسان هو مفهوم الحيوان والالكانا مترادفين بل معناه ان كلما صدق عليه الانسان من الافراد الشخصية كزيد وعمر وغيرهما فهو حيوان فالمحمول مفهومه لا ما صدق عليه اذ لو كان المحمول ما صدق عليه المحمول لكان ضروري الثبوت للموضوع ضرورة ثبوت الشيء بنفسه فتتخصر القضايا في الضرورية لان ما صدق عليه الموضوع هو بعينه ما صدق عليه المحمول سواء انحصر ما صدق عليه المحمول فيما صدق عليه الموضوع أو لم ينحصر، اذا عرفت ذلك فعنى الحمل انا ما صدق عليه كل انسان يصدق عليه حيوان فما صدق عليه الانسان سمي ذات الموضوع ومفهومه يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه لا يعرف به ذات الموضوع الذي هو المحكوم عليه حقيقة كما يعرف الكتاب بعنوانه وعنوان الموضوع قد يكون عين ذات الموضوع كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمر وبكر وغيرهم من افراده وقد يكون جزءاً لها كقولنا كل حيوان ماش فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمر وغيرهما من أفراد حقيقة الحيوان التي هي أي حقيقة الحيوان جزءاً لها أي لأفراد الحيوان وقد يكون العنوان خارجاً عنها كقولنا كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمر من أفراد مفهوم الماشي خارج عن ماهيتها هذا ملخص مافي شرح الشمسية (قوله) وقد يكون، أي الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع كقولنا في مقام التعريف الانسان حيوان ناطق (قوله) بعنوان المحمول، أي بمفهومه ووصفه لا بما صدق عليه من الافراد فاذا قلنا الانسان حيوان (قوله) من الطرف الثاني والثالث، عدم ملائمة الثالث لاصطلاح المتأخرين ظاهرة وأما الثاني فللائمته ظاهرة اهـ املاح عن خط شيعته (قوله) في ما صدق عليه الموضوع، نحو الانسان ناطق اهـ منه وقوله او لم ينحصر مثل الانسان حيوان اهـ (قوله) ان ما صدق عليه كل انسان، الاولى سقوط كل فتأمل اهـ عن خط شيعته (قوله) أي لأفراد الحيوان، وقد يكون لازماً ذاتياً كالضاحك بالقوة حيوان اهـ (قوله) كقولنا كل حيوان ماش، هذا عنوان الموضوع اهـ ح

ناطق كان المراد التعريف بوصف الحيوان الناطق لا بما صدق عليه من الافراد « واعلم » أن المؤلف عليه السلام قد عبر عن مفهوم المحمول بعنوان المحمول وهم يعبرون عنه بوصف المحمول كما في شرح الشمسية لأن وجه التسمية بالعنوان إنما يظهر في وصف الموضوع لأنه يعرف به ذات الموضوع وهي أفرادها كما يعرف الكتاب بعنوانه كما عرفت وأما مفهوم المحمول فلا تعرف به أفرادها إذ المراد بالمحمول هو مفهومه لأفراده كما عرفت اللهم إلا أن يسمى مفهوم المحمول عنواناً اعتباراً بحاله لو كان موضوعاً (قوله) كما في أقسام المقول في جواب ماهو وأي شيء هو ، أقسامها هي النوع والجنس والفصل والخاصة (قوله) فخرج الاول ، أي ما كان الغرض من الحمل التصديق بحال الموضوع (قوله) ما كان من أقسام المقول في جواب ماهو ، ما كان فاعل دخل (قوله) أعم ، خبر كان كحيوان في جواب ما الانسان والمساوي كالناطق في جواب ما الانسان (قوله) أو مساوياً ، المراد المساواة الكلية في الصدق بأن يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق لا المساواة من جانب كما بين الاعم والاختص على القول بعدم التعريف بهما ولا المساواة في الظهور والخفاء فانه سيأتي أنه لا يصح التعريف بالمساوي معرفة وجهالة (قوله) فتبادر صدق الحمل المستفاد من قوله يقال أي يحمل بمعنى أنه يتبادر من حمل الشيء على الشيء كون الحمل صادقاً فيخرج المبين للشيء كالفرس المبين للانسان إذ لا يصدق جملة على الانسان فان التباين (٩٢) بين الشئيين عدم صدق شئ منهما على شئ من أفراد المبين الآخر

كما في أقسام المقول (١) في جواب ماهو وأي شيء هو فخرج الاول ودخل في الثاني ما كان من أقسام المقول في جواب ماهو وأي شيء هو اعم (٢) من المقول عليه او مساوياً له ، واما المبين فتبادر صدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل اخرجه (٣) ، واما الاختص فيمكن ان يقال تبادر الصحة من قصد الافادة من قوله لافادة تصوره اخرجه (٤) وان يقال بدخوله واشتراط الجلاء اخرجه ، لأنه اقل وجوداً في العقل (٥) فان العام ربما يوجد في العقل بدون الخاص وان شروط تحقق الخاص ومعانداته (٦) اكثر

(١) قوله كما في أقسام المقول في جواب ماهو ، هو الجنس والنوع والمقول في جواب اي شيء هو الفصل اهـ (٢) كالجنس كحيوان في جواب ما الانسان وقوله او مساوياً كالنوع والخاصة كناطق وضاحك والمباين كحجر في جواب ما الانسان اهـ (٣) يعني عن حد المعروف وكذا قوله اخرجه ثانياً اهـ (٤) نحو قولك انسان في جواب ما الحيوان فتبادر الصحة من قصد الافادة بالتعريف يخرج من الحد وان كان قد دخل في قوله يقال اهـ (\*) فان قولك انسان في تعريف حيوان لا يفيد اهـ (٥) قوله لأنه اقل وجوداً في العقل يعني الاختص اقل وجوداً من العام في العقل إذ العقل الي ادراك الكليات اقرب اهـ (٦) قوله وان شروط تحقق الخاص ومعانداته ، الشروط كحيوان ناطق مثلاً والخاص كالانسان ومعانداته كجماد مثلاً فهو معاند لحيوان الذي هو اعم وللانسان مع زيادة معاند اخر وهو غير مدرك الكليات اهـ

(قوله) تبادر الصحة ، أي صحة الحمل من قصد الافادة أي افادة تصور اعم فان جملة على اعم لقصد افادة تصوره بالكنه غير صحيح لعدم المساواة حيث لا ينطبق على جميع أفراد اعم ولكونه أخفى وقد عرفت ان هذا إنما يصح على اصطلاح المتأخرين وفيه ما عرفت (قوله) من قصد الافادة ، متعلق بالتبادر وقوله من قوله متعلق بمحذوف أي التصديق الناشئ من قوله لافادة تصوره الخ لا شعاع لافادة المقصد (قوله) فان العام ربما يوجد الخاص ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام للعكس لأنه ان فسر بان الخاص لا يوجد بدون العام ورد عليه أنه موقوف على كون العام ذاتياً للخاص وكون الخاص معقولاً بالكنه كما ورد على عبارتهم حيث قالوا اذ وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام فيه من غير عكس وان فسر العكس بان الخاص ربما لا يوجد بدون العام لم يتم به المقصود من كون الخاص اقل وجوداً وكأنه عليه السلام لذلك أثر الاجمال وزاد المؤلف لفظ ربما لان ذلك كاف في عدم استلزام وجود العام لوجود الخاص (قوله) وان شروط تحقق الخاص ، عطف على فان العام لافادة قوله فانه اقل اذ الاقلية معاملة بامرين كما يشعر بذلك قوله بعد تمام العلتين وما هو اقل وجوداً في العقل فهو أخفى

(قوله) في جواب ما الانسان ، في هذه العبارة مسامحة ولعله يعني في جواب الانسان والفرس مثلاً اذ الجنس يقال في جواب السؤال عن حقائق مختلفة وكذا في قوله كالناطق في جواب ما الانسان اذ الفصل يقال في جواب اي شيء هو لا بما هو املحاح عن خط شيخه (قوله) وكون الخاص معقولاً بالكنه اما اذا لم يكن ذاتياً او كان ذاتياً ولم يكن الخاص معقولاً بالكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه اهـ شريف على شرح الرسالة (٩٣) لأنه اذا تصور الانسان بوجه اي بالناطق لم يلزم من تصوره تصور الحيوان اهـ ح



(قوله) لأن كل شرط ومعاند له أم شرط ومعاند للخاص، يعني من غير عكس وما كان شرطه ومعانده أكثر يكون أقل أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن كثرة معاندات الاخص تقتضي كثرة قيوده وكثرة قيوده تقتضي زيادة الغرابة (قوله) أن لا يعرف المعرفة، بكسر الراء أي معرف الشيء (قوله) لأن تعريفه، وهو ما يقال على الشيء الخ جزئي من جزئياته أي المعرفة بالكسر وذلك أن مفهوم معرف المعرفة كلي صادق على جزئيات منها ما يقال على الشيء الخ ومنها كل واحد واحد من سائر التعريفات «وحاصل الجواب» أن ما يقال على الشيء الخ متعصف بكونه معرف المعرفة وهذا الوصف أخص من مفهوم المعرفة (٩٣) لصدق المعرفة عليه وعلى غيره

فاشتبه العارض وهو هذا الوصف بالمعروض أدنى ما يقال على الشيء الخ فتوهم أن المعروض أخص من المعرفة بالكسر كما أن صفته أغنى من معرف المعرفة أخص منه وليس كذلك بل المعروض مساو للمعرفة بالكسر فكل ما صدق عليه أنه معرف كتعريف الحيوان مثلاً يصدق عليه أنه مقول على الشيء الخ (قوله) المفهوم مان، يعني مفهوم معرف المعرفة ومفهوم ما يقال على الشيء الخ ولا محذور في كون تعريف المعرفة مساوياً للمعرفة بالكسر باعتبار مفهومه وأخص منه باعتبار عارضه وهو كونه معرف المعرفة (قوله) بالمساوي معرفة، يعني وجهالة كما في شرح الشمسية ليتم قوله عيب السلام أو بالنظر إلى من يعرف كتعريف الزرافة فإن الزرافة والتمر مستويان بالنظر إليه جهالة لا معرفة والمراد بالمساواة أن يكون العلم باحدهما مع العلم بالآخر والجهل باحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما في المرتبة الواحدة من العلم والجهل، والمعرفة يجب أن يكون أقدم معرفة لانه

لأن كل شرط ومعاند للعالم شرط ومعاند للخاص وما هو أقل وجوداً في العقل (١) فهو أخفى عنده (٢) أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالأعم \* فإن قيل \* منع التعريف بالاخص يقتضي أن لا يعرف المعرفة (٣) لأن تعريفه جزئي من جزئياته \* قيل \* هذا إنما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فانه لما كان مفهوم معرف المعرفة أخص من مفهوم المعرفة توم أن معروضه وهو مفهوم ما يقال على الشيء لا فائدة تصوره أخص منه وليس كذلك بل هو مساو (٤) فكما ما يصدق عليه أنه معرف يصدق عليه أنه مقول على الشيء لا فائدة تصوره فيصدق على تعريف المعرفة المفهوم مان (٥) (ويشترط) في المعرفة (أن يكون اجلي) من المعرفة لانه معلوم يوصل إلى تصور مجهول فلا يصح التعريف بالمساوي معرفة (٦) للمعرف سواء تساوى ضرورة كالتضاييفين نحو تعريف الابن له (١) فإن وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام اه قطب هذا موقف عمل أن يكون العام ذاتياً للخاص ويكون الخاص مقولاً بالسكنه وأما إذا لم يكن ذاتياً ولم يكن الخاص مقولاً بالسكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه اه حاشية الشريف عليه (٢) هذا بحسب الوجود الخارجى مسلم فانه كذا تحقق الخاص في الخارج تحقق العام وأما بحسب الوجود الذهني فلا إذ جاز أن يمثل بدون الخاص كما مر آنفاً (٣) اه شريف من حاشية شرح الشمسية (٤) في قوله هذا موقف إلى آخر ما في الحاشية الأولى (٥) قلما كان اخفى لم يصح التعريف به لأن شرط المعرفة أن يكون اجلي اه (٦) قوله لا يعرف المعرفة بكسر الراء وقوله من اشتباه العارض هو معرف المعرفة والمعروض هو مفهوم ما يقال على الشيء (٤) أي ولا محذور في كون الحد مساوياً له باعتبار ذاته أو مفهومه وأخص منه باعتبار عارضه الذي هو كونه جزئياً للحد اه شرح مطالب (٥) قوله المفهوم مان، في حاشية كونه معروفاً وكونه مقولاً على الشيء لا فائدة تصوره اه (٦) وقد أورد أن التعريف تصوير محض فلا حمل فيه فلا يصح تعريف المعرفة بما يحتمل به وإجيب بجوابين أحدهما أن التصوير هو القصور بالذات ولا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولاً بل جميع القول في جواب ما هو أو أي شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة انه من المطالب التصورية مع أنه يحتمل على السؤال عنه في الجواب والثاني أن المراد مما يقال عليه ما من شأنه أن يحمل عليه وليس فيه إلا أن المتبادر من القول المحمول بالفعل وامره سهل اه منه وهذا ثابت في بعض النسخ وقد ضرب عليه المؤلف اه (٦) قيد بقوله معرفة لأن المساوي صدق هو المعتبر كقولك في تعريف الإنسان حيوان ناطق فقد استوى الحد والحدود فيما صدق عليه اه

علة للمعرف المعرفة بالفتح والعلة متقدمة على المعلول

(قوله) أن مفهوم معرف المعرفة، الظاهر سقوط معرف اه من خط سيدي محمد ح عن خط شيخه

(قوله) أو عادة كالتضادين ، فانهما يتعقلان معاً بحسب المشهور والعادة ولذا يقال أن الضد يكون أقرب خطورا مع الضد الآخر فلا يعرف السواد بما ليس ببياض والعكس (قوله) الى من يعرف ، بتشديد الراء مع الفتح أي يقع له التعريف (قوله) كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر ، وهو أن يكون فيه بقعة بيضاء وبقعة أخرى على أي لون كان كما ذكره في الصحاح والزرافة بفتح الزاي وضمها مخففة الفاء دابة يقال لها بالفارسية اشتركا ويلتص كذا في الصحاح (قوله) نحو تعريف الحركة الخ ، جعله المؤلف من الاخفي كما ذكره الداوودي وقد تقدم أنه من المساوي معرفة وجهالة الوجه أن المؤلف جعله عدم ملكة وعدم الملكة أخفي كما أشار إليه الشريف ﴿٩٤﴾ وما تقدم مبنى على أن التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد بأن يكون

ابن فانها يتعقلان معاً بالضرورة او عادة كالتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر ، ولا بالاخفي من المعروف سواء كان اخفي ضرورة كما في الدور نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك ، او عادة كتعريف النار بالجواهر الشبيهة بالنفس (١) او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة وتصور النار بوجه ما فلا بد ان تكون معرفة المعروف حاصلة قبل حصول معرفة المعروف بوجه من الوجوه وكما يجب الاجترار في التعريف عن المساوي معرفة والاخفي يجب الاحتراز عن الالتقاط المشتركة والمجازية (٢) والغريبة (٣) من غير قرينة (فان كان) المعروف (٤) مساوياً (٥) للمعرف وكان (مع الفصل او الخاصة) القريبين (الجنس

(١) وجه الشبه بين النار والنفس ان كل واحد منهما يقوى ويضعف ويوجد ويعدم ووجه الخفاء في النفس التي هي الروح ان النفس مختلف فيها والنار جلية اشرف (٢) يعني مع عدم الاشتهار اذ لم يحصل جاز كما ذكره فيما مر حيث قال الحبيب يا شتهاره اه (٣) يقال ان اريد بالمجازية المجاز المشهور فلا حاجة لقرينة تعين المراد به على مقتضى توجيه صاحب الرأى بهذه العبارة ان المراد بالقرينة هنا هي المعينة لا الصارفة لانه متعين ظاهر اذ قد صار كالحقيقة وان اريد المجاز غير المشهور فهو غير جائز استعماله في الحد سواء كان مع تلك القرينة اولا كما هو المشهور عن المؤلفين في غير كتاب مع انه لا يجوز ان يستعمل في الحد الا المجاز المشهور ، نعم وقع في العضد وفي فصول البدائع مثل هذه العبارة ولا يبعد انهم يجوزون وقوع المجاز غير المشهور في الحد اذا كان مع تلك القرينة فليراجع وحينئذ يحتاج الى قرينتين احدهما الصارفة عن الحقيقة والاخرى المعينة للمراد فلينظر والله اعلم واحكم اه (٣) في فصول البدائع في سياق ذكر خلل التعريف ما لفظه استعمال الالتقاط الوحشية والمشاركة بلا قرينة معينة والمجازية بلا قرينة محصلة لعدم ظهور المقصود وتعيينه وتحصله اه (\*) المراد بالغريبة ما لا يكون مشهورا لاستعمال وهي في مقابلة المعتاد والوحشية ما يشتمل على تركيب ينفرد الطبع عنه وهو في مقابلة العذبة اه مرآة (٤) هو ثلاثة الجنس والفصل والنوع اه (٥) نحو الانسان حيوان ناطق فان حيوانا ناطقا مساو للانسان اذ لا يكون الانسان الا حيوانا ناطقا اه

معنى الحركة كون الشيء آتيا في مكانين والسكون كون الشيء آتيا في مكان واحد كما ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو عادة كتعريف النار الخ ، لم يذكر في شرح المختصر كون هذا من الاخفي عادة بل قال ولا بما هو أخفي مثل النار جسم كالنفس فان النفس ومشابهة النار لها أخفي من حقيقة النار ومشابهة النار من حيث الطاقة والحركة دائماً فان النفس متحركة بالحركة التخييلية وقيل في احداث الخفة ان النار تحدث الخفة في مجاورها والنفس في الجسم ذكره الشريف (قوله) والغريبة ، وهي ما لا تكون مشهورة الاستعمال ويقابله المعتادة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم (قوله) من غير قرينة ، فان قيل المجاز لا يكون الا مع قرينة فلا حاجة الى اشتراطها « قلنا » المراد من غير قرينة ظاهرة كما ذكره في حواشي شرح المختصر للشريف وذلك لأن

المجاز مع عدم القرينة تتبادر دونه الحقيقة وفي المشترك لا يفهم شيء من معنييه (قوله) فان كان المعروف ، بالكسر مساوياً للمعرف أي فيما صدق عليه بمعنى ان كلما صدق عليه المعروف وبالعكس فيخرج الاعم والاخص وهذا على رأي المتأخرين وقد عرفت ان هذه العبارة تشعر بصحة التعريف بغير المساوي وقد صرح المؤلف بذلك في شرح قوله والافناقص وقد تقدم الكلام في ذلك (قوله) القريبين ، لم يجر الاصطلاح بوصف الخاصة بالتقريب فينظر

(قوله) بفتح الزاي وضمها ، في القاموس كسحابة اه (قوله) فينظر ، يقال هذا مبنى على التغليب اه سيدي احمد

(قوله) فتام ، لذكر الذاتيات بتامها وللمشابهة الرسم للحد التام حيث ذكر مع الجنس القريب إخص أوصاف الرسوم العرضية (قوله) ومفصلهما ، نحو قولك الإنسان جسم تام حساس متحرك بالارادة ذو نطق (قوله) أو من حد أحدهما ونفس الآخر ؛ وله مثالان الإنسان جسم تام حساس متحرك بالارادة ناطق والثاني الإنسان حيوان ذو نطق (قوله) وذلك حيث اتقت المساواة ، ونحو حيوان في تعريف الإنسان وهذا بناء على صحة التعريف بالأعم كما عرفت (قوله) أو الجنس القريب ، أي أو انتفاء الجنس القريب (قوله) مع الفصل ، أي مع حصول الفصل أو الخاصة وسواء وجد معها الجنس البعيد أو لم يوجد إلاها كذا نقل عن المؤلف رحمه الله (قوله) ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط وقوله ما لم يكن فيه مع الفصل وحده ، زيادة قيد فقط وقيد الوحدة لإخراج ما كان مع الفصل والجنس القريب الخاصة فانه ليس يجد على اصطلاح البعض ويشير المؤلف الى هذا في الحاصل الذي يأتي حيث قال ان التعريف ان لم يشتمل على خارج فهو حد قال في المراجعة فدار الحدية على كون ﴿٩٥﴾

المميز فصلا والرسم على كونه خاصة ومدار التامية فيها على الاشتغال على الجنس القريب (قوله) أو كان جنساً أو فصلاً لا غير ، مبنى على جواز التعريف بالمفرد وقد ذهب إليه الشيخ (قوله) أو كان فصلاً لا غير ، لم يعتبر المؤلف في الحد الناقص العرض العام مع الفصل واعتبره مع الخاصة في الرسم الناقص كما يأتي وكأنه بنى عدم اعتباره على رأي المتأخرين ولم يعتبره في التهذيب مطلقاً وهو مبنى على اصطلاح المتأخرين أيضاً قال في شرحه وانما ذكر في بحث السكيات أمثلهما لا الحاجة اليه واختار في شرح الشمسية لمبدي اعتباره مع الفصل ومع الخاصة وجعل التعريف المركب منه ومن الفصل أو منه ومن الخاصة اكمل من التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها

القريب فتام) أي فالتعريف تام ولا بد من حمل الفصل (١) القريب والجنس القريب على ما هو أعم من نفسه (٢) ومفصلهما ليدخل المركب من حديهما التامين أو من حد أحدهما ونفس الآخر فان ذلك يجد تام لاشتماله على جميع اجزاء الحدود وهكذا الكلام في الخاصة مع الجنس القريب (والا) يمكن كذلك (فناقص) أي فالتعريف ناقص وذلك حيث اتقت المساواة والجنس القريب مع الفصل أو الخاصة (٣) وفي كل منهما (أي من التام والناقص) (التعريف بالذاتي فقط حد) لمنعه عن دخول الاغيار فالحد التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط أو من مفصلهما أو أحدهما (٤) والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سواء تركب من بعيد وفصل أو كان جنساً أو فصلاً لا غير (و) التعريف (بالعرضي) (٥) (رسم) لكونه تعريفاً بالآخر

(١) المركب من حدي الجنس القريب والفصل القريب والمركب من حد أحدهما ونفس الآخر خارج عن التعريفات مع أنها حدود تامة أيضاً فلا بد من حمل الفصل القريب والجنس القريب على ما هو أعم من نفسه ومفصلهما أي دواني (٢) يعني لا بد ان يراد بالفصل مفهوم يعم نفسه كلفظ ناطق أو ما يفصل ماهيته وهو حده لان الحد مفصل لاجزاء الماهية فالحد مفصل اسم فاعل للماهية بناء على انها ليست غير مجموع الاجزاء وفيه الخلاف المشهور هل الحد هو المحدود أو غيره وينبغي تحقيق الحق فيه على تحقيق تمايز اجزاء الماهية ذهناً وخارجاً أو ذهناً فقط والحق كونه معناه ثالثاً غيرهما كما اوضح الحاصل للمعجون فانه كيفية واحدة تحدث من تفاعل كفايات متضادة كالولد يحصل من تفاعل النطفتين اه جلال رحمه الله تعالى (٣) أي اتفنى الجمع بين أحدهما وبين الجنس القريب سواء وجد مع أحدهما الجنس البعيد أو لم يوجد اه (٤) يريد أو مفصل أحدهما ونفس الآخر كما مر اه (٥) هو اثنان الخاصة والعرض العام اه

(قوله) ذو نطق ، مفصل ناطق اه لعل الصواب مدرك العقولات مكان ذو نطق اه عبد الله بن علي الوزير (قوله) على اصطلاح البعض ، وعلى هذا اذا كان ليس يجد فيكون رسماً وهو الذي يفيد قول المشرح في التقسيم الآتي فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام فكانه كان الحكم بكونه رسماً تاماً لاشتماله على الخاصة ولو كان مع اشتغاله على جميع الاجزاء ولكنه يدقع بكلام الشريف فانه يفهم منه ان يكون حداً تاماً بقوله اما ان يكون بجميع الذاتيات فهو الحد التام مع قوله على كلام القطب فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل ﴿٩٦﴾ مدفوع بان التمييز الحاصل منهما معاً أقوى من التمييز الحاصل بالفصل وحده فاذا اريد هذا التمييز الأقوى احتيج الى ضم الخاصة اه حسن مغربي ح ﴿٩٧﴾ مدفوع مقول قوله المتقدم في مع قوله وقوله فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل هو كلام القطب اه (قوله) أو كان فصلاً لا غير ، عبارة المؤلف أو فصلاً لا غير اه ح



(قوله) فالرسم التام ما تركبه من الجنس القريب والخاصة النوعية ، قال في المرأة فان قيل هو يشتمل على ذاتي وعرضي فلم يجعل  
 وشما لاحدا قلنا لان التمييز يستفاد من العرض دون الجنس (قوله) نوعية ، كضاحك و(قوله) أو جنسية ، كإن (قوله) مع جميع  
 الاجزاء ، لم يذكر المؤلف هذا فيما سبق ولم يتعرض له هنا في شرح الشمسية وأراد بجميع الاجزاء الجنس

والفصل (قوله) يتعسر الاطلاع  
 على ذاتياتها الخ قال في بعض  
 حواشي المختصر قلنا كان كذلك  
 نظروا في آثار الماهية الفايضة  
 عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية  
 وسموا المستنبعات العامة أجناساً  
 وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها  
 اعمراً عامة والمستنبعات الخاصة

(قوله) قال في بعض حواشي شرح  
 المختصر: التائل الابري رحمه الله  
 عند تكلمه على شرح المختصر على قول  
 ابن الحاجب في صدره فالمبادي  
 حده وفائده واستمداده اهـ  
 (قوله) واشتقوا منها ما يحمل على  
 الماهية ، في شرح التجريد  
 للبوشنجي في الفصل الثاني في  
 الماهية مانصه بعد ذكر الاول  
 والثاني والثالث أن تكون تلك  
 الاجزاء صوراً لامر واحد لكن  
 كانت مأخوذة من امور متعددة  
 بحسب الخارج وهذا قول من قال  
 أنه لا معنى للتركيب من الاجزاء  
 المحمولة الا أن هناك شيئاً واحداً  
 قد حصل له معان تتبعها معان اخر  
 فيحصل من تلك المعاني مفهومات  
 صادقة عليه بهو هو وهو يصير  
 باعتبار خصوصها شيئاً مخصوصاً ذا  
 ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر  
 الاشياء بالماهية والخواص

فالرسم التام ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية (١) او من مفصلهما او احدهما  
 والناقص ما لم يكن فيه جنس قريب سواء تركب من بعيد وخاصة او عرض عام  
 وخاصة او كان خاصة لا غير نوعية او جنسية وقد يقع الرسم بمجموع امور كل منها  
 عرض عام (٢) لكن المجموع خاصة كتعريف الانسان بـ «اش مستقيم القامة والخفاش بطائر  
 ولود فهو تعريف بخاصة مركبة (٣) وحاصل (٣) التقسيم ان المعروف ان لم يشتمل على  
 خارج فهو حد فان جمع الاجزاء كلها فهو حد تام والا فهو حد ناقص وان اشتمل  
 على خارج (٤) فهو رسم فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام  
 والا فرسم ناقص (٥) «واعلم ان الحقايق (٦) الموجودة في الخارج يتعسر الاطلاع على  
 ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسر تاماً واصلها الى حد التعذر فان الجنس يشبه (٧)

(١) نحو ضاحك وسميت نوعية لخصوصها بنوع مخصوص وهو الانسان اهـ (٢) قوله كل منها  
 عرض عام ، يعني لانواع متعددة وقوله لكن المجموع خاصة أي بنوع واحد وقوله فهو  
 تعريف بخاصة مركبة يعني وقبل التركيب كل جزء عرض عام اهـ (٣) قوله وحاصل التقسيم ،  
 هو قوله فان كان مساوياً الخ وقوله ان لم يشتمل على خارج يعني بل على ذاتي نحو حيوان  
 ناطق وقوله ان جمع الاجزاء كلها كحيوان ناطق وقوله والا فهو حد ناقص أي وان لم يجمع  
 الاجزاء كلها نحو الانسان ناطق فان هذا الحد لم يدخل فيه الحيوان او الانسان حيوان  
 تدخل فيه ناطق فهو الناقص اهـ (٤) قوله وان اشتمل على خارج ، هو ما تـ الذات دونة فهو  
 ماش وضاحك اهـ (٥) بل كان مع جنس بعيد نحو جميع ضاحك اهـ (٦) قال البرقيدي في  
 حواشيه على شرح الكافي لايساغوجي «الفظه فان قيل فلم قيل ان الحيوان ذاتي والماشي  
 عرضي مع ان كل واحد منهما لاحق بالانسان واعم منه » قلت «التمييز بين الذاتيات  
 والعرضيات غامض لكن للمنطقين قاعدة يمكن التمييز بها وهي انه اذا كان للشيء الواحد  
 لواحق طامة يكون اقدمها ذاتياً جنساً لها كالحیوان فانه اقدم بالنسبة الى سائر الواحق وهو  
 الماشي فان قيل لم جعل الناطق ذاتياً ولم يجعل الضاحك ذاتياً مع ان كل واحد منهما مختص  
 للنوع » قلت «ان القاعدة في التمييز انه اذا كان للنوع عوارض مختصة يكون اقدمها ذاتياً  
 كالناطق للانسان مثلاً فانه مقدم بالنسبة الى التعجب والضاحك لان النطق سبب للتعجب  
 والتعجب سبب للضحك والسبب مقدم على المسبب فيكون النطق مقدماً على التعجب والضاحك  
 لانه سبب قريب للتعجب وسبب بعيد للضحك اهـ (٧) وجه الاشتباه ان معنى اشتباه  
 الجنس بالعرض العام ان كل ماش حيوان وكل حيوان ماش فما الوجه في جعل احدهما جنساً  
 والاخر عرضاً عاماً مع ان كل ماصدق عليه احدهما صدق عليه الاخر ،وهو معنى اشتباه الفصل  
 وهو الناطق بالخاصة وهي ضاحك ان كل ماصدق عليه ناطق صدق عليه ضاحك فلم جعل  
 احدهما فصلاً والاخر خاصة اهـ

فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون شيء قد  
 حصل له معان تتبعها صفات لا توجد بدونها والمأخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما  
 حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي مستتبعة للمعاني اخرى

فصولاً وتوابعها خواص (قوله) واعلم ان الكلام في المرفع مبني على رأي المحققين وقد عرفت من أين اخذ ذلك من عبارة المؤلف «واعلم» ان الشريف في شرح المواقف رجح ما عليه المحققون من عدم اشتراط المساواة فخذ من موضعه ان شاء الله تعالى وقد أشار المؤلف عليه السلام اليه بقوله وللصناعة فيه مدخل وذلك لأن تصور الشيء بالسكنه كما يكون كسبياً محتاجاً الى معرفه كذلك تصوره بوجه ما يكون كسبياً فتصوره بوجه أعم أو أخص اذا كان كسبياً لا يكتسب الا بالاعم أو الاخص فهما يصلحان للتعريف في الجملة

﴿٩٧﴾

الابعاد التحيز والنمو التغير والحس  
الافعال والنطق التعجب والمجموع  
قابلية الصناعات فصارتها جوهرها  
جسمانياً نامياً حساساً متحركاً  
بالارادة ناطقاً وهي الذاتيات فصار  
متحيزاً متغيراً متمعجاً ضاحكاً قابلاً  
للصناعات وهي العرضيات وزعم  
هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق  
امتيار الذاتيات من العرضيات  
الذي هو معظم اركان الحكمة  
ويقرب منه ما قالوا من أن الجنس  
والفصل قد يكونان مأخوذين من  
أجزاء خارجية ولذلك حكوا بأن  
أجناس الاجسام وقصيرها مأخوذة  
من موادها وصورها وان الحيوان  
مأخوذ من بدن الانسان والناطق  
من نفسه وهو محدود بان تلك  
المعاني الخاصة للشيء المستتعبة

بالمرض العام والفصل بالخاصة واما المفومات اللغوية والاصطلاحية فامرهما سهل فان  
اللفظ اذا وضع في اللغة او الاصطلاح مفهوم مركب فما كان داخلية فيه (١) كان ذاتياً له (٢)  
وما كان خارجاً عنه كان عرضياً له فتعديده المفومات في غاية السهولة (٣) وحدودها ورسومها  
تسمى حدوداً ورسوماً بحسب الاسم وتحديد الحقائق (٤) في غاية الصعوبة وحدودها  
ورسومها تسمى حدوداً ورسوماً بحسب الحقيقة (و) قد جرى (اصطلاح) اهل علم  
(الامول) علي (اطلاق الحد على الكل) (٥) والحد باصطلاحهم يرادف التعريف (٦)  
باصطلاح المنطقيين «واعلم» ان الكلام مبني على رأي المحققين من عدم اشتراط المساواة  
في مطلق المرفع حيث قالوا المقصود من التعريف التصور (٧) سواء كان بوجه مساو  
(١) مستملاً عليه الوضع فهو ذاتي ومالم يفرض اه جلال (٢) قوله ذاتياً له كالدلالة على  
معنى في نفسه وقوله وما كان خارجاً كالتعريف والاعراب ونحوهما اه (٣) لا نا اذا تعقلنا معاني  
ووضعنا لجلتها اسماً كلن القدر المشترك منها جنساً والقدر المميز فصلاً والخارج عنها عرضاً اه  
شرح سطات (٤) أي النبوات كما تقدم وقوله في غاية الصعوبة لانها باعتبار الدلول اه (٥) أي  
الحد التام والناقص والرمع التام والناقص اه (٦) يعني ما يميز الشيء عن غيره وهو يتقسم الى  
حقيقي ورمعي ولغوي فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتاته المركبة أي ذاتيات المحدود دون عرضياته  
والرمعي ما أنبأ عن الشيء بلازمه كما يقال الحجر ما يحرق يقذف بالزبد فان ذلك لازم ما عرض بعد  
تمام حقيقته واللفظي ما أنبأ عنه باللفظ أظهر مرادف كالمقار للغير وهو شرط الجميع الاطراف  
والانعكاس اه عضد (٧) أي ارتسام صورته في الذهن اه

لعمري ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركباً من أجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيئاً منها محمولاً عليه فمواظاة ولا يتكهنه  
المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجية عن المركب ضرورة خروج النسبة من  
المنتسبين والمشتغل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتياً له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجية  
عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له وكذا المحمولات المشتقة منها لا تكون ذاتيات له لاشتغالها على المعاني الخارجية عن هذا المركب فكذا  
ذكر بعض المحققين «اقول» استفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجاً عن  
ماهية المركب فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق أعني المركب فالتسبة خارجية عن  
المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتغاله عليها للاحتمال اه من المذكور باللفظ (قوله) وتوابعها خواص ، فمرفوها بتلك المشتقات  
وربما عرفوها بالآثر المختص وان لم يكن محمولاً عليه بذلك صرح المصنف في شرح المفصل حيث قال وحده أي حد صاحب  
المفصل الحال بقوله ويجبئها لبيان هيئة الفاعل أو المفعول لان حد اللفاظ إنما هو باعتبار موضوعها فيه يتميز بعضها عن بعض  
ولما كان موضوع الحال هو المعنى صح أن يجعله فصلاً لها وان كانت العبارة على غير اصطلاح المتكلمين في نظم الحدود الا انه على  
التحقيق مستقيم لأن الغرض تمييز الحدود وهو حاصل بذلك حصوله من نظم اصطلاح المتكلمين واذا قصد مجيئه على المصطلح قيل  
الحال هو اللفظ الدال على هيئة فاعل أو مفعول الى ههنا كلامه اه من حاشية الابهري ح

(قوله) وبالعكس، المراد بالعكس هو أنه كلما صدق عليه الم عرف بالفتح صدق عليه الم عرف بالكسر وسيصرح المؤلف بهذا فيما يأتي حيث قال والانعكاس ملازم الثانية الخ وأراد بالثانية هذا العكس وما ذكره المؤلف عليه السلام هو كما في شرح المختصر حيث قال معنى الاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود والانعكاس هو كلما وجد المحدود وجد الحد قال في الحواشي هذا عكس مستو للسكينة الاولى نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الكلية الموجبة اذا كان تأليها مساويا لمقدمها انعكست كلية بحسب الم عرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس أي كل ناطق انسان ولم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة ولا يسمون مثل ذلك عكسا أصلا حتى صرحوا ان قولنا كل انسان ناطق ليس عكسا لكل ناطق فتفسير الانعكاس ما ذكره في شرح المختصر وأشار الى المؤلف بقوله وبالعكس موافق للعرف لا للاصطلاح (قوله) الا ما تركب، أي جنس تركب (قوله) نوعية، لاجنسية كما ش بالنسبة الى الحيوان فلا تكون مساوية (٩٨) للانسان بل عرض عام له لكن يقال من الخاصة النوعية الكاتب بالفعل

او اعم (١) او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها، هذا (و) اما العلوم فلما كان المقصود في تعريفاتها التمييز عن جميع الاغيار كان (المعتبر) فيها (المساوي) (٢) للعرف في العموم والخصوص فكما صدق عليه الم عرف بالكسر صدق عليه الم عرف وبالعكس (٣) فلا يدخل فيه الا ما تركب مع فصل قريب او خاصة نوعية (٤) او كان من احدهما (و) هذا (هو) المبرر عنه بأنه (الطرود) (٥) (المنعكس) والجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت أي متى وجد الم عرف (٦) وجد الم عرف فلا يدخل فيه شيء

وليس بمطرد قلعله أراد الخاصة النوعية الشاملة (قوله) وهذا، أي التعريف المساوي للعرف بالفتح في العموم والخصوص (قوله) التلازم في الثبوت، أي متى وجد الم عرف بالكسر وجد الم عرف بالفتح لم يذكر العكس المستوي العرفي لهذه السكينة كما ذكره فيها تقدم ولا بد من ذكره وما قوله ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء أي متى انتهى الخ فليس بعكس لهذه السكينة أي متى وجد الم عرف الخ لا محتو ولا عكس نقبض وانما هو عكس نقبض لعكسها العرفي ولم يذكره المؤلف كما عرفت فلو قال فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت أي متى وجد الم عرف بالكسر وجد الم عرف بالفتح وبالعكس أي متى وجد الم عرف بالفتح وجد الم عرف بالكسر

(١) هذا يناسب ما تقدم من قوله أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالأعم اهـ (٢) قوله سواء كان بوجه مساو نحو الانسان حيوان ناطق وقوله أو أعم نحو الانسان حيوان وقوله أو أخص نحو الانسان كاتب بالفعل اهـ (٣) المبرر عنه كونه موصلا الى تصور الشيء بالكنه أي بالحقيقة نحو حيوان ناطق أو بوجه ما سواء كان التصور بالوجه يميزه عن ما بعده من ناطق أو من بعض ما بعده من حيوان اذ لا يمكن أن يكون مقسودا مع عدم امتيازه عن بعض ما بعده واما الامتياز عن الكل فلا يجب اهـ (٤) قوله وبالعكس يعني كلما صدق عليه الم عرف بالفتح صدق عليه الم عرف بالكسر اهـ (٥) الطرود ليس بعربي كأنص عليه سيبيويه وفي المحكم انه لغة ضعيفة اهـ (٦) قال ابو زرعة في شرح الجمع ماصورته «واعلم» ان استعمال الطرود مردود في العربية وقد نص على ذلك سيبيويه فقال ويقولون طرذته فذهب ولا يقولون فانطرد ولا فانطرد وفي الصحاح انه يقال في لغة ردية اهـ (٦) في البرماوى فلا يعرف الانسان بأنه جسم نام حساس لوجود

ويلزمه بحكم عكس النقبض التلازم في الانتفاء أي متى انتهى الم عرف بالكسر انتهى الم عرف لاستقام الكلام وعبرة شرح المختصر الانعكاس كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه بحكم عكس النقبض كلما انتهى الحد انتهى المحدود وسيصرح المؤلف فيما يأتي بان هذا الانعكاس عكس نقبض وهو معنى قولهم متى انتهى الم عرف بالكسر انتهى الم عرف (قوله) فلا يدخل فيه شيء من أختيار الم عرف بالفتح اذ لو دخل فيه بطلت هذه السكينة ولم تحصل المساواة بين الحد والمحدود بل يكون الحد اما أعم مطلقا أو من وجه

(قوله) أي جنس تركب، فعلى هذا الضمير المستتر في تركب يعود الى ما وهو عبارة عن الجنس وفي المخطوط وهو كان الى الم عرف فيلزم انتشار الضمير اهـ ح (قوله) أي جنس تركب، الاظهر حل ما الى تعريف بدليل عطف أو كان من احدهما على الصلة أو الصفة ولا مانع من ان يقال تركب الشيء مع جزئه فليتأمل والله اعلم اهـ املاح عن خط شيخه (قوله) بطلت هذه السكينة، اذ يلزم أنه كلما صدق العام صدق الخاص وليس كذلك فتأمل اهـ ح



( قوله ) فلا يخرج عنه شيء من أفراد المعرفة ، وهو معنى الجمع اذ لو انتهى المعرفة بالكسر ولم ينتف كل فرد من أفراد المعرفة بالفتح كان الحد أخص مطلقاً من المحدود أو من وجه فلا مساواة ( قوله ) والانعكاس ملازم الثانية ، أي الكلية الثانية وهي العكس العرفي وقد عرفته وأشار إليه فيها تقدم بقوله والعكس ( قوله ) عكس تقيض ، يعني على اصطلاح القدماء ( قوله ) أي هذا بحث التصديقات ، فتكون التصديقات خبر مبتدا محذوف اذ المقصود الاخبار عن المشار اليه بها وفي شرح التهذيب التصديقات هي ما ذكره جعلها مبتداً ( قوله ) ولما كان المقصود ، أي الغرض والفائدة منه أي من بحث التصديقات اكتساب المجهولات التصديقية لتوقف مباحث الحجة عليه كما ان الغرض من بحث الكليات اكتساب المجهول التصوري بواسطة توقف القول الشارح عليه ولعل فائدة زيادة قوله بالذات اخراج القياس الشرعي فانه لا يفيد تصديقاً بل تأثيراً في النفس كما سيأتي فهذا التأثير ليس مقصوداً بالذات من بحث التصديقات بل هو مقصود تبعاً لما هو المقصود بالذات لكن ﴿ ٩٩ ﴾ يرد أنهم جعلوه من أقسام الحجة

كسبائي وقد أطلقوا أن المقصود من الحجة اكتساب المجهول التصديقي اللهم الا أن يريدوا بالقول الآخر في تعريف القياس ما أفاد تصديقاً أو تخيلاً كما أشار إليه بعضهم وقد يقال ان المؤلف عليه السلام لم يقصد بتلك الزيادة الاحتراز بل التنبية على ان الغرض يسم أن يقال فيه هو مقصود من العلم بالذات ومقصود في العلم تبعاً لفرق بين ماهو المقصود من العلم وفي العلم كما ذكره في حواشي شرح المختصر في قوله في المبادي لان المقصود استنباط الاحكام فتأمل

( قوله ) ولما كان المقصود ؛ تأمل فعل في أول هذه القولة أخرى قوله ولما كان المقصود الى قوله لتوقف مباحث سقطة يظهر

من اغيار المعرفة وهو معنى المنع ومعنى الانعكاس (١) التلازم في الاتنى اي متى انتفى المعرفة انتفى المعرفة فلا يخرج عنه شيء من افراد المعرفة (٢) وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهي كلما صدق عليه المعرفة بالكسر صدق عليه المعرفة والمنع (٣) ملازمها والانعكاس (٤) ملازم الثانية وهي كلما صدق عليه المعرفة بالفتح صدق عليه المعرفة لانه يصدق كلما لم يصدق عليه المعرفة بالكسر لم يصدق عليه المعرفة عكس تقيض (٥) وهو معنى قولهم متى انتفى المعرفة انتفى المعرفة والجمع ملازمها (٦) ايضا وقد عرفته

### التصديقات

أي هذه الحجة التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون إلا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا (٧) قد تم مباحثها فقل (التمضية قول محتمل

الحد في التمس اه (١) قال الفارسي في فصول البدايع وسمي انعكاساً لانه عكس تقيض الانعكاس العرفي أو الاصطلاحي بحسب خصوص المادة فسمي باسم ملازمه اه (٢) فلا يعرف الانسان بالكاتب بالفعل لا تنفاه الحد في الامي دون المحدود اه (٣) قوله والمنع أي منع ان يدخل في المحدود ما ليس منه اه (٤) قوله والانعكاس ملازم الثانية والانعكاس كلية لاستواء الموضوع والمحمول اه الكلام انه عكس التقيض فلا حاجة الى ما ذكره اه من خطأ فيه من خطأ الوالد زيد بن محمد (٥) أي العكس المستوي وهو جعل التقدم مؤخر أو المؤخر مقدماً والثانية هي المشار اليها بقوله أولاً وبالعكس اه (٥) اما كونه عكساً فلان التقدم والتأخير واما كونه تقيضاً فلكونه جعل مثبتاً منفياً اه (٦) أي لاجزاء الحدود جميعاً اه (٧) نحو العالم مؤلف وكل مؤلف محدث اه

بالتأمل اه ح ( قوله ) لان المقصود استنباط الاحكام الخ ، في حاشية الابري مانعه قوله لان المقصود استنباط الاحكام «اعلم» ان اصول الفقه علم آلي والغرض منه استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها والعلم الآلي حصول ذاته وأجزائه مقصود لطالبه كما ان حصول غرضه مقصود له ولهذا قال ابن سينا في الاشارات والغرض من المنطق أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره لكن حصول ذاته وأجزائه مقصود له بالذات واولاً وحصول الغرض مقصود له بالعرض وثانياً كما ان طالب السكين لدفع العدو حصول السكين مقصود له أولاً ودفع العدو مقصود له ثانياً ونبه في الشرح على هذا حيث جعل الاستنباط مقصوداً في موضعين من هذا الفصل وعرضا في موضع آخر منه وجعل ما يتضمنه الكتاب غير المبادي مقصوداً بالذات لانه عبارة عن المعلومات التي هي أجزاؤه ويتوصل بها الى الاستنباط وهي معرفة قواعد في نفس الاستنباط ومعرفة قواعد في الترجيح ومعرفة قواعد في الادلة نفسها انتهى المراد نقله ح

(قوله) يقال للمركب سواء كان محقولا أو ملفوظا ، يرد هاهنا ما أورده المؤلف عليه السلام على تعريف القياس كما سيأتي من أن القول ان كان مشتركا معنويا الخ وترك المؤلف عليه السلام هاهنا التعرض لذلك اكتفاء بما سيأتي وقد أشار في حاشية شرح الشمسية هنا الى الجواب الذي أجاب به المؤلف فيما يأتي (قوله) فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة ، قال في شرح الشمسية وغيره المعتبر في هذا الفن هو القضية المعقولة وأما الملفوظة فأنما اعتبرت لدلالاتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول لكن اما القياس الشرعي ففي حاشية شرح الشمسية اشعار بأن المعتبر فيه هو القضية الملفوظة لأنها المفيدة عند السامع للتخيل المؤثر لقبض النفس وبسطها بل نقل عن الشيخ في الشفاء ان مثل هذا الجدل والخطابة والسفسطة والشعر لا بد من اعتبار الانفاذ فيها اذ لا يستغنى عنها في افادة الاغراض ﴿ ١٠٠ ﴾ المتعلقة بها وقد آل كلام هذا المحشي في بحث تعريف القياس الى أن

المراد بالقياس هو القياس الملفوظ قال فحينئذ المراد بالقضايا المذكورة في التعريف القضايا الملفوظة فلا اشكال (قوله) والصدق والكذب يعني بيان معناهما ، في أول باب الاخبار وسيأتي أنه يرد على تعريف الظاهر والقضية بما يشمل الصدق والكذب دور مشهور لم يتعرض له المؤلف هاهنا وكأنه لا يعتاده على ما سيأتي من الجواب عنه (قوله) الجواز العقلي ، أشار المؤلف الى أن ليس المراد باحتمال الصدق والكذب الاحتمال بالنظر الى دلالة اللفظ عليهما فان لفظ الخبر لا دلالة له على الكذب بل المراد باحتماله تجويز العقل كما ذكره نجم الائمة واختاره في المطول بناء على أن جميع الاخبار من حيث اللفظ انما تدل على الصدق وقولهم الخبر يشمل الصدق والكذب المراد به أنه يشمل الكذب من حيث أنه لا يتنوع عقلا أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتا و (قوله) بالنظر

الصدق والكذب (القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواء كان معولا (١) او ملفوظا) فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة ، الصدق والكذب يعني بيان معناهما ان شاء الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصة والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال (٢) الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب (٣) التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا (فان كان الحكم فيها) اي في القضية (ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه) اي حكم فيها بنفي شيء عن شيء (١) يعني ان القضية تطلق ثارة على القضية الملفوظة وثارة على القضية المعقولة اما بالاشتراك او الحقيقة والجواز والثاني أوله لأن المستر هو القضية المعقولة واما للملفوظة فأنما اعتبرت لدلالاتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول انه تعريف (٢) والمراد باحتمال الصدق والكذب أن يجوزهما العقل بالنظر الى مفهومهما مع قطع النظر عما في الواقع ومنه ذلك اشتماله على النسبة التي هي كناية عن امر واقع فان شأن الكناية ان تصف بالمطابقة وعدمها بخلاف النسب الانشائية والتصورات فانها ليست بكناية عن امر واقع فلما يجري فيها الصدق والكذب اه دواني من شرح التهذيب (٣) يعني بالنظر الى نفس مفهوم المركب مجردا عن اعتبار حال المتكلم والمخاطب بل عن خصوصية الخبر لينتج في تعريف القضية الاخبار التي يتعين صدقها وكذبها نظرا الى خصوصياتها كقولنا النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان يجتمعان فان الاول يجب صدقه ويستحيل كذبه في الواقع وعند العقل ايضا اذا لاحظ مفهومه المخصوص والثاني بالعكس لكهما اذا جردا عن خصوصيتهما ولوحظ ماهية مفهومهما أغنى ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه احتمالا للصدق والكذب على السوية اه حاشية شريف على المطول من بحث الخبر على قوله ويسمى الاول فائدة الخبر والثاني لازمه اه (٤) قوله المركب التام نحو محمد رسول الله وقوله كخصوصية القائل كما الله تعالى والبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله والدليل نحو العالم مؤلف وكل مؤلف محدث فاذا قلت العالم محدث فهذا يحتمل الصدق والكذب مع قطع النظر عن الدليل وأما مع النظر الى الدليل فلا يحتمل الا الصدق وقوله عن خصوصية الطرفين نحو النار محرقة اه

الى مفهوم المركب الخ ، يريد أن هذا التجويز أيضا بالنظر الى نفس المفهوم مجردا عن اعتبار حال القائل ككونه نبيا والدليل كقولنا العالم حادث فان الدليل قاض بعدم احتمال الكذب بل عن اعتبار خصوصية الطرفين كقولنا النار محرقة قال السيد في حاشية المطول فان قولنا النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان اذا جردا النظر عن خصوصيتهما ولوحظ ماهية مفهومهما أغنى ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه احتمالا للصدق والكذب (قوله) أو نفيه عنه ، الظاهر أن المراد أو نفي ثبوت المحمول عن الموضوع اذ لا معنى لنفي نفس المحمول (قوله) أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء ، هذا بيان للمعنى لا للعطف فان قوله أو نفيه معطوف على ثبوت شيء لشيء أو قصد المؤلف بيان العطف لقول أي بنفي شيء عن شيء

(قوله) وأما السالبة فمحمولة عليها ، اذ لا تحقق لمعنى الحمل فيها لان معنى الحمل جعل الشيء على شيء فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية بالحلية بثلاثة أوجه أحدها تشابههما في الطرفين وبيان ذلك ان الحلية هي التي يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة والسالبة مثلها في ذلك والمفرد بالقوة هو الذي يمكن أن يعبر عنه بلفظ مفرد فيدخل في الحلية نحو قولنا الشمس طالعة يلزمه النهار موجود مما طرأه غير مفردين اذ يمكن أن يعبر عنها بمفردين وأقربها ان هذا ذاك بخلاف الشرطية فانه لا يمكن أن يعبر عن أطرافها بالناظر مفردة فلا يقال هذه القضية تلك القضية بل ان تحقق هذه القضية بتحقيق تلك القضية واما ان تحقق هذه القضية بتحقيق تلك القضية وسيأتي في آخر بحث الشرطيات وجه التسمية بالمتصلات والمنفصلات في الموجبات والسوالب ان شاء الله تعالى (قوله) ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم ، بان يكون عين التالي جزءا ونقيض المقدم شرطاً (قوله) أو عكسه ، وهو اشتراط عين المقدم بنقيض التالي فالعكس بالتقديم والتأخير بين المقدم والتالي لا بين العين ﴿ ١٠١ ﴾ والنقيض وكذا في مانعة الجمع

(قوله) ولا اشتراط نقيض التالي بعين المقدم ، بان يكون نقيض التالي جزءاً الشرطية و (قوله) وعكسه ، أراد بالعكس اشتراط نقيض المقدم بعين التالي بان يكون عين التالي شرطاً ونقيض المقدم جزءاً فالعكس بالتقديم والتأخير كما عرفت (قوله) في الحقيقية ، وعكسه أراد بالعكس مثل ما عرفت في مانعة الخلو (قوله) فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى ، هذا التعريف يتناول اللزومية الكاذبة لان الحكم للعلاقة والذي اعتمده في شرح الشمسية وعدل عن تعريف اللزومية بانها التي صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما وقال هذا التعريف لا يتناول اللزومية الكاذبة لعدم اعتبار صدق التالي فيها (قوله) سواء

(فحلية) اي تسمى حلية الاولى موجبة والاخرى سالبة وسميت حلية لتحقيق معنى الحمل (١) في الموجبة واما السالبة فمحمولة عليها اما لمسابتها اياها في الطرفين او لمقابلتها اياها ولا لأن لاجزائها استعداد قبول الحمل (٢) (ولا) يمكن الحكم كذلك (فشرطية) (٣) اي فالقضية شرطية ووجه التسمية انها مشتملة على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحاً في المتصلة ومستلزمة لاشتراط عين التالي (٤) بنقيض المقدم وعكسه في مانعة الخلو ولا اشتراط نقيض التالي بعين المقدم (٥) وعكسه في مانعة الجمع ولا اشتراط عين التالي بنقيض المقدم (٦) وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقية وستقف على بيان ذلك بأمثله عن قريب ان شاء الله تعالى، وهي تنقسم الى متصلة ومنفصلة (فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير) نسبة (اخرى) سواء كان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين

(١) قوله لتحقيق معنى الحمل اي حمل القيام على زيد مثلاً اذا قلت زيد قائم اه (٢) قوله أو لان لاجزائها استعداد قبول الحمل اذ لو رفع الساب حصل الحمل اه (٣) وسميت شرطية لاشتغالها على أدوات الشرط نحو كلما ومتى واذا وإن ولو وسميت متصلة لاتصال احد جزئها بالآخر اه جلال (٤) قوله عين التالي بنقيض المقدم نحو كلما كان شجراً فهو لاحجر وعكسه نحو كلما كان حجراً فهو لاشجر اه (٥) قوله نقيض التالي بعين المقدم نحو كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً وعكسه نحو كلما كان حجراً لم يكن شجراً اه (٦) قوله ولا اشتراط عين التالي بنقيض المقدم نحو كلما لم يكن هذا زوجاً كان فرداً وعكسه نحو كلما لم يكن فرداً كان زوجاً وقوله واشتراط نقيض التالي نحو كلما كان زوجاً لم يكن فرداً وعكسه كلما كان فرداً لم يكن زوجاً اه

كان النسبتان ثبوتيتين الخ ، كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو فالليل ليس بتوجود وكقولنا ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار بموجود ولم يذكر المؤلف من أمثلة الموجبة الا ما كانت النسبتان فيها ثبوتيتين

(قوله) فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية ، حق العبارة الى بيان وجه الحمل على الموجبة كما هو ظاهر عبارة الشرح اه اسمعيل بن محمد اسحق ح (قوله) لان الحكم للعلاقة ، بيض بعد هذا في الام وفي شرح الرسالة لان الحكم للعلاقة ان طابق الواقع كان الحكم متحققاً والعلاقة أيضاً متحققة وان لم يطابق الواقع فاما لعدم الحكم في الواقع أو لثبوته من غير علاقة انتهى ولعل هذا ما بيض له اه ح عن خط شيخه



(قوله) أو نفيها أي حكم الخ ، بيان لعطفه على ثبوت نسبة الخ (قوله) على تقدير نسبة أخرى ، وهذه هي المتصلة السالبة والحاصل ان المتصلة الموجبة ما حكم فيها بثبوت الانفصال بين قضيتين والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما وسيأتي مثال السالبة قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) كذلك ، أي سواء كانت النسبتان ثبوتيتين الخ ولم يذكر المؤلف عليه السلام من أمثلة السالبة فيما يأتي الا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين فيبحث عن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى (قوله) كملية طلوع الشمس ، زاد في شرح الشمسية كون المقدم معلولاً للتالي وكونها معلولي علة واحدة وكونها متضايقتين فخذ منه بعون الله تعالى (قوله) ليس البتة ، اللام للعهد أي القطعة المعلومة التي لا تردد فيها وقطع الهمزة فيها بمعزل عن القياس لانها همزة وصل لكنه هو المسموع يقال ليس البتة بفتح الهمزة ذكره في (١٠٢) شرح اللب (قوله) بتنافي نسبتين ، الى قوله هذه وهي الموجبة لم يذكر المؤلف

(قوله) على ثبوت نسبة الخ ، ينظر اذ قول الشارح أي حكم في القضية الشرطية الخ مثل قوله فيها سبق أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء وقد حمله القاضي على أنه بيان للمعنى لا للعطف اهـ ح عن خط شيخه يقال الموضعان مختلفان في المتن ففي ما مر فان كان الحكم فيها الخ وهما هنا فان حكم الخ فالكلام مستقيم فتأمل اهـ حسن مغربي ح (قوله) والحاصل ، الخ وتحقيقه ان المراد من ثبوت نسبة على تقدير أخرى هو ثبوت الاتصال بين الحملتين سواء تحقق مع الايجاب أو النفي فقولك ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار موجوداً موجبة متصلة لانه حكم فيها باتصال نسبة المقدم بالتالي وايجاب الحكم بين القضيتين وان كانت النسبة في أحدهما نفياً فانه غير ملاحظ لنسبة أجزاء القضية بل المصحح لتسميتها موجبة الحكم باتصال المقدم بالتالي كأنك قلت طلوع الشمس متصل به عدم وجود الليل واما السالبة التي عبر عنها بقوله أو نفيها فهي ما حكم فيها بنفي الاتصال بين المقدم والتالي ولذلك مثلوا ذلك بنحو ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود ولا شك انه لا اتصال بين طلوع الشمس ووجود الليل فدخلت أداة السلب لنفي الاتصال كأنك قلت طلوع الشمس ينتهي عند وجود الليل اهـ ح قوله والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما ، مثلاً قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجوداً سالبة وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالليل ليس بموجود موجبة فلا تغفل اهـ شرح شيرازي على التهذيب ح (قوله) كون المقدم معلولاً ، كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة اهـ قطب (قوله) معلولي علة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس اهـ شرح قطب (قوله) وكونها متضايقتين ، كقولنا ان كان زيد

(او نفيها (١)) اي حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير نسبة أخرى كذلك وسواء حكم في القضية الشرطية بالثبوت او النفي (لزوماً) بأن يكون هناك امر به يستصحب المقدم التالي كعلية (٢) طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (او اتفاقاً) بأن لا يكون هناك امر كذلك كقولنا كلما كان الانسان ناطقاً فالخمار ناهق (فتصلة) أي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى انها اربع موجبتان لزومية واتفاقية وقد مثلتا وسالبتان كذلك كقولك ليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود (٣) أو ليس البتة ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود لا كاتب (٤) وهذا بناء على تقسيم المتصلة الى اللزومية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها منقسمة اليهما والى المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد (٥) بقيد اللزوم سميت لزومية وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية وان لم تقيد بشيء منهما سميت مطلقة (و) ان حكم في القضية الشرطية (بتنافي نسبتين) سواء كان النسبتان ثبوتيتين أو سلبيتين (٦) او مختلفتين (٧) وهذه (١) بالجر عطف على ثبوت أي حكم فيها بنفي نسبة ايجابية على تقدير أخرى موجبة اهـ من شرح الجلال على التهذيب (٢) وانتضايقتان أما في العلية فبأن يكون الاول علة للتالي كما مثل أو معلولاً له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكونا معلولي علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجوداً كان العالم مضيء فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس واما التضييقتان فبأن يكونا متضايقتين كقولنا ان كان زيد أباً عمرو كان عمرو ابنه اهـ قطب (٣) في شرح الجلال فليس النهار موجوداً اهـ (٤) فانه لامناظة بين مفهوم الاسود والكاتب في الواقع ولكن اتفق بحسب القرض المذكور تحقق السواد وانتفاء الكتابة اهـ شيرازي (٥) والمراد بالتقييد الاعتبار كما ذكره الشريف (٦) نحو العدد اما أن لا يكون فرداً أو لا يكون منقسماً بمساويين اهـ ح (٧) نحو العدد اما ان لا يكون زوجاً واما ان

الحكم باتصال المقدم بالتالي كأنك قلت طلوع الشمس متصل به عدم وجود الليل واما السالبة التي عبر عنها بقوله أو نفيها فهي ما حكم فيها بنفي الاتصال بين المقدم والتالي ولذلك مثلوا ذلك بنحو ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود ولا شك انه لا اتصال بين طلوع الشمس ووجود الليل فدخلت أداة السلب لنفي الاتصال كأنك قلت طلوع الشمس ينتهي عند وجود الليل اهـ ح قوله والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما ، مثلاً قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجوداً سالبة وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالليل ليس بموجود موجبة فلا تغفل اهـ شرح شيرازي على التهذيب ح (قوله) كون المقدم معلولاً ، كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة اهـ قطب (قوله) معلولي علة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس اهـ شرح قطب (قوله) وكونها متضايقتين ، كقولنا ان كان زيد أباً عمرو كان عمرو ابنه اهـ قطب

عليه السلام من أمثلة المنفصلات الموجبات والسوالب إلا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين فيبحثن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى (قوله) برفع تنافي النسبتين، يعني حكم بسلب المناقاة في الصدق والكذب أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط وسيأتي أمثلتها ان شاء الله تعالى (قوله) كذلك، أي سواء كان النسبتان الخ، وقد عرفت أنه عليه السلام لم يذكر إلا ما كانت النسبتان ثبوتيتين (قوله) عنادا، بأن يكون في الطرفين أو في أحدهما ما يقتضي التنافي بينهما وينظر في تحقق كون أحد الطرفين مقتضيا ﴿١٠٣﴾ للتنافي فيهما وفي مثال ذلك ولو

اقتصرت على الطرف الاول كما في عبارة غيره لكان أولى (قوله) في أي مادة، ليخرج ماسيا من المناقاة بين السواد والكتابة (قوله) أو أخص من تقيض الآخر في مانعة الجمع، مثل هذا حجر تقيض لا حجر فلو قلت هذا انسان فهو أخص من تقيض حجر لمعوم لا حجر وإنما لم يجتمع الاخص من التقيض مع الآخر لأن الاخص اذا ثبت ثبت الأعم وهو التقيض فالاجتماع مع الاخص مستلزم للاجتماع مع الأعم (قوله) أو أعم من تقيض الآخر في مانعة الخلو، مثل قولك اما لا حجر واما لا شجر فتقيض لا شجر شجر فلو قلت هذا لا حجر فهو أعم من شجر وكذا عكسه أيضا وإنما امتنع الخلو عن الأعم وعن الآخر لأن الأعم من التقيض اذا انتهى انتهى الاخص الذي هو التقيض فيلزم من الخلو عن الأعم وعن الآخر الخلو عن الآخر وتقيضه (قوله) أو يكون كتابا غير أسود، فالتنافي بين الطرفين واقع لانداهما بل بحسب خصوص المادة (قوله) وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو، المراد كل واحدة منهما ولذا قال فيها ولم يقل فيهما (قوله) مطلقا، أي من غير تقييد بلفظ فقط (قوله) وبهذا المعنى يكون أعم، اذ المطلق أعم من المقيّد لصدق كل منهما بهذا المعنى على الحقيقة

هي الموجبة (اولا تنافيهما (١)) أي حكم في القضية الشرطية برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبة وسواء كان ذلك الحكم (عنادا) بأن يكون في الطرفين أو في أحدهما ما يقتضي التنافي بينهما بأن يكون مفهوم كل واحد منهما في أي مادة تقيضا للآخر أو مساويا لتقيضه (٢) في الحقيقة أو أخص من تقيض الآخر في مانعة الجمع أو أعم من تقيض الآخر في مانعة الخلو يظهر للمتأمل (أو) كان الحكم (اتفاقا) بأن لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما في أي مادة بل في مادة مخصوصة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب أو يكون كاتباً غير اسود وتسمى المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثانية اتفاقية وسواء كان الحكم بالتنافي أو برفع التنافي (صدقا وكذبا) كما في الحقيقة (٣) (أو أحدهما) اما صدقا فقط (٤) كما في مانعة الجمع (٥) أو كذبا فقط كما في مانعة الخلو وسميت الاولى حقيقية لآز التنافي بين طرفيهما اشد منه بين طرفي الآخرين لأنه في الصدق والكذب مما فهمي احق باسم المنفصلة بل هي حقيقة الانفصال والثانية مانعة الجمع لاشتمالها على منعه بين طرفيهما والثالثة مانعة الخلو لان الواقع لا يخلو عن أحد طرفيهما وربما يقال (٦) مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقا وكذبا مطلقا (٧) وبهذا المعنى يكون أعم (٨) والمراد بالتنافي في الصدق ان لا يصدق

يكون منقما بتساويين ونحو العدد اما ان يكون زوجا واما ان لا يكون منقما بتساويين احم (١) قوله اول تنافيهما يعني كما في السوالب وقوله بتنافيهما سابقا يعني كما في الموجبات اه (٢) تقيضا للآخر ككون العدد زوجا أو ليس بزواج والمساوي لتقيضه ككونه زوجا أو فردا اه سعد الدين (\*) نحو هذا العدد اما زوج واما فرد فان الفرد مساو لتقيض زوج وهو لا زوج وهو مفهوم زوج مساو لتقيض فرد وهو لا فرد والعكس اه (٣) أي المنفصلة ومعنى التنافي صدقا وكذبا انهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً أيضا اه وسميت حقيقية لتحقق الانفصال فيها من جانبي الصدق والكذب معاً اه جلال (٤) قوله اما صدقا فقط أي من غير ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب اه شرح شمسية (٥) قوله كما في مانعة الجمع نحو هذا شجر أو حجر وقوله كما في مانعة الخلو نحو زيد اما في البحر واما ان لا يغرق اه (٦) قوله وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو وكذا عبارة شرح الشمسية وشرح الطالع وكان اظاهر الاتيان بأو اه (٧) قوله مطلقا يعني من غير تقييد بقولنا لا كذبا في مانعة الجمع أو لا صدقا في مانعة الخلو اه (٨) أي من مانعة الجمع فقط أو مانعة الخلو فقط لان المطلق أعم

أي من غير تقييد بلفظ فقط (قوله) وبهذا المعنى يكون أعم، اذ المطلق أعم من المقيّد لصدق كل منهما بهذا المعنى على الحقيقة (قوله) وإنما لم يجتمع الاخص، كالانسان من التقيض كالحجر اه ح (قوله) فالاجتماع مع الاخص، أي اجتماع امرئك وهو المشار اليه اه ح عن خط شيخه فلو فرض اجتماع المشار اليه مع العينين لزم اجتماع التقيضين وهو محال اه ح عن خط شيخه (قوله) مع الأعم، شكك عليه السيد عبد الله الوزير ح (قوله) وتقيضه، يعني لو قلنا يصح الخلو عن الطرفين وقد ارتفع تقيض أحدهما بارتفاع الطرف الأعم منه لزم الخلو عن التقيضين وهما لا يرتفعان كما لا يجتمعان اه عبد الله بن علي الوزير ح

معاً على شيء وفي الكذب ان لا يسلباً معاً عن شيء (فمنفصلة (١)) اي فالقضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنتا عشرة (٢) بناء على تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق (٣) انها تنقسم اليهما والى المطلقة كما في المتصلة فتكون اذا ثنائي عشرة «مثال الحقيقية (٤)» وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المناقاة ولا وقوعها في الصدق والكذب معاً موجبة (٥) دائماً اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون هذا العدد فرداً (٦) وهذا يستلزم كلما لم يكن هذا زوجاً كان فرداً وكلما لم يكن فرداً كان زوجاً وكلما كان زوجاً لم يكن فرداً وكلما كان فرداً لم يكن زوجاً اربع متصلات (٧) لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم تقييظ الاخر والا لزم صدقهما معاً وتقييظ كل منهما يستلزم عين الاخر والا لزم كذبهما معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجاً أو منقسماً بمساويين وهذا يستلزم ليس البتة ان لم يكن هذا العدد زوجاً فهو منقسم بمساويين الى آخرها «ومثال مانعة الجمع» وهي منفصلة (٨) حكم فيها بوقوع المناقاة أولاً ووقوعها في الصدق فقط موجبة دائماً (٩) اما ان يكون هذا شجراً أو حجراً (١٠) وهذا يستلزم كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً وكلما كان حجراً لم يكن شجراً متصلتين (١١) جعل في احدهما عين مقدمها شرطاً وتقييظ تاليها جزءاً وفي

من المقيد اه (١) وسميت منفصلة لانفصال احد جزئها عن الاخر الانفصال الكامل كما في الحقيقية والناقص كما في مانعة الجمع ومانعة الخلو كما ستعرف به اه جلال (٢) حقيقة، موجبة وسالبة لزومية واتفاقية هذه اربع ومانعة الجمع كذلك ومانعة الخلو كذلك تكون اثنتي عشرة اه (٣) قوله والتحقيق انها تنقسم اليهما، أقول اثبات الوسطة بين اللزومية والاتفاقية وان كان غير مشهور فليس من مخترعات المؤلف عليه السلام بل قد ذهب اليه السيد قدس سره لكنه على وجه غير هذا فانه قال ان اعتبر في الحكم بالاتصال كونه لعلاقة فالمتصلة لزومية او اعتبر كونه لا لعلاقة فالمتصلة اتفاقية وان لم يعتبر شيء منهما فالمتصلة مطلقة انتهى «قات» وما بني عليه المؤلف مشكل جداً لانه يلزم ان يكون قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان الحمار ناهقاً لزوماً لزومية ونحوه وان تكون القضايا المستعملة في الاستدلال بالقياس الاستثنائي مطلقة لعدم تقييدها باللزوم مع ان المعتبر اللزومية وكان الاولى ان يقتضي اثر السيد المحقق اه لعله من انظار السيد حسين الاخفش اه (٤) قوله مثال الحقيقية مبتدا خبره اما ان يكون ولما قال وهي منفصلة دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم الخ خرجت اه وقوله وهي منفصلة الخ هو حد الحقيقية اه (٥) قوله موجبة حال من الحقيقية وقوله وسالبة معطوف عليه اه (٦) فان زوجية العدد وفرديته لا يصدقان ولا يكذبان اه (٧) اي فهذه المنفصلة الحقيقية استلزمت اربعاً كما ذكر وقوله لان عين الخ علة للاستلزام اه (٨) دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم فيها الخ خرجت اه (٩) ضرب على قوله دائماً في نسخة المؤلف ولم يذكرها في القطب اه (١٠) فانهما لا يصدقان للتنافي بينهما ولكن قد يكذبان بان يكون هذا الشيء شيئاً آخر كالانسان مثلاً اه شرح تهذيب (١١) لانهما بشيء واحد اي لصحة اطلاقهما على شيء واحد اه

لابلغى الاول وقد ذكر هذا المحقق البيهقي (قوله) الى أنها اثنتا عشرة، لانها عنادية ووافقية مضروبتان في المتنافيتين صدقا وكذبا فقط والست مضروبة في الايجاب والسلب (قوله) الى آخرها، ليس البتة ان لم يكن منقسماً بمساويين فهو زوج ليس البتة ان كان هذا زوجاً فليس منقسماً بمساويين ليس البتة ان كان منقسماً بمساويين فليس زوج



(قوله) والا لزم ، أي وان لم تقبل بالاستلزام المذكور لزم الخ (قوله) ليس البتة اما ان يكون هذا انساناً أو ناطقاً ، فهذا السلب أعني سلب منع الجمع صادق وسلب منع الخلو كاذب ولعل هذا مبني على ان المشار اليه شخص انساني كزيد لئلا يرد ان هذا المثال يصدق فيه سلب منع الخلو بان يكون ناطقاً فتأمل (قوله) ليس البتة ان كان هذا انساناً فهو لا ناطق ، هذا مثال لسلب اللزوم فسلب هذا اللزوم في منع الجمع صادق لافي منع الخلو فانه كاذب إذ يمتنع خلو المشار اليه عن الانسان بان يكون لا انسان وعن لا ناطق بان يكون ناطقاً واذا امتنع خلو لم يصدق سلب منع الخلو (قوله) متصلتين ﴿١٠٥﴾ كذلك أي في جعل احدهما الخ

وأما بيان الاستلزام في السالبة فليس كبيان الاستلزام في الموجبة اذ يقال في الموجبة والا لزم صدق الطرفين وهاهنا يقال والا لزم صدق تقيض الطرفين بان يخلو عن زيد وذلك ظاهر وتركه المؤلف عليه السلام لانه يعرف من لزوم صدق الطرفين في الموجبة (قوله) وسالبة ليس البتة اما ان يكون زيد شجرة أو حجر فانه حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب معاً فانه يجوز أن لا يكون شجرة ولا حجر ايان يكون انساناً ولكن لا يصدق والا كان شجرة وحجر فلا يصح ان تكون هذه السالبة لرفع التنافي صدقاً لانها تكون كاذبة حينئذ و(قوله) كذلك ، أي جعل في احدهما الخ واما بيان الاستلزام في السالبة فبان يقال والا لزم كذب تقيض الطرفين في زيد مع انه صادق لانك قد عرفت ان رفع التنافي صدقاً في زيد صادق (قوله) وهو شامل للمبتدا والفاعل ، في كون الفاعل هو الجزء الاول من الجملة خفاء اللهم الا ان يقال هو يؤل الى

الآخرى عين تاليها شرطاً وتقيض مقدمها جزءاً والا لزم صدق الطرفين معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا انساناً أو ناطقاً وهذا يستلزم ليس البتة ان كان انساناً فهو لا ناطق وان كان ناطقاً فهو لا انسان متصلتين كذلك « ومثال » مانعة الخلو وهي منفصلة (١) حكم فيها بوقوع المناقاة اولا ووقوعها في الكذب (٢) فقط موجبة ، دائماً اما ان يكون هذا لا شجرة أو لا حجر أو هذا يستلزم كلما كان شجرة فهو لا حجر وكلما كان حجر فهو لا شجرة متصلتين جعل في احدهما تقيض مقدمها شرطاً وعين تاليها جزءاً وفي الاخرى تقيض تاليها شرطاً وعين مقدمها جزءاً والا لزم كذب الطرفين (٣) معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون زيد شجرة أو حجر وهذا يستلزم ليس البتة ان كان زيد لا شجرة فهو حجر وان كان لا حجر فهو شجرة متصلتين كذلك ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحتق معنى الاتصال (٤) والانفصال (٥) في الموجبات ومثابه السوالب للموجبات في الاطراف او غيرها (٦) كما في الجملة (والجزء الاول من الجملة موضوع) أي يسمى بالموضوع لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمبتدا والفاعل (٧) (و) الاول (من الشرطية مقدم) لتقدمه طبعاً في (١) دخل فيها مانعة الجمع والخلو ومانعة الجمع فلما قال حكم فيها الخ خرجنا اه (٢) قوله في الكذب فقط اي لا يكذبان معاً اه وقوله موجبة وجد بعده في بعض النسخ دائماً وقد ضرب عليه اعني دائماً في نسخة صحيحة اه (٣) فان حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب فانه يجوز ان لا يكون شجرة ولا حجر اه شيرازي بان يكون انساناً ولكن لا يصدقان والا لكان شجرة وحجر فلا يصح ان تكون هذه السالبة لرفع التنافي فقط صدقاً لانها تكون كاذبة اه (٤) وهو انهما يطلقان على ذات واحدة اه (٥) وهو انهما لا يطلقان على ذات واحدة اه (٦) من المقابلة واستعداد الاجزاء لقبول الاتصال والانفصال اه (٧) فان زيدا في قال زيد موضوع وقال محمول لان محصل معناه زيد قائل أو ذو قول في الزمان الماضي اه شريف (\*) لا يقال ان الفاعل ليس جزءاً اولا من الجملة فلا يشمل قوله والجزء الاول من الجملة موضوع لانا نقول المراد بالاولية الاولى في التعقل وتعقل المحكوم عليه سابق على تعقل المحكوم به وكذا يأتي مثل هذا في المقدم والتالي اه احمد بن زيد

معنى زيد ذو قيام ولم يذكر الجزء الاول في شرح المختصر وحواشيه ولفظ عبارته ثم المفردات من القضية يسميها المنطقيون محمولا وموضوعاً قال السيد المحقق عدل عن قول ابن الحاجب ويسمى المبتدا فيه موضوعاً والخبر محمولا ليندرج الفعل والفاعل قال وكان

(قوله) في كون الفاعل هو الجزء الاول الخ ، هذا وهم من القاضي رحمه الله نشأ من اعادة ضمير وهو شامل ، الى الجزء الاول وهو حائد الى المحكوم عليه الدال عليه لان يحكم عليه اه سيدي احمد بن محمد ح

ابن الحاجب نظر الى هيئة الشكل الاول فان الشكل يرتد اليه قلت أراد ان ابن الحاجب لم يذكرهما لانهما لا يقعان في الشكل الاول قال السيد وقيل انهما يقعان فيه ﴿١٠٦﴾ كقولنا ضحك كل انسان وما ضحك شيء من الفرس (قوله) لخصر

المتصلة ووضعاً في المتصلة (و) الجزء (الثاني من الاولى) وهي الجملة (محمول) لمله على الموضوع (ومن الثانية) وهي الشرطية (تال) لانه تابع للمقدم طبعاً او وضعاً وكل منهما اي من الجملة والشرطية (اما موجبة او سالبة) كما عرفت (والموضوع ان كان شخصاً) معيناً كزيد والمسلمين بلام العهد (فشخصية) اي تسمى القضية شخصية ومخصوصة ايضاً لان موضوعها شخص مخصص (والا) يمكن الموضوع شخصاً معيناً (فان بين كمية افراده) اي افراد الموضوع سور يحصن القضية عن الاهمال ويبين المقصود منها (كلاً او بعضاً فمحصورة) اي تسمى محصورة لخصر الموضوع بالكل الافرادى (١) أو البعض (كلية) في الاول (أو جزئية) في الثاني والذي وقع به البيان يسمى سوراً لانه يحصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية كل ونحوه (٢) مما يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض وشبهه وسور السالبة الكلية لا شيء ولا واحد وكل ليس وما أفادك معناه (٣) وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها

(١) لا الكل المجموعي والفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادى ان قولنا كل انسان يشبهه هذا الرغيف صادق على تقدير ارادة الكل الافرادى وكاذب على تقدير ارادة الكل المجموعي وان قولنا كل انسان يحمل الف من من حديد صادق على تقدير ارادة الكل المجموعي وكاذب على تقدير ارادة الكل الافرادى وان قولنا كل انسان حيوان صادق على التقديرين فالفرق بينهما بالعموم من وجه وفي المثال الاول بحث لان كل انسان يشبهه رغيفاً اما يصدق اذا اريد كل فرد على سبيل البدلية وهذا ليس مدلول القضية الموجبة الكلية بل مدلولها ان المحمول ثابت لهذا الفرد ولذلك الفرد ولذلك الفرد الى آخر الافراد فالحق في التمثيل مثل قولنا كل جزء من هذا المركب علة له فان الكل المجموعي هنا غير صادق فان مجموع اجزائه عينه لاعتائه ومن هنا يعلم ان حصرهم القضية في الشخصية والمحصورة والمهمة والطبيعية باطل فان مثل كل انسان يشبهه هذا الرغيف ليس شيئاً منها وكذا كل انسان يحمل الف من من الحديد وما قيل من انها مهمة بناء على ان المجموع كلي منحصر في فرد فيكون الحكم فيه على الافراد فينبطه ماسياً من ان المهمة ما تصالح للكلية والجزئية فان المجموع خير صالح لذلك قطعاً فتدبر اه من بعض حواشي شرح الشمسية من خط قال فيه ثقائه من خط المولي ضياء الدين رحمه الله تعالى (\*) قيل هذا التقسيم لا يشمل نحو كل القوم رافعة لهذا الحجر على ان يكون الكل مجموعاً اجيب بان الام في القوم ان كانت بمعنى العهد الخارجي فالقضية شخصية لان المعنى ان القوم المئين الشخص جميع اجزائهم رافعة لهذا الحجر وان كانت للاستغراق بمعنى ان مجموع قومه اي جنس القوم كانت القضية مهمة وعلى التقديرين لم تكن خارجة اه من بعض شروح الشمسية (٢) لام الاستغراق او الجميع اه (٣) كل نكرة وقعت في سياق النفي فهو سور سالبة الكلية وقوله وكل ليس نحو كل انسان ليس بجواد اه

الموضوع بالكل الافرادى ، لان السور هو الكل الافرادى لا المجموعي قال في شرح الشمسية سور الكلية كلي أي كل واحد لا الشكل المجموعي نحو كل نار حارة أي كل واحد من أفراد النار حارة (قوله) لانه يحصر كمية الافراد ، اشارة الى أن التسمية اخذت من سور البلد فكما أنه يحصر البلد ويحيط به كذلك اللفظ الدال على كمية الافراد يحصرها ويحيط بها (قوله) وسور الجزئية بعض وشبهه ، كواحد من الحيوانات انسان (قوله) وكل ليس ، نحو كل انسان ليس بجواد (قوله) وما أفادك معناه ، نحو لا فرد من الانسان بجواد (قوله) وبعض ليس ، نحو بعض الحيوانات ليس بانسان (قوله) ونحوها ، نحو فرد من الحيوانات ليس بانسان وأما الفرق بين أسوار السالبة الجزئية وبيان دلالتها بالمطابقة فذكر في شرح الشمسية اذ المقام لا يمتلئ

(قوله) كقولنا ضحك كل انسان الخ ، هذا المثال من الشكل الثالث فينظر لفظ حاشية وانما عدل الى هذا ليندرج الفعل والفاعل في ذلك اندراجهما فيما عداه ويقعان في الشكل الثاني كقولنا ضحك كل انسان وما ضحك شيء من الفرس وكأن المصنف نظر الى

هيئة الشكل الاول لان الشكل مرتد اليه اه ح (قوله) فذكر في شرح الشمسية ، والفرق بين الاسوار الثلاثة ان ليس كل ، دال على السلب الجزئي بالالتزام والاخران بالمطابقة وذلك ان النفي اذا دخل على مقيد توجه الى التقيد لا الى الاصل المقيد ولما كان معنى

(قوله) أي وإن لم يبين كمية الأفراد القضية تسمى مهمة، نحو الإنسان في خسر «وتحقيق المقام» بما ذكره في شرح الشمسية وهو أن القضية إذا لم يبين فيها أفراد الموضوع فلا يخلو إما أن تصلح القضية لأن تصدق كلية أو جزئية بأن يكون الحكم فيها على أفراد الموضوع أو لم تصلح بأن يكون الحكم فيها على طبيعة الموضوع نفسها لا على الأفراد فإن لم تصلح لأن تصدق كلية أو جزئية سميت طبيعية لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الحيوان جنس والإنسان نوع فإن الحكم بالجنسية والنوعية ليس على ما صدق عليه الحيوان والإنسان من الأفراد بل على نفس طبيعتهما وإن صاحت لأن تكون كلية أو جزئية سميت مهمة لأن الحكم فيها على أفراد موضوعها وقد أهمل بيان كيتها نحو الإنسان في خسر والإنسان ليس في خسر أي ما صدق عليه الإنسان من الأفراد في خسر أوليس في خسر انتهى، إذا عرفت ما قلناه اندفع ما يورد هاهنا من الاعتراض بأن قولهم وإن لم تبين كمية الأفراد القضية مهمة صادق على الطبيعة وبأن قولهم بتلازم المهمة والجزئية منقوض في بعض المواد إذ يصدق بعض الحيوان جزئي حقيقي ولا يصدق الحيوان جزئي ووجه الاندفاع أن الحكم فيها ذكره وقع على الطبيعة والكلام على ما يصلح لأن تكون كلية أو جزئية من المحصورات الأربع التي حكم فيها على نفس الأفراد فاندفع الأول واندفع الثاني أيضاً لأن التلازم على هذا بين المهمة والجزئية حاصل (قوله) فكل جزئية تصدق مهمة، إذ كلما صدق الحكم فيه على بعض أفراد الموضوع كما في الجزئية صدق على أفراد الموضوع في الجملة كما في المهمة وبالعكس فإذا صدق بعض الإنسان في خسر صدق الإنسان في خسر ﴿١٠٧﴾ وبالعكس «فإن قيل» المهمة ما لم تبين

فيها الكمية والجزئية فهي محتملة للكلية ومع احتمال الكلية في المهمة لا تلازمها الجزئية لأن الكلية والجزئية متقابلان «قلنا» قد أجاب المحققون من شراح كلام ابن الحاجب بما ملخصه إن التقابل بينهما إنما هو باعتبار مارض التعرض للكلية والجزئية أي بيانها بسورهما وأما باعتبار ما صدقتا عليه فالجزئية أعم لتحقق الحكم على البعض في ضمن الكل فتأمل والله أعلم (قوله) إن كان على

(والا فمهمة) أي وإن لم يبين كمية الأفراد القضية تسمى مهمة لاهل السور (وتلازم الجزئية) فكل جزئية تصدق مهمة وكل مهمة تصدق جزئية، ولما كان هذا التقسيم (١) للقضية باعتبار الموضوع روعي في أسامي الأقسام حالة من تشخص وحصر وإهمال «واعلم» أن الشرطية تنقسم إلى مثل هذه الأقسام والحاصل أن الحكم بالاتصال والانفصال إن كان على وضع (٢) معين (٣) فهي مخصوصة والافان بين أن الحكم على تقدير جميع الأوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم أو بعضها فهي محصورة كلية أو جزئية (١) قوله ولما كان هذا التقسيم أي تقسيم القضية باعتبار الموضوع اهـ (٢) الوضع هيئة حاصلة للجسم من ترتب الأجزاء بعضها إلى بعض كالقياس والاعود والأوضاع اعم من الزمان لأن الزمان مخصوص بالموجودات والأوضاع شامل لها والمعدومات اهـ (٣) قوله معين، أي عين فيها زمان الأزوم أو حال الأزوم اهـ ح

وضع معين، نحو أن جئني اليوم في وقت الضحى أكرمك (قوله) جميع الأوضاع التي يمكن اجتماعها الخ، إنما اعتبر في الأوضاع أن تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم لأنه لو اعتبر جميع الأوضاع سواء كانت ممكنة الاجتماع أو لا تكون لم تصدق شرطية كلية إما في الاتصال فلان من الأوضاع ما لا يلزم التالي معه كعدم التالي أو عدم لزوم التالي فإن المقدم إذا فرض على شيء من هذين الوضعين استلزم عدم التالي أو عدم لزوم التالي فلا يكون التالي لازماً له على هذا الوضع وإن كان الثاني لازماً للمقدم مع عدم التالي أو عدم لزوم التالي كان المقدم على هذا الوضع مستلزماً للنقيضين وهو أن يوجد التالي وعدمه أو عدم لزوم التالي وأنه محال فعلي بعض الأوضاع لا يكون التالي لازماً للمقدم فلا يصدق أن التالي لازم في جميع الأوضاع وهو مفهوم الكلية على تقدير إطلاق الأوضاع أي على عدم تقييد الأوضاع بإمكان الاجتماع ذكره في شرح الشمسية

كل الشمول والاحاطة توجه النفي الداخل عليها إلى معناها فهو يفيد بالمطابقة نفي الشمول والاحاطة وذلك لا يستلزم إلا النفي عن البعض لا غير لأنه من ضرورته لا يصدق إلا به وأما شمول النفي لكل فرد فرد فلا يستلزمه ولا يدل عليه بمطابقة ولا التزام فظهر أن ليس كل، يدل على السلب الجزئي التزاماً وأما الاخران فدلتاهما عليه بالمطابقة وهو ظاهر وعلى نفي الشمول التزاماً عكس ليس كل انتهى المراد نقله ح (قوله) على هذا الوضع، أي اجتماع عدم التالي مع المقدم اهـ ح



(قوله) وأما الاتفاقية ، أي المتصلة الاتفاقية وهو ما كان التلازم مجرد الاتفاق والمنفصلة الاتفاقية وهو ما كان التنافي كذلك (قوله) والام تصدق ، يعني الاتفاقية لاتصدق كلية قال في شرح الشمسية اذ ليس بين طرفيها علاقة توجب صدق التالي على تقدير صدق المقدم فيمكن اجتماع عدم التالي مع المقدم والا لكان بينهما ملازمة والتالي ليس محققاً على تقدير المقدم على هذا الوضع فعلى بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع وضع المقدم لا يكون التالي صادقا على تقدير صدق المقدم فلا تصدق الكلية (قوله) والمراد بالاوضاع الاحوال ، هكذا في حواشي شرح الشمسية للشريف لكن الوضع ليس نفس الحال بل هو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض في اقيام والقعود اذ الوضع من المقولات المعروفة ﴿ ١٠٨ ﴾ وانما اعتبر امكان الاجتماع مع المقدم دون امكان تلك الامور في انفسها لان تلك

الامور ربما كانت ممتنعة في نفس الامر لكنها تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم فانك اذا قلت كلما كان زيد حاراً كان جسماً كان معناه أن الجسمية لازمة لحاريتته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع حاريتته ككونه ناهقاً مع ان كون زيد ناهقاً ليس ممكناً في نفس الامر وان كان ممكن الاجتماع مع حاريتته (قوله) لاجل كونه قائماً ، الظاهر أن يقال مثل كونه ممكناً (قوله) كلما ومهما ونحوهما الخ ، وامثلة هذه الاقسام على ترتيب المؤلف عليه السلام كلما أومها أومتى كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ودائماً اما ان تكون الشمس طالعة أولاً وقد يكون اذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً وقد يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجوداً وليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس

والا فهملة فالأوضاع في الشرطية كالأفراد في الحلية وهذا كله في اللزومية والعنادية واما الاتفاقية فالاعتبار فيها هو الاوضاع الكائنة في نفس الامر لاجمع الاوضاع الممكنة الاجتماع والام تصدق (١) كلية اصلاً والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول المتمد عليها وهي ما يحصل للمقدم باعتبار اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعه معها فان المجتمعين يحصل لكل منهما رضى بالقياس الى الآخر وهو كونه مجتمعاً معه . مقارناً اياه فاذا قلنا كلما كان زيد انساناً كان حيواناً فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانية زيد لاجل كونه قائماً او قاعداً او قائماً او ضاحكاً وكون الشمس طالعة او غير طالعة الى غير ذلك واذا قلنا قد يكون اذا كان الشيء حيواناً فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع كونه ناطقاً او ضاحكاً لا على وضع كونه صاهلاً او ناهقاً ، وسور الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما ونحوهما وفي المنفصلة دائماً وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون ، وبداخل السلب علم سور الايجاب الكلي ، (٢) واهمل هذا التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات ﴿ ولما فرغ ﴾ من الكلام في أقسام القضايا (٣) أخذ في أحكامها وفيها ثلاثة مباحث أولها التناقض وثانيها العكس المستوي وثالثها عكس (١) أي لو اعتبر جميع الاوضاع الممكنة اهـ (\*) أي الاتفاقية كلية اهـ قطب (٢) يعني في المختصر لافي الشرح لما صرح في قوله واعلم الخ اهـ (٣) أي الحلية والشرطية الى متصلة اتفاقية ولزومية والى متصلة عادية واتفاقية اهـ

البتة اما أن تكون الشمس طالعة واما أن يكون النهار موجوداً وقد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً وقد لا يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجوداً (قوله) وبداخل السلب على سور الايجاب الكلي ، كقولنا ليس كلما في المتصلة وليس دائماً في المنفصلة اذ يصل برفع الايجاب الكلي تحق السلب الجزئي ومثال الشرطية المهمة أن تطلق لفظة (قوله) من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض ، في هامش حاشية الشريف على القطب أشار بهذا ان المراد بالوضع ليس هو المعنى المصطلح بين الحكماء وهو انه هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة اهـ ح (قوله) وقد يكون اذا كانت الخ ، هذه صادقة لصدقها كلية فالاولى ان يمثل لها بجزئية لاتصدق كلية فيقال قد يكون اذا كان هذا الشيء حيواناً كان انساناً بجعل المقدم الادم والتالي الاخص وكذا الثانية فيقال مثلاً قد يكون اما ان يكون هذا الشيء حيواناً واما ان يكون

أن ولو وإذا في الاتصال ونقطة أما في الانفصال كقولنا أن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وأما أن تكون الشمس طالعة وأما أن لا يكون النهار موجودا (قوله) وقدم التناقض على الآخرين لتوقفها عليه ، أي على التناقض وذلك لأنه سيأتي في العكس المستوي وعكس النقيض قولهم في بعض القضايا لو لم تنعكس لصدق نقيضها كما ستعرف ذلك فقد توقفا على معرفة النقيض فلذا قدم مباحثه (قوله) لما كان المراد هنا تناقض القضايا ، إذ الكلام في أحكامها وأما تناقض المفردات الواقعة في أطراف القضايا فتعرف بالمقايضة فلا حاجة إلى إدراجها في تعريف التناقض هاهنا ذكره الشريف في حاشية شرح الشمسية (قوله) والافان التناقض يقع بين المفردات ، وقد صرحوا بذلك فانهم يذكرون تقايض أطراف القضايا كقولهم في عكس ﴿١٠٩﴾ النقيض تبديل نقيضي الطرفين وكما في

مباحث النسب الأربع فانهم يذكرون نقيضي المتساويين وغيرهما وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام أن التناقض يجري في المفردات حقيقة وهو خلاف ما صرحوا به فانهم ذكروا ان التصورات لا تقايض لها ولهذا قال الشريف في حواشي شرح المختصر ما ذكره من تقايض أطراف القضايا بانهم اعتبروا نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا وسلبيا قال ويسمون هذا نقيضا بمعنى السلب مجازا وعبارة شرح الشمسية الاختلاف جنس بعيد لأنه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين مفردتين كالأسماء والأرض فلم يذكر التناقض في المفرد واليزدي قيد بالقضيتين أما لأن التناقض لا يكون بين المفردات على ما قيل وأما لأن الكلام في تناقض القضايا (قوله) بالعدول والتحصيل الخ ، يعني اختلاف القضيتين يكون أحدهما محصلة والآخرى معدولة أو يكون أحدهما محصورة والآخرى مهمة

النقيض وقدم التناقض على الآخرين لتوقفها (١) عليه فقال

## التناقض (٢)

(اختلاف القضيتين بحيث يلزم لئانه من صدق كل كذب الأخرى وبالعكس (٣)) لما كان المراد هنا تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين والافان التناقض يقع بين المفردات وبقيّة الحديث يخرج الاختلاف بالعدول (٤) والتحصيل والحصر (٥) والاهمال اذ لا يلزمه

(١) أما توقف عكس النقيض فظاهر وأما توقف العكس المستوي فلما يأتي من أنه لو لم يصدق لصدق نقيضه اهـ (٢) التناقض من أحكام القضايا ومباحثها المحتاج إلى معرفته لتوقف رد الاشكال الثلاثة الأخيرة إلى الأول على العكس وتوقف القطع بصحة العكس على ابطال نقيضه وهو المسمى بقياس الخلف كما ستعرف ولهذا قدمه على العكس وأيضا لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المطلوب ابتداء بل أما على ابطال نقيض المطالب ويلزم صدقه وأما على تحقيق ملزوم صدق المطلوب وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذا احتجيج إلى بيان النقيض والعكس اهـ (٣) قوله وبالعكس زائد لا حاجة إليه وهو مندرج في قوله من صدق كل كذب الأخرى لأن المراد من لفظة كل وكذا من لفظة الأخرى أهم من الأصل والنقيض هـ ما نعم لو قال بحيث يلزم لئانه من صدق هذه القضية كذب الأخرى لا يحتاج إلى ذكر قوله وبالعكس اهـ شرح شيرازي (٤) المعدولة من القضايا ما كان حرف السلب كلا وليس وغيرها مما يشاركها في معنى الساب جزءاً من أحد جزءها أما من الموضوع فقط كقولنا الاحي جناد وتخص : معدولة الموضوع أو من المحمول فقط كقولنا الجناد لاعالم وتخص : معدولة المحمول أو من كليهما كقولنا الاحي لاعالم وتخص : معدولة الطرفين وصحبت معدولة لأن حرف الساب موضوع اساب النسبة فإذا استعمل في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الأصلي فسميت هذه القضية التي هذا الحرف جزء من أحد جزئها أو من كل منهما معدولة تسمية للكل باسم الجزء والحصلة أن لا يكون حرف الساب جزءاً من طرفيها سواء كانت موجبة أو سالبة كقولنا زيد قائم زيد ليس بقائم ووجه التسمية أن حرف الساب إذا لم يكن جزءاً لشيء من طرفيها فكل واحد منها وجودي محصل اهـ من شرح التقريب اسيدنا احمد بن الحبشي رحمه الله تعالى (٥) الحصر نحو كل

انساناً وكذا الكلام في الجزئيين السالين مثلاً قد لا يكون إذا كان هذا الشيء عدداً كان منقسماً بمتساويين وفي المنفصلة قد لا يكون أما أن يكون هذا الشيء عدداً وأما أن لا يكون منقسماً بمتساويين والله اعلم اهـ املاح عن خط شيخه (قوله) ان التصورات لا تقايض لها ، ينظر في هذا مع ماسر لسيلان عند تكلمه على قول ابن الامام في بحث العلم بمعنى يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق اهـ سيدي احمد بن محمد ح (قوله) واليزدي ، عطف على شرح الشمسية اهـ الظاهر أن قوله واليزدي ابتداء كلام اهـ سيدي احمد لكن يلزم على هذا أن يكون أما لأن التناقض الخ من كلام المحشي كما يتبادر إلى الفهم وليس كذلك بل ذلك كلام اليزدي إلى آخر القولة فاعطف على قوله وعبارة شرح الشمسية متوجه اهـ من خط ولده سيدي عبد الكريم بن احمد ح

فلا يوجب اختلافاً في مفهوم النسبة فانه وان كان لذات واحدة وضمان احدهما وجودي كالجماد والآخر عديمي كالحيوان وعبر عنها تارة بالوجودي وتارة بالعديمي وحكم فيها بالحالتين بحكم واحد لم يحصل هنالك قضيتان متخالفتان في المفهوم حقيقة ذكره الشريف (قوله) فان السكيتين الخ ، الصواب وايضاً فان السكيتين الخ فان خروج ما ذكر من قيد الحيثية أعنى قوله بحيث يلزم الخ لاجل الكذب في السكيتين والصدق في الجزئيتين (قوله) أي يلزم لذاته الخ ، هذا التفسير للعكس يندفع به ما أورده

لذاته من صدق احدهما كذب الاخرى فلا يحتاج معه الى التقييد بالاجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي هذا شأنه الا به وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل بواسطة (١) مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان صدق احدهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق انسان، او بخصوص مادة نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات (٢) الاختلاف بين السكيتين والجزئيتين فان السكيتين قد تكذبان (٣) نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان انسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فقوله يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانه لم يكن الكذب فيها لازماً في كل مادة لصدقهما في بعض المواد كما عرفت (٤) وقوله بالعكس اي يلزم لذاته من كذب كل صدق الاخرى ويخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة السالكيتين لانفاء لزوم الصدق فيها لكذبها في بعض المواد كما عرفت (وشرطه الاتحاد) فلا تختلف النسبة الحكمية لاختلاف في ذات الموضوع (٥)

انسان حيوان والاهمال نحو الانسان حيوان وقوله فلا يحتاج معه أي مع قوله بحيث يلزم الخ اه (١) قوله بل بواسطة وفي نسخة بل بواسطة باللام يعني بواسطة مساواة محمول كل منهما المحمول الاخرى اه وقوله أو بخصوص مادة يعني لذاته وفي نسخة أو لخصوص باللام ايضاً اه (٢) قوله لا لذات الاختلاف بين السكيتين أي بل لان سلب الاعم من الاخص كاذب اه جلال وقوله والجزئيتين أي لا لكونهما كليتين كالمثالين الاولين ولا لكونهما جزئيتين كالمثالين الاخيرين اه (٣) فعلم ان صدق احدي السكيتين والجزئيتين المتقدمتين وكذب احدهما لخصوص المادة لا لكونهما كليتين أو جزئيتين اه (٤) في المثالين المتقدمين اه (٥) اشارة الى دفع ما قيل من قوله وبالعكس زايد لاحاجة اليه لكن فيه قد يقال اذا كانا كاذبتين معاً فقد أخرجهما قوله من صدق كل الخ اذ لا يصدق على واحدة منهما انها صادقة فحينئذ لا فائدة لقوله وبالعكس سوى كشف ما يكون التناقض عليه في نفس الامر من غير افادة احتراز اه شيخنا (٥) فاعتبر ذات الموضوع والمحمول لا لفظهما لان قولنا زيد انسان زيد ليس ببشر تناقض خلافاً لما في الجواهر اه

الشيرازي من أن قيد وبالعكس غير محتاج اليه (قوله) فلا تختلف النسبة الحكمية، اشارة الى ما ذكره القاري من أن الشرط ليس الا اتحاد النسبة الحكمية ومع اتحادها يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات المعروفة فلذا قال المؤلف عليه السلام فلا تختلف النسبة الحكمية في ذات الموضوع الخ اذ مع الاختلاف في شيء من هذه الامور يحصل اختلاف النسبة الحكمية وقوله لا اختلاف علة لقوله فلا تختلف (قوله) في ذات الموضوع ، زاد المؤلف عليه السلام لفظ ذات اشارة الى ان الشرط في تناقض القضيتين هو اتحادهما في ذات الموضوع أو المحمول لافي لفظهما اذ لو اشترط اتحادهما في اللفظ لورد هذا انسان هذا ليس ببشر فانهما تقيضان مع اختلافهما في اللفظ ذكر ذلك شرح كلام ابن الحاجب ما خلا صاحب الجواهر فانه قال اختلف في شرائط التناقض فمنهم من قال الاتحاد اللفظي والمعنوي شرط في تحقق التناقض وعليه المحققون قال ولا نسلم أن مثل زيد انسان زيد ليس ببشر تقيضان ومنهم من اقتصر على الاتحاد المعنوي سواء تحقق الاتحاد

(قوله) وحكم فيها بالحالتين ، عبارة الشريف وحكم عليها في الحالتين اه ح (قوله) الصواب وايضاً فان السكيتين ، انظر في هذا بل الظاهر أنه تعليل للاول اه ح عن خط شيخه (قوله) يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات ، بل في جميع الوحدات المعتمدة في تحقيق التناقض كما سيأتي ان شاء الله تعالى اه اسمعيل بن محمد ح (قوله) علة لقوله فلا تختلف ، بل هو علة للنفي وهو اختلاف النسبة لا للنفي اه ح عن خط شيخه (قوله) فانهما تقيضان ، كون هذين تقيضين يتنافيان في مابني عليه المؤلف في قوله زيد انسان زيد ليس بناطق اه ح



اللفظي أو لم يتحقق وفي المرأة مثل كلام الفراعنة أنه قال المراد الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع والالم يكن بين السكية والجزئية تناقض فان ذات الموضوع جميع الافراد في السكية وبعضها في الجزئية ومما يختلفان ومافي المرأة هو كما في شرح الشمسية قال في المرأة وهذه الوحدة حاصلة في الجزئيتين ولا تناقض فلا بد من اعتبار شرط آخر وهو الاختلاف في الكم (قوله) أو غير ذلك ، المشهور أنهم اعتبروا ثمانى وحدات وقد ذكرها المؤلف عليه السلام فينظر ان شاء الله تعالى ماذلك الغير ولعله في تقيض الموجهات (قوله) ان كانتا ، أي القضيتان محصورتين أي السكيتين أو جزئيتين لاهميتين ولا شخصيتين (قوله) والجهة ، أي جهة نسبة المحمول الى الموضوع وهي الكيفية التي هي ثابتة للنفس في نفس الامر وذلك ان النسبة في الواقع لابد من ان تكون متكيفة بكيفية كالضرورة والدوام وغيرهما ثم اذا حصلت عند العقل اعتبر **(١١١)** لها كيفية هي اما عين تلك الكيفية أو غيرها ثم اذا اريد وجودها في اللفظ أو رد لها عبارة تدل على تلك الكيفية المعتبرة عند العقل اذ الانفاظ بازاء الصور العقلية فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وهي الضرورة الخ الى بسائط الموجهات وهي ثمان لان هذه الاربعة التي ذكرها المؤلف قد اشتملت عليها لان المقيدة بالضرورة أربعة أقسام

(قوله) الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع ، المراد بخصوصية ذات الموضوع ملاحظة نفس الموضوع وماهيته من غير نظر الى وصف السكية والبعضية اه املاح عن خط شيخه (قوله) في خصوصية ذات الموضوع ، لان مجرد السور لا يفيد الخصوصية اه منه ح (قوله) فان ذات الموضوع ، يعني مع ملاحظة السور اه منه ح (قوله) حاصلة في الجزئيتين ، ينظر في حصول الوحدة في الجزئيتين

او المحمول (١) او في شرط (٢) او كل (٣) او جزء او زمان (٤) او مكان (٥) او اضافة (٦) او قوة (٧) او فعل (٨) او غير ذلك (٩) (الافى الكم) وهو السكية والجزئية فيشترط اختلافهما فيه (١٠) ان كانتا محصورتين (و) (الافى) (الكيف) وهو الايجاب والسلب (الجهة) (١١) وهي الضرورة والامكان والدوام والاطلاق ونحوها (١٢)

(١) كقولنا زيد قائم زيد ليس بضاحك اه (٢) كقولنا الجسم مفرق للبصر أي بشرط كونه أبيض الجسم ليس بمفرق للبصر أي بشرط كونه أسود اه (٣) كقولنا بنى تميم يحملون الصخرة أي كلهم بنى تميم لا يحملون الصخرة أي بعضهم اه (٤) كقولنا زيد قائم أي ليلا زيد ليس بنائم أي نهاراً اه (٥) كقولنا زيد جالس أي في الدار زيد ليس بجالس أي في السوق اه (٦) كقولنا زيد أب أي لعمرو زيد ليس باب أي ل بكر اه (٧) كقولنا الحر في الدن مسكر أي بالقوة الحر ليس بمسكر أي بالفعل اه (٨) هذه الثمان الوحدات المشهورة بمجعل السكل والجزء وحدة والقوة والفعل وحدة أيضاً وقد جمعها بعضهم بقوله

كل اضافة وشرط فعل وضع ووقت ومكان حمل

(٩) مثل الاتحاد حالا وتبديراً ومفعولاً به وله ومعاً ومطلقاً ونوعياً وعددياً اذ فصول البديع (١٠) لان الموضوع حيث يكون أعم تكذب السكيتين وتصدق الجزئيتين كالمثاليين اللذين مرأاه جلال (١١) قوله والجهة لانها لو اتحدت فيها لم يتناقضا لكذب الضروريتين في مادة الامكان كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة وليس كل انسان كاتباً بالضرورة فانها يكذبان لان ايجاب الكتابة لشيء من افراد الانسان ليس بضروري ولا سلبها عنه وصدق الممكنتين فيها كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وليس كل انسان كاتب بالامكان اه شرح شيرازي (\*) واشترط الاختلاف في الجهة لان القضيتين في مادة الامكان تكذبان معاً ضروريتين لان التحقق هو الامكان فحسب ويصدقان معاً بممكنتين نحو بالضرورة او الامكان كل انسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب اه جلال (١٢) والتقيض للشروط العامة الحينية والتقيض للعرفية العامة الحينية المطابقة اه

لانه قد اشترط الاتحاد في المعنى ومعنى الموضوع في كل من الجزئيتين غير معنى الآخر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان اذ بعض الحيوان المثبت له الانسانية في الاولى غير البعض المنفية عنه في السالبة اه املاح من خط شيخه قد دفع هذا في حاشية السعد وفي القطب فتأمل فيهما ان شاء الله تعالى اه ح من خط شيخه (قوله) فينظر ان شاء الله تعالى ، بل هو اشارة الى دفع النقص الذي أورده بعض محققي متأخري المناظرة عن حصر الوحدات في الثمان قال بل ومن شرط التناقض الاتحاد في الآلة والفاعل والمفعول ونحو ذلك والالم يتحقق التناقض مثل زيد كاتب أي بالقلم الواسطي زيد ليس بكاتب أي بالقلم الهندسي زيد يضارب أي عمرا زيد ليس بضارب أي بكرا ولهذا ذهب كثير من المتأخرين الى مذهب الفارابي من الاقتصار على وحدة النسبة الحينية لاستلزامها تحقق جميع الوحدات عند تحققها اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح

مطلقة عامة ومشروطة عامة ووقتيّة مطلقة، وممتدّة مطلقة والمقيّدة بالدوام قسماً وهي الدائمة والعرفية العامة، والمقيّدة بالامكان العام قسم واحد وهي الممكنة العامة والثامنة المطلقة العامة وبيان أمثلتها وتوجيه تسميتها باسمائها يؤخذ من موضعه فقول المؤلف ونحوها إشارة إلى ما اشتملت عليه هذه الأربع والاولى أن تكون إشارة إلى المركبات وهي سبع وتحقيق أقسامها وبيان وجه التسمية لا يليق بالمقام وهو مذكور في البسائط (قوله) في المحصورتين والمخصوصتين، هذا قيد لاختلاف القضيتين في الجهة يعني أنه يشترط اختلافهما في الجهة مطلقاً سواء كانتا محصورتين بكية أو جزئية أو مخصصتين أي شخصيتين (قوله) فنقيض كل مقابله، قال في شرح الشمسية وهذا القيد كاف في أخذ النقيض نقيضه حتى أن كل قضية يكون نقيضها رفع القضية فإذا قلنا كل إنسان حيوان بالضرورة فنقيضها أنه ليس كذلك وكذلك في سائر القضايا لكن إذا رفع القضية فربما يكون نفس رفعها قضية لها مفهوم محصل معين من القضايا المعبرة وربما كان لازماً مساوياً له مفهوم محصل عند العقل فاخذ ذلك اللازم وأطلق عليه اسم النقيض تجوزاً فحصل لنقيض القضايا مفهومات محصلة عند العقل ولم يكتب بالقدر الاجمالي في أخذ النقيض لتسهيل استعمالها في الاحكام (قوله) ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي، فنقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة (قوله) ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي، فنقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية (قوله) والضرورة الذاتية، وهي المطلقة العامة فتخرج بقيد الذاتية المشروطة العامة (قوله) يقابلها الامكان العام، لانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف ولا يخفى في ان اثبات الضرورة في الجانب المخالف وسلبها في ذلك الجانب مما يتناقضان نحو كل إنسان حيوان بالضرورة نقيضه لاشيء من الإنسان بحيوان بالامكان العام (قوله) والدوام الذاتي، وهو أن يحكم بالدوام في القضية مادام للذات (قوله) يقابله الاطلاق العام، لان الايجاب في كل الاوقات وهو مفهوم الدائمة الموجبة ينافيه السلب في بعض (١١٢) الاوقات نحو كل فلك متحرك دائماً نقيضه لاشيء من الفلك بمتحرك بالفعل

في المحصورتين والمخصوصتين (فنقيض كل) شيء من ذلك (مقابله) ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية يقابلها الامكان العام والدوام الذاتي يقابله الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات

### العكس المستوي

ويسمى العكس المستقيم ايضاً (تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف)

(قوله) وهكذا سائر الجهات، مثلاً المشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف كقولنا كل من به ذات الجنب يمكن أن يسعل في بعض اوقات كونه مجنوباً فعناها ان سلب

السعال عنه في بعض أحيان الاتصاف ليس بضروري فنقيضها قولنا بالضرورة بعض من به ذات الجنب لا يسعل مادام مجنوباً هذا بيان ما يقتضيه المقام وتحقيق نقايض باقي الموجبات من البسائط والمركبات مذكور في بسائط هذا الفن (قوله) العكس المستوي، سمي مستوياً لتساوي القضية وعكسها في الصدق والكيفية ذكره في حاشية شرح الشمسية (قوله) مع بقاء الصدق، أي يكون الاصل بحيث لو فرض صدقه لزم صدق العكس معه ولم يرد أن الاصل والعكس يكونان صادقين في الواقع

(قوله) وهذا القدر كاف في أخذ النقيض نقيضه، عبارة شرح الشمسية وهذا القدر كاف في أخذ النقيض لقضية قضية حتى ان الخ اه ح (قوله) وربما كان لازماً مساوياً، كما في نقايض بعض المرجحات فليراجع اه ح (قوله) وهي المطلقة العامة، الظاهر بالضرورة المطلقة اه ح (قوله) لاشيء من الفلك بمتحرك، صوابه بعض الفلك ليصبح التناقض اذ لا تناقض بين السكيتين بالذات اه ح (قوله) كقولنا كل من به ذات الجنب الخ، لا يشوش هذا في تمثيله هنا مع الاتفاق في السك فلا مشاحة اذ المقصود معرفة الموجبات اه ح (قوله) كقولنا كل من به ذات الجنب الخ، الاولى أن تجعل المشروطة العامة أصلاً والحينية الممكنة نقيضاً كما هو المفروض فيقال مثلاً كل من به ذات الجنب يسعل بالضرورة مادام مجنوباً فنقيضها بعض من به ذات الجنب لا يسعل حين هو مجنوب بالامكان وأما القاضي رحمه الله فقد عكس وأيضاً جعل جهة الامكان محمولاً في قوله كل من به ذات الجنب يمكن أن يسعل الخ فتأمل والله أعلم اه اه اه

(قوله) بحسب الاتفاق دون اللزوم ، وهو فيما كان المحمول أعم نحو كل انسان حيوان وسيأتي فانه لا ينعكس الى قولنا كل حيوان انسان (قوله) لان العكس لازم للاصل ويتمنع الخ ، قد اورد على قولهم لان العكس لازم للقضية أنه اذا كان لازماً لها فلم لم تنعكس السالبة الجزئية « وأجاب بعض المحققين بان العكس مقول بالاشتراك على معنيين « أحدهما » ما حصل بالتبديل من قضية صادقة وهذا هو المراد المتعارف في الفن « والثاني هو التبديل نفسه أعني المعنى المصدري وهذا المعنى لا وجه للتعريف به واذا كان معنى العكس هنا هو ما يحصل بالتبديل من قضية صادقة فلا يرد النقص المذكور اذ يصير معنى قولهم العكس لازم للقضية ان كل قضية حصل من تبديل طرفيها قضية صادقة فذلك الحاصل لازم لها فلم يحصل من تبديل (١١٣) طرفيها قضية صادقة كالسالبة الجزئية

لا لازم لها فلا اشكال ولعل المؤلف عليه السلام عدل عن قولهم لازم للقضية الى قوله لازم للاصل لدفع هذا الاراد فتأمل اذ اتصاف القضية بالاصالة بعد وجود قضية صادقة تكون لازمة لها (قوله) لجواز كذب المزوم دون اللازم ، فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو قولنا بعض الانسان حيوان (قوله) لا يلزمه الايجاب ، اذ قد يتخلف الموجب عن السالب وبالعكس فان قولنا لاشيء من الانسان يفسر لا يصدق عكسه موجباً أعني بعض الفرس انسان فاللازم المنضبط هو الموافق في السكيف (قوله) على كل أفراد الاعم ، انما أتى بكل احتراز عن المهمة نحو الحيوان انسان فيجوز حمل الاخص فيه على ماصورته صورة الاعم « واعلم » انه اذا ثبت عدم انعكاس الموجبة الى الكلية في مادة واحدة ثبت عدم انعكاسها اليها في جميع المواد لان معنى عدم انعكاس القضية ان لا يكون لازماً لزوماً

العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل وعلى نفس التبديل (١) ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع (٢) محمولاً والمحمول موضوعاً والمراد بقوله « مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل نخرج ما صدق مع الاصل بحسب الاتفاق (٣) دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق (٤) وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل ويتمنع (٥) صدق المزوم بدون اللازم ولم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب (٦) المزوم دون اللازم ، والمراد ببقاء السكيف ان الاصل ان كان موجباً كان العكس موجباً وان كان سالباً كان سالباً وذلك لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه (٧) السلب وقولنا لاشيء من الانسان بحجر لا يلزمه الايجاب (فعكس الموجبة) كلية كانت أو جزئية (موجبة جزئية) ولا تنعكس الكلية بنفسها (٨) لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم نحو كل انسان حيوان فلا تنعكس الى قولنا كل حيوان انسان وتنعكس الى بعض الحيوان انسان والاصل لقيضه وهو لاشيء من الحيوان بانسان وتضمه الى الاصل وهو كل انسان حيوان (١) فهم من شرح المطالع ومن كلام السيد في حاشية شرح المختصر ان اطلاقه على القضية بالتحجوز اه حاشية شرح الشمسية (٢) قوله فيصير الموضوع محمولاً أو المقدم تالياً والعكس اه (٣) فلا يكون من العكس لان صدقه بحسب الاتفاق يعني بخصوصية المادة كما سبق اه (٤) فلا يكون هذا عكس كل ناطق انسان لان صدقه على جهة الاتفاق اه (٥) قوله ويتمنع صدق المزوم هو الاصل وقوله بدون اللازم هو العكس اه (٦) قوله لجواز كذب المزوم بدون اللازم وفي نسخة دون بدون باء وفي شرح التهذيب والقطب فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو بعض الانسان حيوان اه فقد صدق اللازم بدون المزوم اه (٧) قوله لا يلزمه السلب أي في حال العكس وكذا قوله لا يلزمه الايجاب اه (٨) أي موجبة كلية لانه لا يجوز حمل الاخص على الاعم اه

كلياً وذلك لا يتبين بمجرد حصوله في مادة واحدة بل يحتاج الى برهان منطبق على جميع المواد

(قوله) وهو فيما كان المحمول أعم ، أي عدم لزوم الصدق المبرعنه بقوله دون اللزوم اه ح عن خط شيخه (قوله) بعض المحققين ، هو الجلال في شرح التهذيب اه ح (قوله) ما يحصل بالتبديل في قضية صادقة ، وهذا وان كان مجازاً في أصل استعماله كما ذكره في حواشي شرح المختصر لكنه صار الان حقيقة اه منه ح (قوله) يحتاج الى برهان الخ ، اذ القواعد المنطقية كلية اه ح



(قوله) فتجعله ، أي لاشيء من الحيوان بانسان (قوله) ينتج ، يعني من الضرب الثاني من الشكل الاول (قوله) والا فبعض الفرس انسان ، أي والا صدق تقيضه وهو بعض الفرس انسان (قوله) أو تجعلها ، أي بعض الفرس انسان (قوله) صغرى للاصل ، وهو لاشيء من الانسان بفرس \* ١١٤ (قوله) ينتج ، يعني من الضرب الرابع من الشكل الاول (قوله) وهو سلب الشيء عن نفسه

فتجعله كبرى والاصل صغرى (١) ينتج لاشيء من الانسان بانسان وهو سلب الشيء عن نفسه (و) عكس (السالبة الكلية كنفسها) سالبة كلية لانه اذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد والملاقاة تصحح الموجبة الجزئية من الطرفين وصدقها من الطرفين يناق السالبة الكلية من احدهما فينعكس لاشيء من الانسان بفرس الى لاشيء من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان (٢) وتنعكس الى بعض الانسان فرس هذا خلف او تجعلها صغرى للاصل (٣) ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو سلب الشيء عن نفسه (ولا عكس للجزئية السالبة (٤) اذ لو صح لصدق كلما صدق الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها (٥) ولا يصدق عكسها وان صدق في قضية (٦) بين موضوعها ومحمولها تبين كلي او عموم من وجه

## عكس النقيض

(تبديل تقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف) عكس النقيض يطلق على المعنيين (٧) ايضا والمراد من تبديل تقيضي الطرفين جعل كل من تقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر

(١) فيكون التقدير هكذا كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان ينتج ما ذكره المؤلف لان النتيجة تتبع الاخص وهو النفي هنا اه (\*) وانما كانت النتيجة هكذا لانها تكون من الاخص والنفي اخص من الاثبات وكذا اذا كانت احدى التقيضتين جزئية والاخرى كلية فانها تكون من الاخص وهي الجزئية لان الجزء اخص من الكل اه (٢) أي لو لم تنعكس السالبة الكلية كنفسها بل انعكست موجبة جزئية اه (٣) ويكون التقدير بعض الفرس انسان ولا شيء من الانسان بفرس ينتج ما ذكره المؤلف واخذت النتيجة الاخص وهو النفي والجزئية اه (٤) نحو بعض الحيوان ليس بانسان وقوله اذ لو صح لصدق الخ أي لانه يعتبر بقاء الصدق في العكس كما مر اه (٥) نحو ليس بعض الحيوان انسانا ولا يصدق عكسه نحو ليس بعض الانسان بحيوان لصدق تقيضه وهو كل انسان حيوان والا لوجد الكل بدون الجزء وهو محال اه شرح مطالع (٦) فعلى جهة الاتفاق والذرة فلا يعتد به حتى يلزم أن تنعكس الجزئية سالبة اه (٧) والمراد هنا هو التبديل اه

وهو محال منشاؤه تقيض العكس لان الاصل صادق والهيئة منتجة فيكون تقيض العكس باطلا فيكون العكس حقا وهو المطلوب (قوله) ولا عكس للجزئية السالبة ، يعني لا عكس لها لا كلية ولا جزئية (قوله) فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها ، وحيث لا يصح سلب الاخص عن بعض الاخص لا يصدق سلب الاخص عن بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان اذ لو صدق للزم انتفاء العام عن الخاص وهو محال (قوله) تبين كلي ، مثلا يصدق بعض الانسان ليس ببحر ويصدق عكسه أيضا وهو بعض البحر ليس بانسان (قوله) أو عموم من وجه ، نحو بعض الانسان ليس بابيض فانه يصدق عكسه نحو بعض الابيض ليس بانسان (قوله) عكس النقيض ، أي عكس تقيض طرفي الاصل لا عكس عينهما فقد عرفته ولعكس النقيض تعريفان للقدمات والمتأخرين ، عرف القدمات بما ذكره المؤلف عليه السلام وسيأتي تعريف المتأخرين ان شاء الله تعالى قريبا في كلام المؤلف عليه السلام (قوله) جعل كل من تقيضي

الطرفين مكان الطرف الاخر ، بان جعل تقيض الاول مكان عين الثاني وتقيض الثاني مكان عين الاول قال بعضهم ولا ينبغي قصور العبارة

(قوله) ولا ينبغي قصور العبارة الخ ، لا قصور في عبارة المؤلف عليه السلام لان مراده ان التبديل بين النقيضين بدليل قوله مكان الطرف الاخر بعد تبديله بنقيضه وقوله كأنك جعلت الخ لا ما فسر به المحشي من جعل تقيض الاول مكان عين الثاني والعكس وقول

عن تأدية هذا المعنى وينظر في فائدة قوله بعد تبديله ( قوله ) والا فبعض لحيوان ليس لا انسان، أي والا صدق نقيضه وهو هذه القضية لانها سلب جزئي والسلب الجزئي نقيض الايجاب السكلي ( قوله ) بعض لحيوان انسان ، فان قلت ماوجه هذا الاستلزام مع ان هذه القضية أعني بعض لحيوان انسان ليس نقيضاً لقولنا بعض لحيوان ليس لا انسان ولا عكساً مستويًا اذ لا عكس للسالبة الجزئية ولا عكس نقيض « قلنا » تحقيق المقام يعرف بنقل حاصل ما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب وهو ملخص ما في شرح الشمسية « وبيانه » ان بعض المناطق جعل هذا أعني بعض لحيوان انسان نقيضاً على قاعدة القدماء فقال لو لم يصدق هذا العكس وهو كل لحيوان لا انسان لصدق نقيضه وهو بعض لحيوان انسان وينعكس بالمستوي الى آخر ما ذكره المؤلف فقال المتأخرون من المناطق لا نسلم انه لو لم يصدق العكس المذكور صدق نقيضه وهو بعض لحيوان انسان اذ ليس بنقيض له غاية الامر انه يلزم من عدم صدق العكس المذكور صدق قولنا بعض لحيوان ليس لا انسان لان الايجاب السكلي نقيضه السلب الجزئي ولا يلزم من صدق هذا النقيض صدق بعض لحيوان انسان لان ليس بعض لحيوان لا انسان سالبة معدولة المحمول وبعض لحيوان ﴿ ١١٥ ﴾ انسان موجبة محصلة المحمول والسالبة المعدولة أعم من الموجبة المحصلة

بعد تبديله (١) بنقيضه كأنك جعلت مكان كل طرف نقيضه (٢) ثم بدلت كلا من النقيضين بالآخر والآخر من بقاء الصدق والكيف ما عرفت في تعريف العكس المستوي ( وحكم الموجبات ) كلية كانت اوجزئية ( هنا ) أي في عكس النقيض مثل ( حكم السوالب منه ) أي في العكس المستوي فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها مثلاً ينعكس كل انسان حيوان الى كل لحيوان لا انسان والا (٣) فبعض لحيوان ليس لا انسان (٤) ويستلزم بعض لحيوان انسان (٥)

(١) في بعض الحواشي لا يحتاج اليه لانه قد دخل في قوله جعل كل من نقيض الطرفين مكان الآخر اه وانظر ما في الهامش على سيلان اه (٢) قوله كأنك جعلت مكان كل طرف نقيضه ، وهذا هو المناقضة وقوله ثم بدلت الخ وهذا هو العكس اه (٣) أي لو لم تنعكس كنفسها بل جزئية صدق نقيضه وهو بعض لحيوان الخ لان السالبة المعدولة المحمول في قوة الموجبة لان رفع احد النقيضين اثبات للآخر فكانت الموجبة هي النقيض وتنعكس بالعكس المستوي الخ اه من شرح ابن جفاف كذا قرر الكلام (٤) قوله ليس لا انسان أي بل انسان اه (٥) فيلزم ان يكون الانسان حجراً اه

المحشي وينظر في فائدة قوله بعد تبديله لوجه للتنظير اذ الضمير في قوله بعد تبديله يعود الى الطرف الآخر فليس يستدرك فتأمل اه املاح عن خط شيخه ( قوله ) وينظر في فائدة قوله الخ ، لعل فائدة التنبيه على تأخر جعل النقيض مكان الطرف عن التبديل يدل عليه ما بعده كأنك جعلت الخ اه حسن مغربي ولفظ حاشية لعله يقال فائدته الاشارة الى بيان وجه التسمية وذلك بافاة تقديم اعتبار

التناقض على العكس بان يلاحظ أولاً حصول نقيض الطرفين ثم العكس بان يقع عليهما ولعدم تنبه المحشي رحمه الله لفائدة بعد تبديله قصرت عبارته عن بيان مراد الشارح قدس سره وحل عبارته حيث قال بان يجعل نقيض الاول الخ وكان الصواب أن يقول بان يجعل نقيض الاول مكان نقيض الثاني ونقيض الثاني مكان نقيض الاول وقد بين الشارح هذا المعنى أتم بيان بقوله كأنك جعلت الخ تخفاؤه على المحشي عجيب اه سيدي اسمعيل بن محمد ح ( قوله ) والسالبة المعدولة ، هي التي لم يجعل حرف السلب جزءاً من المحمول لانه حينئذ محصل وجودي وقد تكون القضية محصلة الموضوع ومعملة الطرفين وبيان ذلك يؤخذ من موضعه اه منه ح ( قوله ) أعم من الموجبة ، لان وجه ذلك اشتراط وجود الموضوع في الموجبة دون السالبة كما ذلك معروف اه منه ولفظ حاشية والمر في ذلك ﴿ ﴾ ان الايجاب يستلزم وجود المحكوم عليه ضرورة ان مفهوم وجودي أو عديمي نسبي يستلزم ذلك الشيء ﴿ ١ ﴾ اه من حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث السكلي والجزئي قوله وجودي نحو زيد كاتب وقوله أو عديمي نحو زيد لا كاتب اه ح ﴿ ﴾ أي في كون السالبة المعدولة المحمول أعم من الموجبة المحصلة اه ح ﴿ ١ ﴾ بخلاف سلب مفهوم وجودي أو عديمي فانه لا يستلزم وجود المسلوب عنه لان الشيء اذا كان معدوماً سلب جميع الاشياء عنه اه ح ( قوله ) من الموجبة المحصلة ، أي المحصلة المحمول ألا ترى ان صدق قولك ليس زيد بلا كاتب لا يستلزم صدق قولك زيد كاتب لجواز ان يكون زيد معدوماً فلا يكون كاتباً ولا لا كاتباً اه حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث السكلي والجزئي وقوله فلا يكون كاتباً الخ لان الموضوع اذا كان معدوماً يجوز ارتفاع النقيضين اه ح

وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فلما منعوا تلك الطريقة غيروا التعريف الى قولهم جعل تقيض الجزء الثاني من الاصل  
أولاً وعين الجزء الاول ثانياً مع المخالفة في السكيفة وسيأتي ذلك في كلام المؤلف « وقد دفع » هذا النقض باننا لانسلم ان العكس  
المذكور قضية معدولة الطرفين بل سالبتهما فتكون موجبة كلية سالبة الطرفين وهي كالسالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع فإذا  
لم تصدق هي صدق تقيضها الذي معناه سلب سلب الانسان عن بعض ماصدق عليه سلب الحيوان فلا بد ان يصدق على ذلك البعض  
انه انسان والا ارتفع النقيضان وصدق الانسانية عليه يقتضي ان يكون موجوداً حال سلب سلب الانسانية عنه الواقع في السالبة فيكون  
موضوع هذه السالبة موجوداً في هذه المادة وبوجوده تتحقق مساواتها للموجبة أعني بعض لحيوان انسان في وجود الموضوع  
لا كونها أعم منها وانه يندفع النقض ففهم اذا عرفت هذا ظهر لك ان وجه استلزام العكس المذكور لقولنا بعض لحيوان هو  
المساواة بينهما لكون موضوع هذه السالبة موجوداً واذا تساوى صرح البيان بقولهم وتنعكس بالمستوي الى بعض الانسان لحيوان  
وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف، وأما المتأخرون فلما كان ما ذكره المتقدمون في هذا الدافع خلاف الظاهر أعني حمل سلب  
الطرفين على غير العدول عدل المتأخرون الى ما لا اشكال عليه هو ما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيما يأتي جعل تقيض الثاني الخ  
كقولك في كل انسان حيوان لاشيء مما ليس حيواناً انساناً والا لصدق تقيضه وهو بعض ما ليس حيواناً انساناً الخ البيان المذكورين  
آتياً أعني طريق العكس والخلف هذا توضيح ما ذكره المؤلف عليه السلام فتأمل ان شاء الله تعالى ( قوله ) أو يضم ، أي بعض  
لاحيوان انسان « الى الاصل » بأن ﴿ ١١٦ ﴾ يجعل صفري والاصل كبرى ( قوله ) ينتج ، يعني من الضرب الثالث من الشكل الاول

وينعكس بالعكس المستوي الى بعض الانسان لحيوان وقد كان كل انسان حيوان  
هذا خلف أو يضم الى الاصل (١) هكذا بعض لحيوان انسان وكل انسان حيوان  
ينتج بعض لحيوان حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدق بعض  
(١) قوله أو يضم الى الاصل أي لازم الجزئية ينتج المحال اهـ من شرح ابن جحاف وغيره

( قوله ) فلما منعوا تلك الطريقة ،  
أي طريقة الاستلزام اهـ ح  
( قوله ) لانسلم أن العكس الخ ،  
أي حتى تكون موجبة وتقيضها

سالباً جزئياً اهـ ح ( قوله ) بل سالبتهما ، وقد عرفت ان الموجبة السالبة الطرفين مساوية للسالبة فقولنا كل ما ليس ب ليس ح موجبة  
سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع واذا لم يصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ح وكان معناه سلب سلب  
ج عن بعض ماصدق عليه سلب ب فلا بد أن يصدق على ذلك البعض حينئذ ويتم الدليل فالسالبة المعدولة المحمول وان كانت أعم  
من الموجبة المحصلة لكن السالبة ليست أعم منها بل هي مساوية لها اهـ شريف على الرسالة من بحث عكس النقيض ح  
( قوله ) سالبة الطرفين ، ذكر الشريف في حواشي شرح المختصر في السادس من الشكل الثالث الفرق بين الموجبة سالبة المحمول  
وبين الموجبة معدولة المحمول وبه يعرف الفرق بين سالبة الطرفين ومعدولتهما بالتقاييس ، ونقطة الموجبة السالبة المحمول ماسلب فيها  
عمولها عن موضوعها ثم أثبت ذلك السلب له أي للموضوع فيشتمل على مفهوم السالبة مع أمر زائد هو اثبات سلب المحمول عن  
الموضوع للموضوع وأما الموجبة المعدولة المحمول فهي مأثبت فيها عدم أمر وجودي للموضوع فانت اذا لاحظت مفهوم الكتابة  
وأضفت اليه مفهوم عدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك عدم المضاف كانت القضية موجبة معدولة وان نسبت مفهوم  
الكتابة اليه وسلبته عنه ثم حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة المحمول اهـ منه ح ( قوله ) في عدم اقتضاء وجود  
الموضوع ، بخلاف معدولة الطرفين اهـ شريف ح ( قوله ) فلا بد أن يصدق على ذلك البعض ، وهو المسلوب عنه الحيوانية اهـ ح  
( قوله ) والا ارتفع النقيضان وهو الانسان ولا انسان اهـ ح ( قوله ) الواقع في السالبة ، وهو النقيض السكيفة أعني بعض لحيوان ليس لانسان اهـ ح  
( قوله ) وهو بعض ما ليس حيواناً انسان ، وتضمن الى الاصل هكذا بعض لحيوان انسان وكل انسان حيوان فبعض لحيوان  
حيوان وهو خلف فالموجبة السكيفة تنعكس كنفسها كما ترى والموجبة الجزئية لا تنعكس لصدق بعض الحيوان لانسان وكذب  
ليس بعض الانسان حيواناً والسالبة السكيفة والجزئية تنعكسان جزئية موجبة فكما صدق لاشيء من الانسان بجبر أو ليس بعض  
الانسان حجراً صدق بعض لاجبر انسان والا صدق تقيضه وهو لاشيء من لاجبر انسان وينعكس بالعكس المستوي الى لاشيء  
من الانسان لاجبر وقد كان الاصل لاشيء من الانسان بجبر هذا خلف اهـ من شرح ابن جحاف ح



(قوله) والسالبة السكائية لا تنعكس كنفسها ، يعني بل تنعكس سالبة جزئية (قوله) سلب اللا انسان ، هذا فاعل يصدق (قوله) عنه ، أي عن بعض أفراد اللافرس الدال عليه قوله من أفراد اللافرس وهو الانسان ولعل رجوع الضمير الى انسان المذكور صريحاً فيصدق ليس بعض اللافرس لا انسان وهذا من المؤلف إشارة الى مثال عكس النقيض للسالبة السكائية فلا يرد ما قيل ان المؤلف لم يمثل لعكسها بناء على ان معنى قوله فيصدق أي فيلزم أن يصدق الخ يعني وهو باطل فيكون من تمام بيان كذب لاشيء من اللافرس لا انسان والظاهر من العبارة ما ذكرنا (قوله) وهذا كله ، أي ﴿ ١١٧ ﴾ التعريف وإيراد الامثلة والبيان

على رأي القدماء (قوله) وأما المتأخرون ، فانهم عدلوا لما قد عرفت (قوله) تبسوط في كتب هذا الفن ، وقد عرفت شيئاً مما نقلناه قال بعض العلماء ولا يخفى ان تسمية عكس النقيض على تعريف القدماء لا يخلو عن تسامح بخلافه على تعريف المتأخرين (قوله) القياس قول الخ ، ينظر في وجه اغفال المؤلف للاستقراء والتمثيل مع ان الحجة كما ذكره البيهقي على ثلاثة أقسام القياس والاستقراء والتمثيل وقد ذكرهما غير المؤلف « فان قيل » لعل الوجه الاكتفاء بدخولهما في غير اليقينات فانها منه كما صرح به القاضي ذكرها لم يكف ذلك لانه على جهة الاجمال والله أعلم

(قوله) على تعريف القدماء ، الصواب على تعريف المتأخرين كما هو معروف من شرح التهذيب للجلال اه سيدي احمد ح (قوله) كما ذكره البيهقي ، قال فيه « اعلم » ان الحجة على ثلاثة أقسام لان الاستدلال اما من حال السكائي على الجزئي واما من حال

الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان (وبالعكس) يعني ان السالبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى السالبة الجزئية مثلاً اذا صدق ليس بعض الحيوان بانسان فليصدق ليس بعض لا انسان لا حيوان والا فكل لا انسان لا حيوان وتنعكس بعكس النقيض الى كل حيوان انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان ، والسالبة السكائية لا تنعكس كنفسها لصدق لاشيء من الانسان بفرس وكذب لاشيء من اللافرس لا انسان لان من افراد اللافرس انسان (١) وهو يصدق سلب اللا انسان (٢) عنه وهذا كله على رأي القدماء واما المتأخرون فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض الثاني اولاً وعين الاول ثانياً مع بقاء الصدق لا الكيف فعكس كل انسان حيوان لاشيء من لا حيوان انسان لكن لما كان المستعمل في العلوم هو مصطلح القدماء والتسمية بعكس النقيض على مصطلحهم اظهر (٣) لم يذكر في المختصر غيره واما وجه عدول المتأخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فبسوط في كتب الفن

## القياس

« قول مؤلف »

(١) هذا التعليل غير مستقيم كما لا يخفى على التأمل ولفظ حاشية اعلم ان احتجاج المؤلف عليه السلام لا يسمي ولا يعني من جوع ، وتقرير الاحتجاج على قواعد الميزان ان يقال لاشيء من لافرس لا انسان كاذب لصدق نقيضه وهو بعض لافرس لا انسان فيلزم كذبه وبهذا تم المرام في تحقيق المقام ويعلم ان علم النطق عامم عن كل خطر عظيم وهاد الى صراط مستقيم فانه ما أوقع المؤلف فيما وقع فيه الاجتناب قواعده ولو قال لان من أفراد اللافرس حمار مثلاً أو لا انسان وهو يصدق سلب الانسان عنه أو ايجاب لا انسان له لكان موافقاً للتقرير المنطقي والله اعلم اه الحسين بن الحسن الاخفش نقل من خطه (٢) ولم يمثل لعكسها الصادق ومثاله اذا صدق لاشيء من الانسان بفرس فليصدق بعض لافرس لا انسان اه (٣) انا كان اظهر لانه على رأيهم النقيض في الطرفين بخلاف رأي المتأخرين فان النقيض انا هو في طرف واحد والنقيض يصدق على الطرفين

الجزئيات على كليتها واما من حال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر فالاول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل اه يزدي ح (قوله) على جهة الاجمال ، المذكور من التقاسيم الى اليقينات وغيرها انما هي تقسيم مادة القياس ولم يدخل الاستقراء والتمثيل في ذلك ودخولها على جهة الاجمال غير موجود أيضاً ولعله يقال انما لم يذكر التمثيل لانه من مقاصد الفن وقد استوفى ذكره في المقاصد مع اقامة البرهان عليه واما الاستقراء فلذكره في مسالك العلة في القياس سواء حصل به اثبات حكم كلي كما هو المتعارف ام لا والله أعلم اه حسن مغربي ح

(قوله) فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً ، كما هو ظاهر عبارة المؤلف هنا وفيما سبق في أول بحث التصديقات حيث قال القول يقال للمركب سواء كان معقولا أو ملفوظاً (قوله) وان لم يكن كذلك كما تشعر به عباراتهم ، ذكر بعض المحققين ان الظاهر ان القول مشترك كما يفهم ﴿ ١١٨ ﴾ من كلام شرح المطالع حيث قال القول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى

(من قضايا (١) متى سلمت لزمه لذاته قول آخر (٢) القول في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظاً او معقولا كما عرفت والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً (٣) فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما تشعر به عبارتهم فيكون امام مشترك اللفظياً (٤) ولا اشكال ايضاً عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً ، والحقبة في المعقول مجازاً في اللفظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا انبب بنظر المنطق لانه لا يبحث عن الالفاظ وفيه اشكال ذل لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي الاجازاً والمجاز مهجور في التعريف

(١) وهما بحث مشهور وهو انه ان اريد بالقضايا القضايا بالفعل خرج عن التعريف القياس الشعري لعدم تعلق التصديق بتقدماته على ماهو المشهور وان اريد بها ماهو اعم من القضايا بالفعل والقضايا بالقوة دخلت في التعريف الموجهة المركبة الواحدة مطلقاً والشرطية الواحدة لاستلزام كل واحدة منهما عكسها وعكس تقيضها بحسب نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بوجوه أحدها أن المراد هو القضايا بالفعل اما بحسب نفس الامر أو بحسب الظاهر والقضايا الشعرية وان لم تكن قضايا بالفعل بحسب نفس الامر لكنها قضايا بالفعل بحسب الظاهر لاظهار التصديق بها قبضاً أو بسطاً بخلاف اجزاء المركبة وأطراف الشرطية ، وثانيها ان المراد اعم من القضايا بالفعل والقوة القريبة من الفعل بان يكون فيها ما يمنع عن تعلق التصديق بها والقضايا الشعرية قضايا بالقوة القريبة من الفعل بهذا المعنى بخلاف اجزاء الموجهة وأطراف الشرطية فان اجمال النسبة في الاولى وأدوات الشرط في الثانية مانعان عن تعلق التصديق بهما قطعاً ، وثالثها أن المراد بالازوم هو الزوم بطريق النظر ولا نظر فيهما بخلاف القياس الشعري واما ما قيل انه لا يقال للمركبة الواحدة ولا الشرطية انهما قول مؤلف من قضايا فلا يخفى ضعفه ، الا ان يؤول ببعض الوجوه المذكورة اه مير ابو الفتح (٢) قال سعد الدين في شرحه للشمسية ما لفظه وقوله قول آخر اشارة الى وجوب مغايرة النتيجة لكل من المقدمات لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمة وقيل لانه لو لم يعتبر المغايرة لزم ان يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جماد فانهما يستلزمان أحدهما ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لانسلم أنها لازمة من المقدمات فن معنى الزوم عنهما ان يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لا تدخل لها في ذلك اه المراد نقله (٣) المشترك المعنوي هو أن يكون اللفظ موضوعاً امان متعددة باعتبار أمر اشتركت فيه فان تفاوتت في استحقاق ذلك اللفظ فشكك كالموجود للقديم والحديث وان لم تتفاوت فتوازي كحيوان للانسان والفرس اه (٤) المشترك اللفظي هو ان يكون اللفظ موضوعاً امان متعددة لا باعتبار أمر اشتركت فيه كعين للجارية والجارية اه (\*) قال في حاشية مير جليل الظاهر ان القول مشترك فالقول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي اه

المفهوم العقلي وهو مقتضى ما في شرح الشمسية حيث قال القول هو اللفظ المركب من القضية الملفوظة أو المفهوم العقلي في القضية المعقولة العقلية (قوله) فلا اشكال ايضاً عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً ؛ لكن مع كون المجيز قائلاً بكون الاستعمال حقيقة حتى يتم التقريب فلو قال المؤلف عليه السلام عند من اجاز الخ وجعله حقيقة تم (قوله) لانه لا يبحث عن الالفاظ ، يعني أصالة كما عرفت ذلك مما نقلناه سابقاً (قوله) والمجاز مهجور في التعريف ، قد تقدم في تعريف العلم أن التعريف بالمجاز يصح اذا كان مجازاً مشهوراً ولعله يقال هنا انه لم يشتهر

(قوله) لكن مع كون المجيز قائلاً ، وفي نسخة ولا بد أن يكون الخ اه ح (قوله) حتى يتم التقريب ، التقريب سوق الدليل على وجبة يستلزم المطلوب فاذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب اه تعريفات ح (قوله) وجعله حقيقة تم ، لعله يقال اذا كان المجيز لذلك يحمل عند خلوه

عن القرينة المعينة لاحد معنييه أو معانيه التي هي غير متنافية فالظاهر انه عنده حقيقة فان التبادر من علامات الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد والله أعلم ولو كان يحتاج الى القرينة على ذلك لزم أن يكون استعماله في الحدود مهجوراً مع ارادة معنييه أو معانيه اه حسن مترجى ح

(قوله) وقد قيل ان المعروف الخ، ذكره في شرح الشمسية. وشرح التهذيب (قوله) وما بعده، قيل هكذا عبارة الشريف ولا تخلو العبارة عن قلق اذ المراد ليندفع الاشكال لكونه استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ولعل اللام في الاشكال للمعنى أي الاشكال الاول وهو استعمال المشترك عند من لا يجوز استعماله وما بعده أي ويندفع ما بعد الاشكال الاول من الاشكال باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي أو يكون المراد فيندفع الاشكال وما بعده من التعليل (قوله) وفيه تأمل، نقل عن المؤلف عليه السلام في وجه التأمل أنه لم يخرج بهذا عن الاشكال لانه ﴿١١٩﴾ ان كان مشتركاً بين المعقول والمفوض

كان تعريفاً بالمشارك وهو مهجور في التعريفات وان كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ففيه تعريف بالمجاز وهو أيضاً مهجور فيها (قوله) بما يلزم، متعلق بالتلفظ (قوله) من القول، بيان لما في قوله بما يلزم والمراد به القول الاول يعني قولاً أريد بالآخر المفوض لزم التلفظ به (قوله) لا أنه يلزم الخ، مقابل لقوله لزومه لدلوله يعني لا أنه أي القول الآخر يلزم من المفوض بواسطة دلالة على مدلوله الذي هو المعقول (قوله) لا يستلزم، أي القول المفوض مدلوله أي في الواقع لجواز تخلف الدلالة اللفظية عن مدلولها فيه و (قوله) حتى يستلزم القول الآخر، غاية للاستلزام داخل في حيز النفي (قوله) بحسب العلم بالوضع، أي بحسب كونه عالماً بوضع اللفظ لمدلوله فاذا علم بالمدلول وعلم بوضع اللفظ له علم بالقول الآخر بحسب ذلك وان لم يكن بحسب نفس الامر (قوله) وأين هذا، أي الاستلزام بحسب العلم بالوضع من ذلك أي الاستلزام بحسب نفس

وقد قيل (١) ان المعروف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان المفوض فالمفوض ليندفع الاشكال عند من لا يجوز استعمال المشترك في معنييه وما بعده وفيه تأمل (٢) هذا في القول الاول (٣) واما القول الآخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم التلفظ (٤) بما يلزم من القول معقولاً أو ملفوظاً فالقول الآخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة واما لزومه للمفوض فالمراد به لزومه لدلوله (٥) لظهور ان النتيجة غير لازمة للفظ القياس لانه يلزم من المفوض بواسطة دلالة على المعقول لان المراد باللزوم هاهنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول المفوض المؤلف من القضايا المفوضة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر حتى يستلزم القول الآخر بحسب نفس الامر بواسطة بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع (٦) واين هذا من ذلك

(١) القائل قطب الدين وغيره قال القطب هنا القول وهو المركب اما المفهوم العقلي وهو جنس للقياس المعقول واما المفوض وهو جنس للقياس المعقول اه وقوله وما بعده أي ويندفع ما بعده وهو المجاز اه (٢) وجه التأمل أنه لا يخرج بهذا عن الاشكال لانه ان كان مشتركاً بين المعقول والمفوض كان تعريفاً بالمشارك وهو مهجور في التعريفات وان كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ففيه تعريف بالمجاز وهو أيضاً مهجور فيها اه مؤلف فالجواب اما بالحمل على التواطؤ أو الصير الى قول من يجوز استعمال المشترك في معنييه اه الشريف لا يخفى ان نقل هذا الجواب في هذا المحل بمنزلة عن الصواب اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله (٣) قوله هذا في القول الاول، أي ما ذكر من ترديد القول في قوله فان القول الخ في القول الاول يعني المذكور في الحد في قوله قول مؤلف الخ والقول الآخر هو المذكور في آخر الحد في قوله قول آخر وهو عبارة عن النتيجة اه (٤) يعني اذا قات العالم مؤلف وكل مؤلف محدث لزم منه العالم محدث ولا يلزمك أن تنفخ بهذا اللزوم بل المقصود معرفته وتعلقه اه (٥) وهو المعقول وانما قيل لازم للمفوض تجوزاً وانما هو لازم لمدلوله اه (٦) مثلاً قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف محدث هذه الالفاظ لا تستلزم مدلولاتها بحسب الواقع ونفس الامر بحيث تفهم المدلولات من الالفاظ ولولم يعلم بالوضع حتى تستلزم القول الآخر وهو النتيجة بحسب الواقع ونفس الامر أيضاً بل انما تستلزم مدلولاتها عند من علم بأوضاعها اه

الامر فان الاول انما يتوقف على العلم بالوضع وان لم يثبت ذلك في نفس الامر

(قوله) ولا تخلو العبارة عن قلق، وفي نسخة وهي عبارة قلقية اه (قوله) بيان لما، ينظر في جعل ما ذكر بياناً لما يلزم فهو عبارة عن القول الآخر اه والظاهر ان من بمعنى عن افادة سيدي محسن الشامي رحمه الله الظاهر ان من ابتدائية متعلقة بيلزم كما لا يخفى والله أعلم اه املاح عن خط شيخه



( قوله ) معناه اللغوي المشتق ، قال في حاشية السيد على الكشف التأليف جمع أشياء متناسبة كما يرشد اليه اشتقاقه من الالفه فعنى مؤلف من قضايا مجموع من قضايا ( قوله ) احتيج ، اسند الى ضمير مؤلف بناء على تعديه أو الى مصدره بالتأويل المشهور أي أوقع الاحتياج اليه ( قوله ) لتعليق من قضايا به ، وقيل ذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام وهو متعارف وذلك ان المركب أهم من المؤلف اذ قد اعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لانه مأخوذ من الالفه ( قوله ) أو لئلا يتوهم الخ ، يعنى لئلا يتوهم من كون القول بعنى القضية ومن كون كلمة من للتبعض أن المعنى قول أي قضية من قضايا فتكون القضية وحدها قياساً وليس كذلك ولا يخفى ان العبارة لا تؤدي هذا المراد ( قوله ) فلا استدراك ، كما قيل ان القول يرادف التركيب الذي هو مرادف التأليف فيكون في العبارة تكرار ( قوله ) قضيتان أو أكثر ، يعنى ان المراد بالقضايا ما فوق القضية الواحدة وكذا كل جمع يستعمل في التعريفات « ومثال الاكثر قولنا النبش أخذ المال خفية وكل أخذ المال خفية سارق فكل سارق يقطع فهذا مؤلف من ثلاث قضايا يلزم عنها قول آخر وهو النبش » ﴿ ١٢٠ ﴾ تقطع يده والاول يسمى قياساً بسيطاً والثاني قياساً مركباً من قياسين

والمراد بالمؤلف (١) معناه اللغوي المشتق (٢) احتيج لتعليق (٣) من قضايا به اولئلا يتوهم كون كلمة من للتبعض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا (٤) فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان أو أكثر ويخرج به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها

( قوله ) المستلزمة لعكسها ، نحو كل انسان حيوان المستلزمة لعكسها نحو بعض الحيوان انسان « ومثال القضية » الواحدة من الموجبات المستلزمة لعكسها كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً فهذه مشروطة عامة وعكسها حينية مطلقة وبيان ذلك معروف في موضعه

(١) دفع لما يقال لاحاجة الى ذكر المؤلف لاغناء القول عنه فذكر انه احتيج لاجل متعلق قوله من قضايا به على تقدير كونه مشتقاً اهـ (٢) في بعض الحواشي أي انه اسم مفعول وقوله احتيج في بعض النسخ اليه اهـ (٣) أجاب بهذا الجواب المحقق عصام في حواشيه لشرح الشمسية قال بل الجواب ان القول الذي هو جنس القياس يعنى المركب المراد منه ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لا يتعدى بكلمة من فذكر المؤلف يعنى اللغة لا بد منه لتعلق به كلمة من انتهى وقد ضعف الجواب الآخر بوجهين مبسوطين في حاشيته اهـ (٤) لا يقال فهلا اكتفا بالمؤلف عن القول فقل القياس مؤلف الخ لانه يقال التوهم المذكور حينئذ باق بحاله كما لا يخفى فأمل اهـ (\*) فيفهم ان المعنى قول أي قضية من قضايا وليست القضية وحدها بقياس اهـ شرح جلال (\*) قال في شرح الشمسية لم يبدى وأقول فعلى هذا ذكره القول مستدرك اهـ (\*) فيكون ظاهره ان المراد قضية من القضايا وليس بمراد هنا

( قوله ) وذلك ان المركب اعم ، الظاهر ان يقول وذلك ان القول اعم اذ السياق في بيان النسبة بين المؤلف والقول وان كان المركب جنساً للقول اخرج عن خط شيخه ( قوله ) فلا استدراك كما قيل ، القائل الشيرازي اهـ ( قوله ) والثاني قياساً مركباً من قياسين ، في بعض

حواشي ايساغوجي ما لفظه قوله لتركيبه من قياسين اي بسيطين لان فيه قضية مطوية واصله كل نبش أخذ للمال خفية وكل أخذ كذلك سارق فكل أخذ كذلك سارق فهذه نتيجة القياس الاول فتجعل صغرى وتضم اليها كبرى السارق تقطع يده فهذا قياس آخر وكتب بعضهم مانصه قوله لتركيبه من قياسين الاول النبش أخذ للمال خفية وكل أخذ للمال خفية سارق فهذا قياس ينتج النبش سارق والثاني كان يقال النبش سارق وكل سارق تقطع يده ينتج النبش تقطع يده اهـ ( قوله ) المستلزم لعكسها ، اي المستوي نحو بعض الحيوان انسان ويستلزم عكس تقيضه وهو كما ليس بحيوان ليس بانسان وكتب بعضهم مانصه قوله وعكس تقيضه اي القول الواحد نحو كل انسان حيوان ينعكس بعكس التقيض الموافق الى قولك كما ليس بحيوان ليس بانسان فهذه القضية وهي الموجبة الكلية المعدولة الطرفين لازمة للاصل كما تقدم فلا يسمى الاصل وهو قولنا بعض الحيوان انسان ﴿ ﴾ قياساً لكونه قولاً واحداً وان لزمه قول آخر وهو العكس وينعكس بعكس التقيض المخالف وهو تبديل الطرف الاول بنقيض التالى والتالى بعين الاول الى قولنا لاشيء مما ليس حيواناً بانسان فهذه القضية السالبة عكس قولنا كل انسان حيوان لازمة له فلا يسمى الاصل ايضاً قياساً لكونه قولاً واحداً اهـ من بعض حواشي ايساغوجي حـ ﴿ ﴾ الظاهر ان يقال وهو قولنا كل انسان حيوان اهـ ( قوله ) وعكسها حينية مطلقة ، نحو بعض متحرك

(قوله) وان كانت مركبة ، الوحدة لاتتأني التركيب في العرف وانما تنافيه البساطة فلا اشكال في ادخال المركب تحت القضية الواحدة كما ذلك مقتضى العبارة « واعلم » ان القضية المركبة انما تكون في الموجهات ولم يتعرض المؤلف لمباحثها وهي التي اشتملت على حكيمين مختلفين بالايجاب والسلب معاً نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائها فانها قد تركبت من مشروطة عامة وهي الجزء الاول ومن سالبة مطلقة عامة وهي الجزء الثاني أعني قولنا لادائها وتحقق ذلك معروف في موضعه فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وان كانت مركبة الى ان خروج القضية الواحدة عن التعريف ظاهر لانها وان لم يزم عنها لذاتها قول آخر وهو العكس لكنها لم تتألف من قضايا وأما المركبة فانها وان تركبت من قضيتين كما عرفت ويلزمها قول آخر وهو العكس لكنها تسمى في العرف قضية واحدة لامركبة من قضيتين ولان المتبادر من القضايا هي الصريحة والجزء التالي من المركبة أعني قولنا لادائها ليس بقضية صريحة وانما هو إشارة الى قضية سالبة هي مطلقة عامة كما عرفت ولو قال أو عكس تقيضها أما البسيطة ﴿ ١٢١ ﴾ فظاهر وأما المركبة فلانها تسمى الخ

لكن أولى ليظهر ان التعليل بقوله اذ يسمى الخ مختص بالمركبة (قوله) سواء كان بيناً أو غير بين ، البين هو الشكل الاول بكامله بنفسه وغير البين باقي الاشكال لتوقف انتاجها على الردالي الشكل الاول (قوله) تخلف مدلولهما ، اذ الحاصل عنهما انما هو الظن بشيء آخر (قوله) وذكر التسليم ، أي ذكر قوله اذا سلمت (قوله) غير صادقة ، كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حمار الاصابع كاتب حين هو كاتب اه سيدي احمد (قوله) وان لم يزم عنها لذاتها الخ ، في شرح ابن جحاف فان قيل اللازم في الاستثنائي اذا قلنا اذا كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه انسان فاللازم فهو حيوان وهو غير الاول فالجواب ان قولنا كان حيواناً ليس بقضية بل جملة ناقصة غير مفيدة بالاستقلال وقولنا فهو حيوان قضية تامة مستقلة بالافادة فتفايرتا وقد قيل

او عكس تقيضها وان كانت مركبة (١) اذ تسمى عرفاً قضية لا قضيتين واللازم المراد به المطلق سواء كان بيناً او غير بين ويخرج به الاستقراء (٢) والتمثيل (٣) لامكان تخلف مدلولها (٤) وذكر التسليم (٥) لادخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر (١) الوحدة لاتتأني التركيب في العرف فلها قيد الوحدة بقوله وان كانت مركبة وانما الذي يقابل المركبة هو البسيطة وعبارة اليزدي اوضح في ذلك حيث قال وبقوله من قضايا اخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها أو عكس تقيضها أما البسيطة فظاهر وأما المركبة فلان المتبادر من القضايا الصريحة والجزء الثاني من المركبة ليس كذلك أو لان المتبادر من القضايا ما يعد في عرفهم قضايا متعددة اه (٢) والترديد وهو اراد أوصاف وابطال بعضها لتعيين الباقي لعله كما يقال علة الحدوث في البيت اما التأليف او الامكان والثاني باطل بالتخلف لان صفات الواجب ممكنة والبيت حادث فيعين الاول اه (\*) وهو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهايم والسباع كذلك وهو لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئين لم يستقرآ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرآ كالتساح في مثالنا ذلك اه (٣) وهو بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم لينتبت فيه والعمدة في طريقه الدوران وهو اقتران الشيء مع الآخر وجوداً وعدمًا كما يقال الحدوث دار مع التأليف وجوداً وعدمًا اما وجوداً ففي البيت واما عدمًا ففي الواجب تعالى والدوران كون الدار علة للدار فيكون التأليف علة للحدوث اه ح تهذيب (٤) ان قلت هذا ينافي اندراجها في الدليل المعرف بانه ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، اجيب عن ذلك بانه يجوز ان يتخلف الشيء الآخر مع لزوم العلم به للعلم بالشيء الاول لان المعلوم قد يتخلف عن العلم وبان المراد باللازم في تعريف الدليل المناسبة المصححة للانتقال اه من شرح ايساغوجي للشيخ عبد الملك العصامي (٥) قوله وذكر التسليم الخ ، كقولك للفرس المنقوش على الجدار هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال اه شرح تهذيب (\*) فيندرج في الحد ، الصادق المقدمات وكاذبها والبرهاني والجدلي والخطابي والشعري كما لا يخفى وأما المغالطة ففي اندراجها اشكال اه شرح شمسية

ان هذا الحد المنقوش بالقضية المركبة المستلزمة لعكسها وعكس تقيضها فانه يصدق عليها انها قول مؤلف من قضيتين يستلزم لذاته قول آخر ولا تسمى قياساً ويجاب بان المراد بالقضيتين أو القضايا التي هي مثنى أو مجموع القضية الدالة على معناها المستقلة بافادة المعنى لا تقتصر الى انضمامها الى شيء آخر بل تدل عليه منفردة ومنفصلة مثلاً اذا قلنا هذا انسان وكل انسان حيوان فان كلامنا المقدمتين مستقلة بافادة معناها غير مفتقرة الى الاخرى بخلاف قولنا لادائها ونحوه فلا يدل على معناه الا منضم الى الجزء الاول والالم يدل على شيء وانما ذكر لتقييد الجزء الاول فهو قيد لا قضية وتسميته قضية مجاز لما اشير به الى قضية تسمى قضية مجازا وليس بقضية حقيقة لعدم طرفيها فيه فان لافاطة ودائها منتصب على الظرفية والعامل محمول القضية الاولى وهذا لا يسمى قضية الا مجازا اه ح (قوله) اذ الحاصل انما هو الظن بشيء آخر ، الحصر غير مسلم اه حسن مغربي ح

فان هاتين وان كذبتا الا انهما لو سلمتا لم يثبت ان كل انسان حمار ومثل ما ذكره المؤلف ذكره في شرح الشمسية وذكر الشريف في حاشية شرح المختصر أن قيد التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق الزوم لا يتوقف على تحقق المزوم ولا اللازم كما ذكره المؤلف عليه السلام في القضايا الكاذبة قال السيد وانما صرح بتقدير التسليم اشارة الى ان القياس من حيث هو قياس لا يجب أن تكون مقدماته صادقة ولو ترك هذا القيد لتوهم ان تلك القضايا متحققة في الواقع وان اللازم متحقق فيه أيضا (قوله) حدودها ، أي أطرافها وهي الموضوعات والمحمولات (قوله) مخالفة لحدود مقدمتي القياس ، هذا ذكره بعض شراح الشمسية وهو شامل لعكس النقيض لانه وان كان لازما لاحدى المقدمتين بناء على ان كل واحدة تستلزم عكس نقيضها لكن حدوده مخالفة لحدود المقدمتين ولهذا لم يبين به المؤلف انتاج الضرب الرابع من الشكل الثاني كما سيجي ان شاء الله تعالى وأما العكس المستوي فحدوده لا تخالف حدودها فلذا تبين به انتاج بعض الاشكال كما يأتي ونقل بعض شراح الشمسية عن شرح المطالع ان الاستلزام بطريق عكس النقيض داخل في القياس كما في العكس المستوي قال لان الغرض من وضع القياس استعمال المجهولات على وجه الزوم والمقدمات كما تستلزم المطالب بطريق العكس المستوي ﴿١٢٢﴾ كذلك تستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام فانك

« وقوله لذاته » اي لا مقدمة غريبة وفسروها بما تكون حدودها مخالفة لحدود مقدمتي القياس وهي اما اجنبية اي غير لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا « ا » مساو « لب (١) » و « ب » مساو « لج » فآ مساو « لج » بواسطة صدق كل مساو (٢)

(١) قوله كما في قولنا « آ » مساو « لب » الخ ، مثلا انسان مساو لناطق وناطق مساو لبشر فانسان مساو لبشر بواسطة الخ اه (\*) يعني هكذا ناطق مساو لمدرک ومدرک مساو لضاحك فناطق مساو لضاحك في دلالتهما على الانسان لكن لالذاتهما لانه لو كان لذاتهما لكان هذا النوع منتجا دائما وليس كذلك فانه اذا اخذ بدل المساواة المبينة أو النقيضية لم ينتج كقولنا الانسان مبان للفرس والفرس مبان للناطق لم ينتج كون الانسان مباناً للناطق وكقولنا الواحد نصف الاثنين والاتان نصف الاربعة لم ينتج كون الواحد نصف الاربعه والمؤلف عر عن ذلك بالحروف الهجائية لما مر أنها عبارة عن قواعد كلية لا تختص بادة معينة اه من بعض حواشي شرح ايساغوجي لركيا (٢) قلت كذا قالوا وينظر في خروج قياس الظرفية والمساواة فانه يستلزم خروج كل ملازم ومن المعلوم أنه لا يخرج نحو الشمس ملازمها النهار والنهار ملازمه الضوء والشمس ملازمه الضوء لان ملازم الملازم ملازم وذلك يستلزم خروج جميع أنواع القياس ألا ترى الي قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فانه في قوة قولنا العالم ملازمه التأليف والتأليف ملازمه الحدوث فتأمل اه واجب بانه لا يلزم لزوما ذاتيا الي آخر ما في شرح الطبري لايساغوجي فخذ اه

كما تقول في العكس المستوي متى صدقت المقدمتان صدقت احدها مع عكس الاخرى ومتى صدقتا صدقت النتيجة كذلك امكنك اخرى ذلك بعينه في عكس النقيض بخلاف المقدمة الاجنبية فان المزوم بالحقيقة ليس هو المقدمتين بل معها قول آخر أي مغاير انتهى وسيأتي في الضرب الرابع من الشكل الثاني ان شاء الله تعالى نقلا عن شرح المختصر وحواشيه ما يؤيد هذا (قوله) غير لازمة لاحدى المقدمتين ، بان لا يكون عكسا مستويا بواحدة منهما (قوله) كما في قولنا « ا » مساو « لب » الخ ، وهذا هو قياس المساواة قال في

شرح الشمسية وغيره قياس المساواة هو ما يترتب من قضيتين متعلق بمحمول اولاهما بكون موضوع الاخرى كما في قولنا « ا » مساو « لب » الخ فان المقدمة التي ضمت اليه وانتج بواسطتها غير لازمة لواحدة من المقدمتين اذ ليست بعكس لايهما فهي مقدمة غريبة ولذلك لم يتحقق ذلك الاستلزام الا حيث تصدق هذه المقدمة كما في قولنا الانسان ملازم للحيوان والحيوان ملازم للجسم فالانسان ملازم للجسم لان ملازم الملازم ملازم بخلاف ما اذا لم تصدق تلك المقدمة كما في قولنا الانسان مبان للصاهل والصاهل مبان للعالم فانه لا يلزم منه ان الانسان مبان للعالم لان مبان المبان (قوله) متعلق بمحمول اولاهما الخ ، فالمحمول في القضية الاولى لفظ مساو والموضوع في الثانية لفظ « ب » فليس موضوع الثانية بمحمول الاولى بل متعلقها وهو « ب » والتعلق هنا هو التعلق النحوي لان « مساو » اسم فاعل فاعله فيه عائد الى الالف وقوله « لب » جار ومجرور مفعوله ، فافهم اه سيدح (قوله) متعلق بمحمول اولاهما ، يعني باولاهما القضية الاولى وهي قوله مساو « لب » ومحمولها مساو ومتعلق هذا البناء المجرورة باللام في قوله « لب » لان المجرور متعلق بمساو وهذا المتعلق موضوع في الاخرى وهي قوله « ب » مساو « لج » اه من حواشي شرح الرسالة ح (قوله) بكون موضوع الاخرى ، فلم يحمّل الاندراج لان شرطه ان يكون محمول الاولى هو نفسه موضوع الثانية ولكن لم الحكم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا « ا » مساو « لب » اه شرح ابن جحاف ح



لا يجب ان يكون مبايناً وكما في قولنا الاثنان نصف الاربعة والاربعة نصف الثمانية فانه لا يلزم منه ان الاثنين نصف الثمانية لان نصف النصف لا يكون نصفاً بل رباعاً (قوله) واما غير اجنبية ، بان تكون لازمة لاحدى المقدمتين كما في عكس النقيض كما عرفت (قوله) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ، أي ينتهي بانتفاء جزءه اذ الكل لا يوجد بدون جزءه وهذا المثال ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية وصاحب الجواهر والظاهر ان هذا المثال من الشكل الثاني فان كانت الاضافة في جزء الجوهر مفيدة للعموم كان من الضرب الاول منه اذ يكون من كليتين والكبرى سالبة ونتيجة هذا الضرب سالبة كلية كما ذكرنا معروف وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجة جزء الجوهر جوهر وان لم تكن مفيدة للعموم ولا كلية الصغرى كان من الضرب الثالث منه ونتيجة سالبة جزئية لاموجبة فينظر ولعل المراد مجرد التمثيل (قوله) بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية ، فيرد بعكس ﴿ ١٢٣ ﴾ النقيض الى الشكل الاول فيكون

هكذا ، جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فجزء الجوهر جوهر (قوله) ووصف القول الاخر ، بالكسر (قوله) بالاخر ، يعني بالفتح أي قول آخر مغاير لكل من تلك المقدمتين (قوله) كيف اتفقنا ، أي سواء كانت على شروط الاشكال الاربعة الاتية أولاً (قوله) لاستلزام مجموعهما ، أي السكلي المجموعي (قوله) كل منهما ، أي كل واحدة منهما بإرادة السكل الفرادي ضرورة استلزام السكل للجزء (قوله) وفيه نظر ، مقتضى ما ذكره السيد المحقق وبعض شراح الشمسية في وجه النظر انما ذكر قد خرج بقيد زاده في التعريف لم يتعرض له المؤلف وهو لفظها حيث قيل يلزم منها لذاتها قول آخر فلا احتراز قد وقع بذلك القيد لزيادة لفظ آخر قال في شرح الشمسية ومثله

المساوي مساو واما غير اجنبية (١) اي لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف القول الاخر بالاخر لئلا يلزم ان يكون كل مقدمتين كيف اتفقنا قياساً لاستلزام مجموعهما كلا منهما قال في شرح المطالع وفيه نظر (٢) والاولى ان يقال المقدمات موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت

(١) اعترض بعض المحققين بانه لا وجه لاجراء القياس المبين بعكس النقيض عن تعريف القياس لانه من الطرق الموصلة الى التصديق كالتقياس المبين بالعكس المستوي بلا تفاوت ويمكن دفعه بانه يجوز أن يكون وجه اخرجهم اياه عن تعريف القياس عدم تكرار الحد الاوسط فيه وبعد الانتقال منه الى النتيجة بالتقياس الى القياس المبين بالعكس المستوي نعم يتجه ان اخرجنا عن القياس كاجراء قياس المساواة عنه يستلزم بطلان حصرهم الدليل في الاقسام الثلاثة من القياس والاستقراء والتمثيل لدخولهما في تعريف الدليل مع خروجهما عن الاقسام حينئذ وايضاً يستدعي أن يوضع باب آخر لبيان حالهما في مباحث الموصل الى التصديق حتى يكون المنطق بمجموع قوانين الاكتساب الا أن يقال ان ارادوا بحصر الدليل في تلك الاقسام حصره في القياس وما في حكمه من الاستقراء والتمثيل وايضاً لما كان هذان في حكم القياس الحقيقي اكتفوا في بيانها بادنى اشارة وتنبيه في مباحث القياس الحقيقي وأحاطوا مرتبتهما تفصيلاً الى المقايسة كأنهم ينوونها ولا يذهب عليك ان قياس المساواة يخرج بقيد الزوم مع قطع النظر عن خصوص المادة كالاستقراء والتمثيل فلا حاجة الى قيد لذاته الا لاجراء القياس المبين بعكس النقيض اه مير ابو الفتح على التمهيد (٢) لانا نمنع ان يثبت استلزماً اه وفي حاشية وجه النظر هو منع استلزام السكل للجزء واذا لم يكن جميع المقدمتين مستلزماً للجزء لم يحتج الى قيد آخر لخروجه بقوله يلزم اللهم الا لزيادة الايضاح اه وقوله والاولى هو من كلام المشرح اه (\*) قال سعد الدين في شرحه للرسالة الشمسية ما لفظه وقوله قول آخر اشارة الى وجوب

في حاشية السيد المحقق على شرح المختصر ، وجه النظر اننا لانسلم ان احدى المقدمتين لازمة عن المقدمتين اذ معنى لزوم شيء عن شيئين (قوله) وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجة الخ ، يعني بواسطة عكس نقيض الثانية احسن مغربي ح (قوله) ولا كلية الصغرى ، كأن المعنى ولا حصل له كلية الصغرى احسن مغربي ح (قوله) فينظر ، يقال انتاجه للشكل الاول بعد ارتداد الشكل الثاني اليه بعكس النقيض فتأمل لا للشكل الثاني اه حسن ح (قوله) ولعل المراد مجرد التمثيل ، مراد المشرح انه لما كان يلزم هذا القول قول آخر لا لذاته بل بواسطة مقدمة غريبة لم يكن من القياس المعروف فكيف يخاض في أنه من أي شكل او تستشكل النتيجة والامر ظاهر اه عبد الله بن علي الوزير ، في خط السيد عبد الله ثم يستشكل النتيجة وهذا سهو بين اه ح (قوله) وقد خرج بقيد زاده ، هذا القيد الذي زادوه لم يقع التصريح منهم بنسبة الاجراء اليه ولو كان ما ذكر خارجاً عنه لزم أن يخرج في عبارة المصنف من قوله

ان يكون لها دخل في ذلك الشيء ولا يصح هامنا اذ لا يكون عن المجموع احداها اذا عرفت هذا فقول المؤلف والاولى الخ لا يصح ان يريد أنه أولى من كلامهما في وجه النظر اذ لم يتعرض لما ذكره ولا وجه لتلك الزيادة ويمكن أن يقال لم يقصد ان ما ذكره أولى من ذكره في وجهه بل من قول من وقف خروج احدي المقدمتين على زيادة لفظ آخر اذ لو توقف عليها لاقتضى صدق أول التعريف على احدي المقدمتين وليس كذلك فانها قد خرجت بقيد التسليم وذلك ان المقدمات موضوعة في القياس على أنها مسلمة أي مأخوذ فيها قيد التسليم والمأخوذ فيها هذا القيد هي التي على الشرائط المعتمدة لا كيف اتفق فلا يكون كل مقدمتين كيف اتفقنا قياساً فقله لم يحتج الى القياس أي المأخوذ فيه قيد التسليم (قوله) يتوقف تركبه، المركب مشتق من التركيب فالتوقف التركيب المتعدي فالمناسب أن يقال يتوقف تركيبه الا أن المؤلف جعل المتوقف التركيب ليفيد حصول المركب بالفعل المتوقف على حصول أجزائه المادية والصورية واقتصر المؤلف هنا على المادة والصورة وترك توقفه على بقية العلال الأربع اكتفاء هنا ببيان ما يتعلق به ارادته عليه السلام لانه ذكر أنه باعتبار المادة كذا وباعتبار الصورة كذا (قوله) على حصول أجزاء مادية وصورية، اطلاق المؤلف عليه السلام للجزء على الصورة يوهم ان المراد بها

﴿١٢٤﴾

النتيجة احداها لم يحتج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياساً (وهو باعتبار المادة خمسة) كل مركب (١) يتوقف تركبه على حصول أجزاء مادية وصورية والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم، التقسيم الاول باعتبار المادة وهي مقدمات القياس وكان خمسة (لأنه) أي القياس (اما ان يفيد تصديقا أولا) يفيد بل يفيد تأثيراً آخر غيره يعني التخيل الجاري مجراه (الثاني) قياس (الشعر) ومادته الخيالات وهي قضايا اذا وردت على النفس أثرت فيها تأثيراً عجيباً من قبض فتنفّر او بسط فترغب ويزيدها قبضاً او بسطاً ابرادها موزونة بصوت حسن

المختصر وصورة المركب هيئته الحاصلة قال في حواشيه هذا مبنى على ان لا يراد بالصورة الجزء الذي يكون المركب معه بالفعل كما عند الحكماء لا قطع بان الهيئة عرض والعرض لا يكون جزءاً للجوهر مقوماً له وبيان ما عليه الحكماء أنهم وسعوا المادة بالجزء الذي يكون المركب معه بالقوة والصورة بالجزء الذي يكون المركب معه بالفعل ولعل المؤلف عليه السلام أطلق الجزء على الصورة مجازاً على سبيل التشبيه أو أراد بالمركب المركب الاعتباري الذي اعتبروا فيه دخول العارض (قوله) تأثيراً آخر غيره، أي غير

مغايرة النتيجة لكل من المقدمتين لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمات وقيل لانه لو لم تعتبر المغايرة لزم أن يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جاد فانهما يستلزمان احداها ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لانسلم انها لازمة من المقدمتين فان معنى التزوم عنهما أن يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لا تدخل لها في ذلك اه المراد نقله (١) قوله كل مركب مبتدأ ويتوقف خبره ومادة الشيء مابه يحصل بالقوة وأجزاء القياس المادية خمسة والصورية أربعة اه

التصديق وذلك ان القضايا الخيلة لا تدعن بها النفس وانما يتأثر فيها ترغيب أو ترهيب ولذا قال المؤلف عليه السلام مسلمة أو غير مسلمة ذن غير المسلمة لا تصديق فيها (قوله) أدنى التخيل، لوقال أدنى التأثير من قبض وبسط لكان أظهر اذ العبارة تقتضي بان

لزمه لذاته اذ الضمير يعود الى المؤلف من قضايا كما عاد الضمير في عبارتهم مع التعدية بعن الى القضايا فالمقاد من العبارتين واحد والاستظهار بقوله لازمة عن المقدمتين الخ في حاشية السيد المحقق لا يجدي لاتحاد المقدمتين بالقول المؤلف من قضايا فالمقاد واحد من الجميع اه ح مغربي ﴿١﴾ ففي التحقيق لم يزد قيد في عبارتهم اه حسن مغربي ح (قوله) اذ لا يكون عن المجموع احداها، يعني ان المجموع اذا كان مركباً من الاحاد ومتوقفاً عليها لم تكن الاحاد واقفة عليه ولعله يقال بعد تركيب المجموع من الاحاد يكون دور معية لادور تقدم ودور المعية واقع اه حسن مغربي ح (قوله) لا يصح أن يريد الخ، اذا كان الخروج في كلامهما من لفظ آخر ظهرت الاولوية اه ح مغربي (قوله) بل من قوله من وقف الخ، يقال لا يصدق أول التعريف على احدي المقدمتين منفردة عن الاخرى مع قوله مؤلف من قضايا اه حسن مغربي ح (قوله) فانها خرجت بقيد التسليم، اما خروجها بشريطة التسليم فهو الذي أراد المصنف ويكون لفظ آخر زيادة الايضاح اه حسن مغربي ح (قوله) على بقية العلال الأربع، وهي المادية والصورية والفاعلية والغائية اه ح (قوله) على حصول أجزاء مادية وصورية في نسخة أجزاء مادة وصورة اه ح (قوله) أو أراد بالمركب الخ، هذا لا يناسب ماوجه به كلام المصنف قريباً اه سيدي احمد

نفس التخييل هو التأثير والظاهر أنه مسبب عن التخييل لانفسه ( قوله ) افعال النفس ، أي تأثيرها بالترغيب والترهيب الحاصل من البسيط والتنفير الحاصل من القبض ( قوله ) أحسن الشعر أ كذبه ، لبنائه على الخيلات الكاذبة التي تستعذبها النفس وتستغريها فيزداد لذلك حسناً ( قوله ) كالأقوال المأخوذة من العلماء ، هذا داخل فيمن يعتقد فيه لعلم فليس من غير ذلك ( قوله ) والمظنونات ، مقابلتها بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص والمراد به ما سوى الخاص ( قوله ) عن درك البرهان ، متعلق بالقاصر ( قوله ) فيما ينفعه متعلق بترغيب ( قوله ) ومادته اليقينية ، اليقين هو التصديق الجازم المطابق الثابت فباعثار التصديق لم يتمثل الشك والوهم والتخييل وبقيد الجزم اخرج الظن والمطابقة والجهل المركب والثابت والتقليد ثم المقدمات اليقينية اما بديهيات أو نظريات منتبهة الى البديهيات لاستحالة الدور او التسلسل هكذا ذكره المحقق اليزدي فمرفت من كلامه ان اليقينية قسبان بديهيات ونظريات وقد ذكر ذلك الشريف في حواشي شرح المختصر حيث قال مقدمات البرهان ﴿ ١٢٥ ﴾ قطعية ولا يجب من ذلك كونها

ضرورية اذ النظريات قد تكون قطعية وأما المؤلف عليه السلام فانه أغفل النظريات من اليقينية ثم قال ومادته أي البرهان اليقينية وفهم المادة بكونهن منتهاه ولا يخلو عن تأمل وان مادة الشيء ما يتألف منه الشيء لا ما ينتهي اليه ولو سلم صحة ذلك مجازا فكون اليقينية منتهى البرهان لا يخلو عن تسامح فان المنتهى انما هو البديهيات من اليقينية للبرهان الذي يقدمته قطعية نظرية لا مطلقا كما عرفت

( قوله ) فليس من غير ذلك ، هذا على جعله تفسيرا لغير ذلك واما اذا جعل بيانا لقوله أو علم كان المراد من غير ذلك كأهل

وسواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة كقولهم الحجر (١) ياقوتة سيالة والسبل مرة مهوعة اي مقيئة والغرض منه افعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من يستعمله الشعراء ولذلك قيل (٢) احسن الشعر أ كذبه (والاول) وهو مفيد التصديق ( اما ان يفيد ظناً او جزماً الاول ) قياس (الخطابة (٣)) ومادته المقبولات وهي قضائيا تؤخذ من يعتقد فيه الجمهور لزهده او علم او رياضة او غير ذلك من الصفات الحمودة كالأقوال المأخوذة من العلماء والمظنونات وهي قضائيا يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والعرض منه ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر الدين والتنفير عما يضره واكثر من يستعمله الخطباء والوعاظ ( والثاني ان افاد جزماً يقينياً فبرهان ) ومادته اليقينية

(١) في جعلهم انقضاي الشعرية تخيلية صرفة غير متعلقة بالتصديق بحث مشهور وهو ان الظاهر ان قولنا الحجر ياقوتة سيالة والعمل مرة مقيئة وامثالهما من قبيل انقضاي الصادقة المشتملة على الاستعارة والتشبيه كقولنا زيد أسد ويمكن دفعه بان كلامهم في الامثلة المذكورة اذا استعملت بمعنى التخييل الصرف اذ لا مانع من استعمالها بهذا المعنى قطعاً وان جاز استعمالها بمعنى التصديق ايضاً على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصنين اه مير ابو الفتح (٢) وفي شرح الجلال ولذلك قيل فيه قياس شمري اه (٣) خطب الخطيب على المنبر خطابة بالفتح وخطبة بالضم وذلك الكلام خطبة ايضاً وهي الكلام المنثور المسجع ونحوه ورجل خطيب حسن الخطبة بالضم اه قاموس

المقول الراجحة والآراء الصائبة وذوي التجارب والحكماء وغير ذلك والله اعلم اه حسن مغربي ح ( قوله ) من قبيل مقابلة العام بالخاص ، ويتمثل أن المراد بالمظنونات ما حصل الظن فيه بامر خارجي غير حال من يعتقد فيه كما في المثال المذكور وهو قوله فلان يطوف بالليل الخ والمقبولات ما كان من حال من يعتقد فيه اه حسن مغربي ح وفي حاشية العام المظنونات لان المقبولات مظنونات فهي داخلية في المظنونات اه ( قوله ) عن درك البرهان ، والدرك ويسكن التبعة وأقصى قمر الشيء ج أدراك اه قاموس ( قوله ) ولا يخلو عن تأمل ، الظاهر أنه يريد أنه لا بد من انتهاء مقدماته اليها وان كانت مكتسبة كما أفاده السعد وليس تفسيرا للمادة حتى يرد ما ذكر اه ح ( قوله ) لا مطلقاً ، يصح ان يكون المنتهى ما بعض أفرادها منتهى اذا سلم ان النظريات لا تنتهي الا الى البديهيات فقط كما نقله عن اليزدي اه حسن مغربي ح



أى هن منتهاه (١)، واليقينيات بالاستقرار آست (٢) بديهيات ومشاهدات وفطريات وحسنيات ومجربات ومتواترات اما البديهيات وتسمى ايضاً اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين (٣) كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالمقائد المضادة (٤) كما في بعض الجهال «واما المشاهدات» فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة والثانية تسمى وجدانيات (٥) كالحكم بان لنا خوفاً وغضباً (٦) واما الفطريات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لا تقسامها بمتساويين فان من تصور

(قوله) لعدم تصور الطرفين الخ، فاذا تصور معنى الممكن وهو أنه ما تساوي طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وتصور معنى احتياجه الى المؤثر وهو أنه لا يرجع أحد طرفيه على الآخر الا للمؤثر حكم بالنسبة بينهما حكماً ضرورياً يجزئ به الصبيان وقد أشار المؤلف عليه السلام بقوله الى المؤثر الى ما عليه كثير من المتكلمين من الفرق بين ترجيح أحد طرفي الممكن على الطرف الآخر بلا سبب مرجح أي مؤثر وبين ترجيحه بغير مرجح أي بغير داع الى الترجيح فان الاول مستحيل بخلاف الثاني (قوله) أو لتدنس الفطرة الخ، كاعتقاد الافعال من الله تعالى فان هذه العقيدة مانعة له من العلم البديهي بكون أفعال العباد منهم (قوله) الوجدانيات، الوجدان بالضم، معنى النيل وبالكسر ما حصل بسبب الحواس الباطنة (قوله) لا تعزب عنه، عبارة البيروني لا تغيب عن الذهن

(١) يعنى أنه ينتهي اليها وان كانت مقدماته غير يقينية اه (\*) وعبرة العضد ولا بد من انتهاء مقدماته القطعية الى الضروريات والا لزم التسلسل والدور اه قال الشريف ومقدمات الامارة لا بد ان تنتهي أيضاً الى ما ذكر والا لزم التسلسل والدور اه (٢) جعل في المواقف اليقينية سبباً قال فيه السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدق في احكامه على المحسوسات ولنطبقها كانت العلوم الجارية مجرى الحدسية شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجربات والعقول الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه كاذباً لحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة «واعلم» ان العمدة من هذه المبادئ السبعة الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا من كان ناقص الغريزة كالبله الى قوله فلذلك ادرجت فيما قبله فغده من شرح المواقف اه (٣) وهما الامكان واحتياجه الى المؤثر اه وقوله أو لتدنس عطف على لعدم تصور الخ اه (٤) يعنى للاوليات اه شرح سعد للرسالة وذلك كاعتقاد الافعال من الله تعالى فان هذه العقيدة مانعة له عن العلم البديهي في كون أفعال العباد منهم وكحدوث العالم في حق معتقد قدمه اه (٥) وقضايا اعتبارية ويعلم منها ما نجده بنفوسنا لا بالاعتنا كشعورنا بذواتنا وافعال ذواتنا «واعلم» ان الحس لا يفيد الاحكام جزئياً كما في قولنا هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد السكلي من المبدأ التفاضل ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى النفس اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ اه شرح مواقف (٦) فان ادراك الامور الجزئية والحكم عليها لا يقتصر الى عقل ولهذا تدركها وتحكم بها البهائم في القوة الوهمية الا انها تكون قضايا شخصية لا تعتبر في العلوم والبراهين المستعملة فيها بالذات واما الحكم على كلياتها فيفتقر الى العقل بناء على ان القوى الجماعية لا تدرك بها الكليات اه من حواشي الشريف على العضد (\*) ثم ان الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته وبهذا يظهر ان الحكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا الحس مجرداً اه من شرح السعد على الرسالة بحروفه

(قوله) فان الاول مستحيل، لتأديته الى الترجيح بلا سبب وهو محال احسن مغربي ح (قوله) بخلاف الثاني، لجواز ترجيح التفاعل المختار له بغير داع اه حسن مغربي ح (قوله) لا تغيب عن الذهن، ولعلها أولى لجواز ان تكون الوسطة التي لا تغيب عن الذهن ليست من مدركات العقل لكونها جزئية اه حسن مغربي ح

(قوله) من غير نظر الخ ، فان النظر حركة النفس في العقول من المطالب الى المبادي ثم من المبادي الى المطالب ففيه حركتان والحس كما يأتي ان شاء الله تعالى سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وليس تكرار المشاهدة شيئاً من ذلك (قوله) بحس قوي ، لعل هذا القيد اشارة الى ما في حواشي شرح المختصر من ان الحس منه ما يكون كاملاً فيفيد ﴿١٢٧﴾ القطع وناقصاً يفيد الظن فقط

(قوله) بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً ، الحس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب والحسيات والمجربات ليست حجة على الغير لجواز أن لا يحصل له الحس والتجربة المفيدان للعلم ثم قال بعضهم لا يقال قد زعمت ان الست ضروريات والحسيات لا تدركها الا أذهان الخذاق فضلاً عن أن تكون ضرورية فيجب ان تكون نظرية ثم أجاب بان النظر مفتقر الى حركتين كما عرفت والحس اندفاع الذهن اندفاعاً سريعاً من المبادي الى المطالب ولا حركة فيه للنفس أصلاً على ان مراتب الضرورة متفاوتة ولهذا لا يجب أن يكون العلم الحاصل عن الحسيات والتجربيات والمتواترات حجة على الغير توجب انقطاعه أو الحكم بعناده وإنما يجب تساوي الادراك في الاوليات والفطريات والملاحظات

(قوله) سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب ، لا يقال الانتقال في الحس حركة لانا نقول الانتقال فيه دفعي ولاشي من الحركة بدفعي لوجوب كون الحركة تدريجية اهـ (قوله) قرباً وبعداً ، ليست هذه العبارة في الكتاب المحشى

عليه ولكنها عبارة القطب فانه قال بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً اهـ ح عن خط شيخه (قوله) قال بعضهم ، هو الجلال اهـ ح (قوله) أو الحكم بعناده ، لجواز أن لا يحصل له ما حصل لخصمه من العلم وإنما يجب تساوي الادراك في الاوليات

الاربعة والزوج تصورا لا تقساماً بتساويين ويترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بتساويين وكل منقسم بتساويين زوج (١) ﴿واما المجربات﴾ فهي قضايا يحكم العقل بها (٢) بسبب تكرار المشاهدة مع قياس خفي (٣) وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب (٤) وان لم يعرف ماهيته وكل ما علم وجود السبب (٥) علم وجود السبب (٦) وذلك كالحكم بان السقمونيا (٧) مسهل ﴿فان قيل﴾ هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية او بالحس فحسبية او بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر فقضايا قياساتها معها «قلنا» بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو تكرار المشاهدة من غير نظر ولا حدس واداء الى اليقين ﴿واما الحسيات﴾ (٨) ﴿فهي قضايا يحكم العقل بها بحس قوي﴾ (٩) من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكيلات نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس وذلك انه يضي دائماً بجانبه الذي يلي

(١) ينتج الاربعة زوج اهـ (٢) بواسطة الحس مع التكرار اهـ مواقف (٣) هو ان وقوع شيء عقيب فعل وقوطاً دائماً واكثرها لا بد له من ان يكون هناك سبب وان لم يكن معلوم الماهية واذا علم حصول السبب حكم بوجود السبب قطعاً بل الحكم بان الضرب بالخشب مؤثماً وبان شرب السقمونيا مسهل اهـ قد تضمنه كلام المشرح اهـ (٤) وهو يختلف باختلاف الاشخاص فلم يكن دليلاً على النكر الذي لم يجرب اهـ شاه مير (٥) وهو الاثر الكامن في السقمونيا الذي يحصل به الاسهال علم وجود السبب وهو الاسهال اهـ (٦) قطعاً ويتميز عن الاستقراء بان الاستقراء لا يقارن هذا القياس الخفي اهـ من شرح السعد على الرسالة (٧) بفتح السين والقاف والمد معروفة قيل يونانية وقيل سريانية اهـ مصباح (٨) الحس سرعة الانتقال من المبادي ﴿الى المطالب ويقال له الفكر فانه حركة الذهن نحو المبادي ورجوعها عنه الى المطالب فلا بد فيه من حركتين بخلاف الحس اذ لا حركة فيه أصلاً والانتقال فيه ليس بحركة فان الحركة تدريجية الوجود والانتقال فيه الى الوجود وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب اهـ قطب ﴿قال الشريف عليه فيه سهلة في العبارة فان السرعة من الاوصاف العارضة للحركة ولا يوصف بها غيرها وقد صرح بان لا حركة في الحس أصلاً فلا يكون هناك سرعة حقيقية لكنه تسامح فجعل كون الانتقال دفعي سرعة والامر بين اهـ الشريف (\*) عبارة شرح المواقف ولا بد في الحسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات ثم قال والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً هو انه لو لم يكن اهـ لم يكن دائماً ولا أكثرها وان السبب في الحسيات معلوم السببية والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها اهـ (٩) لان الحس اذا كان ضعيفاً لم يفد الظن اهـ

(قوله) والاحساس ، عطف على الامكان وسيأتي في باب الاخبار ان شاء الله تعالى بيان وجه هذا الاشتراط وبيان افادة الخبر المحفوف بالقرائن والمصدق بالمعجز العلم ان شاء الله تعالى (قوله) ومقارنة القياس الخ ، أي مع مقارنة القياس الخفي الذي عرفته في التجربات و (قوله) قد يحصل ، يفهم من هذا ان مقارنة القياس لا تلزم وما سيأتي من قوله ولاشتمال كل من التجربات الخ مشعرا بالازوم (قوله) وقد ذكروا أوجها للفرق ، « بياض في الامهات » (قوله) على ملاحظة قياس خفي ، اما التجربات والحدسيات فقد عرفت ذلك واما المتواترات فلعل

كما يأتي في الاخبار لتوقفه عنده على حصول شروط التواتر المعروفة وفي شرح المختصر والمتواترات وهي ما تحصل بنفس الاخبار قال الشريف انما قال بنفس الاخبار تنبيهاً على عدم الاحتياج الى قياس خفي على ما ظن (قوله) فضلا عن كونها ضرورية ، اذ قد تكون اليقينيات نظرية كما عرفت وتحقيق القطريات والملاحظات اه شرح طبري على ايساغوجي ح (قوله) يفهم من هذا ، الظاهر ان المؤلف عليه السلام أراد أنه كما يحصل الحكم في الحدسيات بحسب قوي من النفس قد يحصل بتكرار المشاهدة وأما لزوم القياس فلا بد منه فلا يتدافع وقد يفهم من عبارة المؤلف هذا المعنى أعنى التعليل بحصول الحدس بتكرار المشاهدة اه ح (قوله) وقد ذكروا وجها للفرق ، هنا بياض في الام وقد ذكر السعد في شرح الرسالة بعض الالوجه اهل وجه الفرق ما ذكره السعد في شرح الشمسية في أن السبب في التجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات

الشمس فيحدس العقل (١) بأنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك (٢) واما المتواترات (٣) فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب واعتبر الامكان لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرة نقل وقوعه والاحساس لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه واما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجز فالاقرب ان العلم الحاصل منهما استدلالاً فلا يدخل فيما نحن فيه « واعلم » ان الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في التجربات (٤) والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا أوجها للفرق غير ذلك ولاشتمال كل من التجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس خفي (٥) نازع في ضرورياتها من نازع ونازع بعضهم في كون التجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات (٦) فضلا عن كونها ضرورية

(١) الحدس ذكره صاحب شمس العلوم وغيره في باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وكسرهما في المضارع وقيدته صاحب الصحاح بالكسر اه (٢) أي لما اختلف نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس اه (٣) قال في شرح المواقف ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً فقد أحال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستنداً الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه ان يحصل الاحساس فذلك لا يقع المعلوم بالذات كالحسوسات اه (٤) والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يجعل المشاهدات الجزئية مبدءاً للحكم الكلي والتجربة تظم الى المشاهدات قياساً خفياً يحكم العقل بسببه وأما الفرق بين التجربة والحدس فهو ان القرائن المفيدة للجزم في الحدسيات مغايرة للآثر بخلاف التجربة وقيل الفرق ان التجربة موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس وفيه نظر لان العلم بخواص الكواكب وتأثيرها من التجريبات وليس انفع الانسان مدخل فيه اه من شرح الطوالع (٥) وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقاً اه (٦) فجعلها من الظنيات اه

معلوم بالوجهين اه عبد الله بن علي الوزير ح (قوله) فاعلم المؤلف عليه السلام بنى ذلك الخ ، لا يتم هذا التوجيه اذ المؤلف قد جعل المتواترات من الغير الاستدلالي كما هو صريح كلامه في هذا الموضع في الشرح وقد أخرج المحفوف بالقرائن عنها فليتأمل اه سيدي محمد الامير التوجيه تام اذ قد صرح هنا بأنه لعله بناه على قول من جعلها من الاستدلالي لا على قوله نفسه تأمل اه عن خط سيدي الحسن بن اسحق عن خط سيدي احمد ح



انتصاب فضلا وبيان معناه مبسوط في حواشي الكشف بما لا يحتمله المقام (قوله) بل جعل كثير من العلماء، منهم شارح المختصر وينظر في وجه الاضراب ببل ولعل وجهه ان المناوغة في كونها يقينية لا يقتضي ادخالها في الظنيات لاحتمال التوقف بخلاف من ادخلها فيها (قوله) عموم الاعتراف والتسليم، لو قال أو التسليم لكان أظهر اذ عموم الاعتراف من العامة والتسليم من الخصم وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله فيها يأتي بتسليم من الخصم (قوله) اما المصلحة عامة، نحو كشف العورة مذموم ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو رقه، نحو مواساة الفقراء محمودة «أو حمية» كاستحسان نصره الولي وخذلان العدو ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو غير ذلك، كمادات وشرايع (قوله) ولكل قوم مشهورات، كقبج ذبح الحيوان عند أهل الهند وعدم قبجه عند غيرهم قال في شرح الشمسية وربما تبلغ الشهرة بحيث يلتبس بالاوليات ويفرق بينهما بان الانسان اذ خلى عن جميع الامور المغايرة لعقله حكم بالاوليات دون المشهورات

﴿١٢٩﴾

(قوله) مبسوط في حواشي الكشف، في حاشية السعد على الكشف فضلا مصدر لفعل محذوف يقع متوسطا بين قتي واثبات لفظاً نحو فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه أو معني نحو تقاصرت الهمم عن أدنى العدد فضلا عن أن تترقى والتقصير فيه استبعاد الأدنى أعني مادخله النفي بمعنى عده بعيدا عن الوقوع كالنظر الى الفقير وبلوغ الهم واستحالة ما فوقه أعني مادخله النفي بمعنى عده بمنزلة الحال الذي لا يمكن وقوعه كالاغطاء والترقي وهو من قولك أنفقت الدرهم

بل جعل كثير من العلماء (١) المدسيات من قبيل الظنيات وفائدة البرهان تحقيق الحق على وجه لا يجوز حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير (والا) يفيد اليقين (فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجعل (٢)) أي فالقياس يسمى جدلاً ومادته المشهورات (٣) وهي قضايا يحكم بها العقل لاعتراف جميع الناس أو أكثرهم أو طائفة مخصوصة بها اما المصلحة (٤) عامة ورقة أو حمية أو غير ذلك (٥) ولكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم (٦) ولاهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم ﴿فان قيل﴾ المشهورات قد تكون يقينية بل اولية فكيف تجعل من غير اليقينية ﴿قلنا﴾ المراد ان المشهورات لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة الواقع بل المعتبر فيها الشهرة وتطابق الاراء (١) منها ما ذكره في شرح التجريد في الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان مالم يجرب الدواء يتناوله واعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال ودمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك اه (٢) لانه يدفع المجادلة اه (٣) كاستحسان نصره الولي وخذلان العدو وكحكم الجبري بحسن نسبة أفعال العباد كإياها الى الله والمعتزلي باثبات الواجبات على الله ونحو ذلك اه (٤) في حاشية نحو العدل حسن والظلم قبيح اه قطب (٥) كمادات وشرايع نحو شكر النعم واجب اه (٦) في نسخة ودأبهم اه

وما فضل منه كذا أي بقي وفاعل الفضل ضمير النفي اه ح أي انتفى العطاء بالكلية والذي بقي عنه عدم النظر وهكذا انتفى الترتي وبقي التقاصر (قوله) مبسوط في حواشي الكشف، في شرح قوله في الخطبة فضلا عن أن الخ اه ح (قوله) والتسليم من الخصم، لا مانع أن يكون التسليم من العامة فيكون عطفاً تفسيرياً ويدل عليه اقتصار الشارح في التفسير على عموم الاعتراف وكذا السعد في شرح الشمسية اه سيدي عبد الله الوزير والعامة خصم كالخصم فيما يأتي اه من خطه ح (قوله) والتسليم من الخصم، بل عموم الاعتراف من العامة هو تسليمهم فهو عطف تفسيرية ولذا اقتصر المصنف في الشرح على عموم الاعتراف كما اقتصر عليه السعد في شرح الشمسية والعامة خصم كالخصم الذي سيأتي لکن هنا عموم اعتراف وتسليم وفيما سيأتي مطلق التسليم اه افادة السيد عبد الله بن علي، هذا وهم فان المشهورات غير المسلمات ومع جعل التسليم تفسيراً لعموم الاعتراف يلزم أن يكون إياها وليس كذلك فعموم الاعتراف راجع الى المشهورات والتسليم الى المسلمات ويرشدك الى ذلك قوله ان الغرض من القياس الجدلي اما اقناع القاصر عن صنعة البرهان واما الزام الخصم فان الاول في المشهورات والثاني في المسلمات والمصنف لم يقتصر كما زعمه وانا اقتصر في سياق تفسير المشهورات فذلك حجة عليه لاله والله أعلم اه عن خط سيدنا ابراهيم بن خالد رحمه الله ح (قوله) نحو كشف العورة مذموم، الاولى مأمثل به صاحب القطب فابحث وتأمل اه ح عن خط شيخه والذي مثل به العدل حسن والظلم قبيح اه ح (قوله) بحيث يلتبس بالاوليات، فاذا خلى العقل وحكمه فرق بينهما بادراك ما هو سبب الاذعان للمشهورات فعلم

(قوله) بالاعتبارين ، اليقين وعدمه (قوله) والمسلمات ، عطف على المشهورات (قوله) كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه ، بناء على أنه قد برهن عليها في علم الاصول كأن يقول الخصم خبر الواحد حجة لأنه قد ثبت ذلك في اصول الفقه فلا بد أن يأخذ المناظر له مسلماً (قوله) والغرض منه ، أي ﴿ ١٣٠ ﴾ من الجدل (قوله) كما يقال ، فلو قال الباري موجود مشار اليه لا تتج

الباطل (قوله) مساعدته ، أي الوهم (قوله) امتنع عن المساعدة ، مثاله الميت جناد والجناد لا يخاف منه فإذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة وهي الميت لا يخاف منه فكس الوهم على عقبيه وأنكرها (قوله) لاشتباها بشيء منها ، أي من هذه الثلاث وهي الاولية والمشهورة والمسلمة (قوله) كما في المشترك ، كذه عين وتريد الذهب أو كل عين جارية

أنها مما لا تفيد اليقين اه من الطبري على ايساغوجي ح (قوله) اليقين وعدمه ، الظاهر ان الاعتبارين ما صارت به الاولية اولية وما صارت به المشهورة مشهورة اه املاح عن خط شيخه اذ لم يوجد في المشهورات عدم اليقين اه من خطه أيضاً ولفظ حاشية الظاهر ان المراد بالاعتبارين اعتبار حصول الحكم من تصور الطرفين كما في الاوليات واعتبار تطابق الآراء كما في المشهورات لا اليقين وعدمه كما قال المحشي اذ لم يعتبر في المشهورات عدم اليقين والله أعلم اه سيدنا احمد بن صالح أبي الرجال ح (قوله) فلا بد أن يأخذ المناظر له مسلماً ، نحو ان يقول المستدل الزكاة واجبة في القليل والكثير لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يفصل فيقول المعترض مخصوص

سواء كانت يقينية او لا فبعض (١) القضايا يكون اولياً (٢) ومشهوراً بالاعتبارين والمسلمات وهي قضايا تسلّم من الخصم فيبني عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم (٣) الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقتناع القاصر عن درك البرهان واما الزام الخصم (والا) يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم (فغالطة (٤)) اي فالقياس يسمى مغالطة ومادته الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة (٥) على نحو المحسوس كما يقال كل موجود مشار اليه (٦) ولولا دفعها للعقل والشرع لعدت من الاوليات ويعرف كذبها بمساعدته لا تل في المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة والشبهات وهي قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد أنها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباها بشيء منها ما من جهة اللفظ كما في المشترك (٧)

(١) وسواء تطابق الكل عليها كحسن الاحسان الى الالباء أو آراء طائفة مخصوصة اه (٢) هذا باعتبارها في نفسها وتسميتها مشهورات وأما باعتبار ما وقع من التقسيم هنا فلا بد من ارادة عدم شمولها اليقينية لجعلها في مقابل البرهان المشتمل على اليقين اه (\*) قوله بالاعتبارين الاول اليقين ومطابقة الواقع والثاني الشهرة ومطابقة الآراء اه (٣) قوله كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله عليه السلام في الحلي زكاة فلو قال الخصم هذا خبر واحد ولا يسلم أنه حجة فيقول له قد ثبت هذا في علم اصول الفقه ولا بد ان يأخذها هاهنا مسلمة اه قطب (٤) وصاحب المغالطة ان قابل الجدلي فهو المشاغي وان قابل الحكم فسوفسطائي فالتشبيب والسفسطة داخلان تحت قسم المغالطة فالقياس المشاغي ما مقدماته مشبهة بالمشهورات والسفسطة ما مقدماته مشبهة بالاوليات فإدانة المغالطة أعم اه مرآة (٥) قال صاحب القطب على الشمسية حيث قال وانما قيد بالامور الغير المحسوسة لان حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذب كما اذا حكم بحسن الحساء وقبح الشهواء وذلك لان الوهم قوة جماعية في الانسان بها يدرك الجزئيات المنترعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكم على المحسوسات بالحكم كان حكماً صحيحاً وان حكم على غير المحسوس بالحكم المحسوس كان كاذباً كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم قضاء لا يتناهى ولان الوهم والحس سيقا الى النفس فهي منجذبة اليهما مسخرة لهما حتى ان الاحكام الوهميات ربما ظلم يتبين عندها من الاوليات ولولا دفع العقل والشرع وتكذيبهما احكام الوهم نفي التباسها بالاوليات ولم يكدرتقع أصلاً ومما يعرف به كذب الوهم أنه يساعد العقل في المقدمات المنتجة استقوط حكم فيها كما يحكم الوهم بالخوف من الميت مع أنه يوافق العقل في ان الميت جناد والجناد لا يخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة فكس الوهم على عقبيه وأنكرها اه (٦) فلو قال الباري موجود وكل موجود مشار اليه اتج الباري مشار اليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً اه (٧) كما لو قيل في عين الذهب هذه عين وكل عين جارية فهذه جارية او نحو ذلك اه من حاشية شرح الشمسية

بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة فيقول له هذا آحادي فيجيب بانك قد سلمت في الاصول جواز التخصيص بالآحادي اه جلال وهذا ما برهن قبل المناظرة في علم آخر وسلمه الخصمان اه منه (قوله) وكل عين جارية ، فهذه جارية اه من شرح الشمسية

(قوله) فانه يصدق مع الاجتماع لا الافتراق ، اذ يصدق ان الخمسة مجموع مركب من الزوج والفرد لتركيبها من اثنين وثلاثة فيفهم منه أنها زوج وانها فرد وهذا المعنى كاذب واللفظ يحتملها فانه ان لوحظ انضمام الفرد الى الزوج أولاً ثم حمل المجموع على الخمسة كان المفهوم صادقاً وان لوحظ حمل الزوج على الخمسة ثم حمل الفرد ﴿١٣١﴾ عليها كان المفهوم كاذباً (قوله) مكان

ما بالعرض ، فجالس السفينة متحرك بالعرض فلا يكون منتقلاً (قوله) مكان ما بالفعل الخ ، وذلك ان أجزاء الجسم في مقدم الشرطية قد فرض قبولها للقسمه الى غير النهاية فكانت أجزاء بالقوة اذ لو كانت بالفعل لكانت موجودة ويستحيل وجود مالا يتسامى واهـ أجزاء الجسم في تالي الشرطية أجزاءه بالفعل لانها بين حاضرين وهما السطحان ووجود مالا يتناهى باطل فقد اخذ في المقدم ما بالقوة مكان ما بالفعل فجعل ما في التالي ما بالفعل فحصلت المغالطة وفي كلام المؤلف عليه السلام اشارة الى ما ذكره في علم اللطيف من أن الجسم هل ينتهي الى حد لا يصح فيه القسمة والتجزئ كما هو المختار أولاً وتحقيقه في موضعه (قوله) المعدولة ، كقولك الانسان لاجاد ولاشيء من الجاد بحيان ينتج لاشيء من الانسان بحيان وهو باطل فحصل الغلط من الاتيان بالسالبة موضع المعدولة في الكبرى فلو قلت وكل لاجاد حيوان لاينتج الانسان حيوان وهو صحيح (قوله) وأخذ السور بحسب الاجزاء الخ ، يبحث عن مثاله في الحواشي ان شاء الله تعالى

وضرب زيد لا احتمال فاعلية زيد ومفعوليته (١) وكتولنا الخمسة زوج (٢) وفرد فانه يصدق مع الاجتماع لا الافتراق واما من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما يقال جالس (٣) السفينة متحرك وكل متحرك منتقل من مكان الى مكان آخر واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كما يقال لو قبل الجسم القسمة الى غير (٤) النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية (٥) فالأيتناهي يكون محصوراً بين حاضرين واخذ السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة (٦) واخذ السور بحسب الاجزاء (٧) مكان

(١) كما اذا قلت هذا ضرب زيد الخارج ويريد به الضارب وكل ضرب لزيد خارج يوجب له الارض ويريد به من وقع عليه الضرب وفي الفعل صدر عنه ينتج هذا يوجب له الارض اهـ (٢) يحتمل ثلاثة معان احدها ان يكون كل واحد من الزوج والفرد محمولاً على الخمسة بالاستقلال وانه لم يعتبر اجتماعهما كما في زيد عالم وعامل ، وثانيها ان يكون كذلك مع اعتبار المعية والاجتماع وثالثها ان المركب منها محمولاً والصادق حمله هو الاخير فقط اهـ عضد (٣) قوله جالس السفينة متحرك يعني بالعرض وقوله وكل متحرك يعني بالذات فالنتيجة فجالس السفينة منتقل من مكان الى اخر وهو غير مستقيم اهـ (٤) وجه الغلط لو كان قابلاً للقسمة لكان أجزاءه بالقوة لا بالفعل اهـ شرح مطالع (\*) قوله لو قبل الجسم القسمة الى غير النهاية يعني بالقوة وقوله لكان بين سطحي الجسم أي جانبيه وقوله أجزاء غير متناهية يعني بالفعل وقوله بين حاضرين هما الجانبان اهـ (٥) ينبغي أن يعلم أن مدعي الخضم ان الجسم الطبيعي ينقسم الى غير النهاية فيعترض بان الجسم مركب من ثمانى نقطات ولاشك في التناهي وبذلك يتجه بطلان التالي فيجواب بان الثمانى النقاط انما هي جزء الجسم التعليمي والزراع انما هو في الجسم الطبيعي والتعليمي جسم بالقوة والطبيعي جسم بالفعل وبطلان التالي انما يتجه في التعليمي اما الطبيعي فيبطلان اللازم ممنوع بل هو مصادرة مبدأ ذلك المنع بان الطبيعي مركب من أعراض والعرض من الكيف والقسمة انما يكون للكم وهذا الدليل قياس شرطي والكبرى محذوفة تقديرها لكن لا يكون بين سطحي الجسم أجزاء غير متناهية ينتج أنه لا يقبل القسمة الى غير النهاية اهـ جلال (٦) والفرق بينهما ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة لانها متى صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة ولا يعكس كما انه يصدق قولنا شريك الباري ليس بصيراً ولا يصدق شريك الباري غير بصير لان معنى الاول سلب البصر عن شريك الباري ولما كان معدوماً يصدق سلب كل مفهوم عنه ومعنى الثاني سلب البصر ثابت لشريك الباري والاو لا يكون موجوداً في نفسه حتى يمكن ثبوت شيء له وهو ممتنع اهـ من القطب باختصار (٧) كقولك بعض الزنجي أبيض وكل أبيض ليس بزنجي ينتج بعض الزنجي ليس بزنجي فحصل الغلط من اختلاف أحد السورين لان قولك بعض الزنجي أبيض أي سته وعينه وهذا بحسب الاجزاء وقولك وكل أبيض ليس الخ بحسب الجزئيات اهـ من نظر المولى عبد القادر رحمه الله تعالى

(قوله) يبحث عن مثاله ، مثاله كل

انسان حيوان وكل الحيوان جسم نامي حساس متحرك بالارادة اهـ املاح عن خط شيخه ، ومثال آخر زيد انسان وكل انسان نوع فزيد نوع وهو باطل اهـ ح



(قوله) مكان الكل الافرادي ، كما يقال زيد رجل وكل رجل لاتسعه الدار بارادة الكل المجموعي ينتج زيد لاتسعه الدار وهو باطل (قوله) وغير ذلك « بياض في الام » (قوله) الانسان له شعر الخ ، فالوسط هنا قولنا له شعر ولم يتكرر لان المذكور في الصغرى له شعر وفي الكبرى وكل شعر من غير لفظ له فلو قال وكل من له شعر الخ لانتج ولو كاذباً (قوله) لعدم كلية الكبرى ، اذ المراد من قولنا الحيوان جنس هو الماهية (قوله) وضع ما ليس بعلة علة ، كقولنا الحيوان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالضحك ليس علة الحيوانية وقد جعل علة في الكبرى لانه الاوسط فهو المستلزم للمطلوب (قوله) الانسان بشر ، فبشر مرادف الانسان فكانه قال في الكبرى وكل انسان ناطق وهو عين النتيجة (قوله) والغرض منه ، أي من قياس المغالطة (قوله) فاستثنائي ، قدم الاستثنائي لان حده وجودي والاقراني عديم وأما في التقسيم فقدم الاقراني كما هو القياس لما ذكره المؤلف عليه السلام ﴿١٣٢﴾

السور بحسب الجزئيات واخذ الكل المجموعي مكان الكل الافرادي وغير ذلك مما يقع النقلة عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط (١) من جهة الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجاً للمطلوب ويظن كونه منتجاً اما بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل اولاً لا يكون على ضرب منتج كما يقال الانسان حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى (٢) ومنه وضع ما ليس بعلة علة (٣) كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالانسان وحده حيوان ومنه المصادرة على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض منه تغليب الخصم ودفعه واعظم فائدته معرفته لاجتنابه (و) لما فرغ من التقسيم الاول وهو الحاصل باعتبار المادة اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل (باعتبار الصورة) اعني الهيئة الحاصلة للقياس وهو (قسمان لانه ان كان المطلوب او تقيضه مذكوراً فيه بالفعل فاستثنائي) اي يسمى القياس حينئذ قياساً استثنائياً لاشتماله على اداة الاستثنا وهي لكن كقولنا ان كان هذا جسماً فهو متحيز وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بجسم وتقيضه مذكور فيه

(١) وفي نسخة وقد يكون اهـ (٢) لانها طبيعية اهـ (٣) فان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة اهـ من شرح المطالع

(قوله) وغير ذلك ، هنا بياض في النسخ وفي حاشية ما لفظه كعدم مراعاة وجود الموضوع في الموجبة كقولنا كل انسان وقرس فهو انسان وكل انسان وقرس فهو قرس ينتج أن بعض الانسان قرس والغلط فيه ان موضوع المقدمتين ليس موجوداً اذ ليس شيء موجود يصدق عليه انه انسان وقرس وكوضع القضية الطبيعية مكان السكينة كقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس ينتج الانسان جنس وربما تغير العبارة ويقال الجنس ثابت للحيوان والحيوان ثابت للانسان والثابت للثابت لشيء ثابت لذلك الشيء فيكون الجنس ثابتاً للانسان ووجه الغلط ان الكبرى ليست كلية وكأخذ

الذهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث فالحدوث له حدوث وكأخذ الخارجيات مكان الذهنيات كقولنا الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض لينتج ان الجوهر عرض فلا بد من مراعاة جميع ذلك لتسلايق الغلط الخ كلام القطب في شرحه للرسالة الشمسية نخذه اهـ ح (قوله) فالضحك ليس علة الحيوانية ، ذكر شارح المطالع ما لفظه ان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة كقولنا الانسان الخ وهو أظهر من كلام القاضي فتأمل اهـ ح عن خط شيخه اذ النتيجة الانسان وحده حيوان اهـ ح (قوله) أي من قياس المغالطة ، المغالطة قياس فاسد المعنى اما من جهة اللفظ أو المادة اهـ ح (قوله) لما ذكره المؤلف ، في قوله فيما يأتي لان العمدة فيه يتركب من الحملات الصرفة اهـ ح بزيادة

(قوله) أي الأصغر والأكبر والأوسط، وفي شرح التهذيب للعلامة الجلال (١٣٣) لاقتزان الحد الأصغر بالأوسط

والأوسط بالأكبر قال فيه وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتزان وهذا أظهر لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتمال كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها (قوله) الأول في القياس الاقتراني، قد عرفت توجيها الظرفية في أمثال هذه العبارة في شرح هذا غاية السؤل في علم الأصول (قوله) لأن العمدة فيه تركب من الحليات الصرفة، وذلك لأن الاقتراني ينقسم إلى قسمين حلي وشرطي والعمدة في الاقتراني هو الحلي ولهذا لم يتعرض المؤلف عليه السلام ولا إمامنا الحاجب للاقتزاني الشرطي قال في شرح المختصر لم يتعرض للاقتزانيات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد أكثرها عن الطبع (قوله) لانحلال الشرطيات إليها، أي إلى الحليات (قوله) وذلك، أي ولأن الحليات من الشرطيات بمنزلة المفرد سميت أي الحليات بسيطة (قوله) صورته البعيدة، إنما كانت بعيدة لأن النظر فيها إلى كل من المقدمتين قبل التركيب (قوله) وأقسامه خمسة إلى قوله مامن متصلتين، ومثال المتركب من متصلتين قولنا إن كانت

(قوله) وقيل وجه التسمية، نسبة في حواشي شرح الشمسية لعصام الدين أ. ح بتصرف كان

﴿فإن قيل﴾ المطلوب وتقيضه ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لأن كلا منهما قضية (١) والمذكور بالفعل فيه ليس بقضية (٢) ﴿قلنا﴾ المراد بكون المطلوب أو تقيضه مذكوراً في القياس بالفعل أن يكون الطرفان (٣) مذكورين فيه بالترتيب الذي في المطلوب أو في تقيضه (والا) يكن كذلك (فاقتراني) أي يسمى القياس حينئذ قياساً اقترانياً لما فيه من اقتران (٤) الحدود أي الأصغر والأكبر والأوسط كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث وليس (٥) هو ولا تقيضه مذكوراً فيه بالفعل (٦) وأما بالقوة فهو مذكور فيه لاشتماله على مادة النتيجة أعني الموضوع والمحمول ومادة الشيء ما يكون الشيء مذكوراً معها بالقوة (٧) «القسم الأول» من القسمين الحاصلين باعتبار الصورة (في) القياس (الاقتراني) وقدم على الاستثنائي لأن العمدة فيه تركب من الحليات الصرفة وهي (٨) من الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لانحلال الشرطيات (٩) إليها ولذلك سميت بسيطة بخلاف الاستثنائي فإنه لا يخلو عن الشرطيات وهو (باعتبار صورته البعيدة) أعني الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحيل والاتصال والافتصال (قسمان لأنه إن تركب من الحليات الصرفة) كما عرفت (فحلي) أي يسمى القياس حينئذ قياساً حلياً (والا فشرطي) أي يسمى القياس حينئذ قياساً شرطياً سواء تركب من الشرطيات الصرفة أو منها ومن الحليات (وأقسامه خمسة (١٠) لأنه إن تركب من شرطين فهو مامن متصلتين أو منفصلتين

(١) محتملة للصدق والكذب أو شريفة (٢) أي بل هو جزء قضية أ. هـ (٣) هما الموضوع والمحمول أ. هـ (٤) وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتزان وهذا أظهر لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتمال كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها أ. هـ شرح تهذيب الجلال (٥) قوله وليس هو أي المطلوب وهو النتيجة التي هي جسم حادث أ. هـ (٦) بالترتيب المذكور سابقاً وهو أن يكون المطلوب مجتمعاً في القياس بأن يكون الأول موضوعاً والثاني محمولاً وكما يكونان إذا استقلا وذلك حيث يكونان نتيجة أ. هـ (٧) المطلوب وهو كل جسم حادث غير مذكور بالفعل ولكنه مذكور بالقوة فن قوله كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث يدل على المطلوب بالقوة أ. هـ (٨) قوله من الحليات الصرفة أي التي لم يسبق لها شرطية أ. هـ (٩) قوله لانحلال الشرطيات إليها يعني بحذف الأداة أ. هـ (١٠) قوله وأقسامه خمسة الخ لفظان جفاف والافشرطي أن تركب من متصلتين أو منفصلتين أو حلية ومتصلة أو حلية ومنفصلة الأول ما يتركب من متصلتين وهو لا يخلو أما أن تكون الشركة بينهما في جزء تام منهما معاً أو تام من أحدهما غير تام من الأخرى أو غير تام منهما مع أي جزء سواء كان المقدم أو التالي فهذه ثلاثة أقسام للمتصلتين لكن القريب للطبع ما كانت الشركة فيه في جزء تام منهما معاً وهو الذي تعتقد فيه الأشكال الأربعة لأن الوسط وهو المشترك بينهما أن كان تالياً في الصغرى مقدماً في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا

الاقتصار على نقل هذا الأخير من كلام الجلال هو الصواب وأما الأول فهو كلام الشارح والله أعلم أ. هـ سيدي محمد بن زيد ح

الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالارض مضيئة ينتج ان كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة ومثال المنفصلين قولنا كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج الزوج اما زوج الزوج اما زوج الفرد ومثال الحلية والمتصلة قولنا كلما كان هذا الشيء انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء انسانا فهو جسم ومثال الحلية والمنفصلة كقولنا ﴿١٣٤﴾ كل عددا فردا او منقسم بتساويين وكل منقسم بتساويين زوج ينتج كل

او متصلة ومنفصلة وان تركب من حلية وشرطية فهو اما من حلية ومتصلة او من حلية ومنفصلة وينتج فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول (و) «ينتسم القياس الاقتراني ايضا» (باعتبار) صورته (القريبة) اعني الهيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين (١) الى (اربعة) اقسام (لان الوسط ان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الاول او) كان الوسط (محمولها فالثاني او) كان (موضوعها فالثالث او عكس الاول فالرابع (٢) «اعلم» انه قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لا بد من بيانها فنقول موضوع المطلوب يسمى حدا اصغر لان الموضوع في اشرف (٣) الطالب وهو الموجبة الكلية يكون اخص من المحمول غالبا (٤) فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا اكبر لانه في اشرف الطالب اعم من الموضوع غالبا فيكون

عددا فردا أو زوج ومثال المتصلة والمنفصلة كقولنا كلما كان هذا الشيء انسانا فهو حيوان وكل حيوان اما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا الشيء انسانا فهو اما أبيض أو أسود (قوله) باعتبار صورته القريبة ، اما كانت قريبة لانها بعد التركيب (قوله) محمول الصغرى موضوع الكبرى ، أي يكون كذلك بالفعل واما بالقوة فهو محمول وموضوع في باقي الاشكال أيضا لانها ترد الى الشكل الاول (قوله) في اشرف الطالب ، أراد المؤلف عليه السلام أنه يعتبر في التسمية بما يكون من موضوع النتيجة ومحمولها في الاشرف وبيانه أن الصغرى قد تكون كلية موجبة كما في بعض ضروب الشكل الاول والموضوع فيها يكون اخص غالبا فاعتبر في التسمية اخصية الموضوع في هذا الاشرف لاقبها عداه وان الكبرى أيضا قد تكون موجبة كلية في بعض ضروب هذا الشكل والمحمول فيها يكون اعم غالبا فاعتبر في التسمية اعمية المحمول

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجود فالعالم مضيئ ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيئ وان كان تاليا فيها فهو الشكل الثاني كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وان كان مقدما فيها فهو الشكل الثالث كقولنا كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيئ ينتج قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيئ وان كان مقدما في الصغرى تاليا في الكبرى فهو الشكل الرابع كقولنا كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وباقي أمثلة التركيب من الشرطيات وشروطه في البسائط اه (١) أي في كل واحد من الخمسة تحصل الاشكال الاربعة اه (٢) وقد مثل الشيرازي الاشكال الاربعة فقال الشكل الاول كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث ومثال الشكل الثاني كل انسان حيوان ولا شيء من الجماد بحيوان فلا شيء من الانسان بجماد ومثال الثالث كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق ومثال الرابع كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ناطق اه (٣) انما كان صغراه اشرف المقدمتين لاشتغالها على ذات موضوع المطلوب التي هي اشرف من المحمول والمحمول انما يطلب لاجلها ايجابا أو سلبا اه قطب (٤) احتراز مما تقدم وهو استواءها نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالارادة فالحساس مساو الحيوان اه

في هذا الاشرف لاقبها عداه اعني السالبة فتأمل فالتام محل اشتباه (قوله) غالبا ، وقد يستويان نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالارادة

(قوله) اخصية الموضوع ، الظاهر من كلام المؤلف رحمه الله ان الاشرفية للمطالب لا للقياس وكلام المحشي يوهم العكس فتأمل والله أعلم اه ح قال من املا شيخه وخطه (قوله) وان الكبرى أيضا ، عطف على ان الصغرى اه منه ح



(قوله) (حداً أوسطاً لتوسطه)  
بالفعل في الشكل الاول والقوة  
فيها عدها بين موضوع المطلوب  
ومحموله (قوله) وما تنحل اليه  
المقدمة، الانحلال والتحليل تفصيل  
الكل الى الاجزاء (قوله) ولدخولها  
تحت الضبط، في شرح الشمسية  
ولانها أضبط وعبارة المؤلف عليه  
السلام أجود (قوله) ولانها أي  
الكلية أخص من الجزئية هكذا  
في شرح الشمسية اذ بثبت  
الكلية تثبت الجزئية ولا عكس  
وبافتناء الجزئية تنتهي الكلية  
ولا عكس (قوله) من جهة أي  
من جهة كونه ايجاباً فقط

(قوله) لتوسطه بالفعل، المراد  
كونه رابطاً بينهما لان المراد وقوعه  
في الوسط ا هـ ح من املا شيخه  
وخطه (قوله) الانحلال والتحليل  
الخ، هذا يوهم التساوي بين  
الانحلال والتحليل وليس كذلك  
لان الانحلال مطاوع فيلائمه  
الانقصال والتحليل فصل المحلل  
ويلائمه التفصيل فتأمل والله اعلم  
اهـ ح من املا شيخه وخطه (قوله)  
وعبارة المؤلف عليه السلام أجود،  
ووجهه ان اسم التفصيل يدل على  
كونها أضبط من الجزئية وان  
شاركها بخلاف عبارة المؤلف  
فتأمل والله اعلم اهـ ح من املا  
شيخه وخطه أيضاً

اكثر افراداً فيكون اكبر والمكرر (١) بين الاصغر والا كبر يسمى حداً اوسطاً  
لتوسطه (٢) بين طرفي المطلوب حتى يتلاقيا والمقدمة التي تشتمل على الاصغر تسمى  
بالصغرى لانها ذات الاصغر (٣) والتي تشتمل على الا كبر تسمى بالكبرى لانها ذات  
الا كبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة لتقدمها على المطلوب  
وما تنحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول يسمى حداً لانه طرف للنسبة وهيئة  
نسبة الاوسط (٤) الى طرفي المطلوب بالوضع والحمل يسمى شكلاً (٥) واقران الصغرى  
والكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية تسمى قرينة (٦) وضرباً (٧) وانما  
وضعت هذه الاشكال في هذه المراتب لان الشكل (٨) الاول هو النظم الطبيعي لا انتقال  
الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الا كبر حتى يلزم انتقاله من  
الاصغر الى الا كبر وهو انتقال طبيعي يتأقاه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو بين  
الاتحاج غير محتاج الى روية وفكر ومنتج للمطالب الاربعة (٩) ولاشرف المطالب الذي  
هو الايجاب الكلي لاشتماله على الشرفين وهما الايجاب الذي هو اشرف من السلب  
فان الوجود خير من العدم والكلية التي هي اشرف من الجزئية لانها اتقع في العلوم  
ولدخولها تحت الضبط ولانها اخص والاخص اكمل من الاعم لاشتماله على امر زائد  
ويتلوه الشكل الثاني في الشرف لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي والثالث  
وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي، والكلي وان كان سلبياً  
اشرف من الجزئي وان كان ايجاباً لانه اتقع في العلوم ولان شرف الايجاب من جهة

(١) قوله والمكرر بين الا كبر الخ لوقيل من حدود المقدمتين لكان أنسب وقد عرض على المؤلف  
فاستقر به اهـ شامى (٢) قوله لتوسطه يعني كونه رابطاً لا أن المراد وقوعه في الوسط اهـ (٣) أي  
صاحبه اهـ (٤) هذه عبارة القطب في شرح المطالع وعبارته في شرح الشمسية والهيئة الحاصلة من  
وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين بحسب حمله عليهما ووضعهما أو حمله على أحدهما ووضع  
للآخر يسمى شكلاً اهـ وفي شرح السعد للرسالة وغيره ونحو هذه العبارة أعنى قوله الهيئة  
الحاصلة من وضع الاوسط الخ تأمل اهـ من خط قال فيه من خط القاضي على البراءي رحمه الله  
قوله بحسب حمله عليهما كالشكل الثاني وقوله أو وضعهما كالشكل الثالث وقوله أو حمله على  
أحدهما ووضعهما للآخر كما في الشكل الاول والرابع اهـ (٥) والفرق بين الضرب والشكل ظاهر  
فان الشكل قد يتحد مع اختلاف الضرب كما في ضروب الشكل الاول وقد يتحد الضرب مع  
اختلاف الشكل كالموجبتين السكيتين مع الشكل الاول والثالث اهـ شرح خير الله على ايساغوجي  
(٦) ووجه تسميته قرينة ووقوع الاقتران فيه وضرباً كونه نوعاً والضرب من معانيه  
النوع اهـ حفي (٧) والقول اللازم منها باعتبار حصوله منها نتيجة وباعتبار استحصاله منها  
مطلوباً اهـ من بعض شروح الشمسية (٨) عبارة القطب لان الشكل الاول على النظم الطبيعي  
وهي اول ما هنا وكذا عبارة شرح ايساغوجي اهـ (٩) السكيتين والجزئيتين بخلاف الثاني  
فانه لا ينتج الا السالبتين وبخلاف الثالث والرابع فانهما لا ينتجان الا الجزئيتين الا الضرب  
الثالث من الرابع اهـ شرح ايساغوجي لخير الله

وشرف الكميات من جهات (١) ولان الثاني (٢) يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف  
المقدمتين لاشتغالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف (٣) لان المحمول يكون غالباً  
خارجاً تابعاً (٤) والتبوع المعروض اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث  
لموافقة الاول في الكبرى (٥) ثم الشكل الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين فهو في غاية البعد  
عن الطبع (٦) ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن الاعتبار وبعضهم عن القسمة ايضا  
«اذا عرفت ذلك» فلا تنج كل شكل من الاشكال الاربعة شروطها ما هو بحسب  
الكيفية ومنها ما هو بحسب الكمية ومنها ما هو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط  
بحسب الجهات اعتماداً على ما في المطولات مع اغفالها فيما سلف واما الشرائط بحسب  
الكيفية والكمية فقد اشار اليها بقوله (وشرط) الشكل (الاول) بحسب الكيفية  
(ايجاب الصغرى) والا لم يعتمد (٧) الحكم من الاوسط الى الاصغر (٨) لان الحكم في  
الكبرى على ما ثبت له الاوسط والاصغر ليس مما ثبت له الاوسط (٩) فلا يلزم من  
الحكم عليه الحكم على الاصغر ويحقق ذلك صدق القياس تارة مع الايجاب وتارة مع

(٩) كما تقدم اه من خطه عليه السلام (٢) قوله ولان الثاني يوافق الاول وفي نسخة  
موافق الاول وقوله في الصغرى هي الوجبة السكينة وقوله لاشتغالها على موضوع المطلوب  
قال الجلال حيث بقي موضوع المطلوب منها في مثل محله في الاولى اه (٣) وعبارة ذكرها في  
شرح ايساغوجي ثم الثاني لانه اقرب الاشكال الباقية اليه لما ذكرته اياه في صغره التي هي  
اشرف المقدمتين لاشتغالها على الموضوع الذي هو اشرف المحمول لان المحمول انما يطلب لاجله  
ايجاباً وسلباً اه (٤) وقد يكون داخل في الموضوع اذا حصل فيه مبالغة نحو زيد لسان او عين اه  
(٥) حيث بقي محمول المطلوب منها في مثل محله في الاولى اه جلال (٦) حيث قالوا الاوسط ان  
كان موضوعاً في احدي المقدمتين محمولاً في الاخرى فهو الاول وان كان موضوعاً فيهما  
فهو الثالث وان كان محمولاً فيهما فهو الثاني اه (\*) وهذه الاحكام امور وضعية اختيارية  
لا وجوب فيها وانما دعا اليها الاستحسان والاخذ بالاليق والاولي اه شرح مطالع (٧) أي  
والا يشترط ايجاب الصغرى اه (٨) فلا يصح الحكم عليه بالكبر بيانه ان الحكم عليه بالكبر  
حينئذ يكون على الاوسط المسلوب عن الاصغر فيكون الحكم بالاصغر على غير ماله تعلق بالاصغر  
فلا يحصل التلاقي (٩) اه جلال (١٠) كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهيال فان  
الحكم بصهيالية الفرس لا يتعدى الى الانسان اذ الحكم في القياس بدخوله تحته اه شاه مبر  
(٩) ووجه الدلالة في المقدمتين وهو ملاحظ لزمتهما النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها  
خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص في العموم واجب فيندرج  
موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيًا وإيجاباً  
فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة اه عضد قال السعد قوله فثبت له أي  
انتمسب الى موضوع الصغرى ما انتمسب الى موضوع الكبرى ولا خفا في ان انتمسب محمول  
الكبرى الى موضوع الصغرى هو معنى التقائهما وهو النتيجة فلا معنى لقوله فيلتقي بسد  
قوله فثبت الا ان يكون تفسيراً اه (\*) الظاهر ان الحكم في الكبرى على الاوسط واذا كان  
الحكم عليه بشيء بعد ان ثبت الاوسط للاصغر وحكم عليه به كان الحكم عليه حكماً على

(قوله) من جهات من جهة كونها  
اضبط وأنفع وأكمل (قوله) أبو  
نصر، يعني الفارابي (قوله) على  
ما ثبت له الاوسط وهو العالم في  
قولنا العالم مؤلف (قوله) والاصغر  
وهو العالم ليس بما ثبت له الاوسط  
لان الغرض أنه مسلوب عنه (قوله)  
فلا يلزم من الحكم عليه الحكم  
على الاصغر، بيانه ان الحكم على  
الاصغر بالكبر حينئذ يكون على  
الاوسط المسلوب عن الاصغر  
فيكون الحكم بالكبر على غير ماله  
تعلق بالاصغر فلا يحصل التلاقي في  
الوسط المشترك في الانتاج (قوله)  
ويحقق ذلك أي عدم لزوم المتقدم

(قوله) وهو العالم، مشكل عليه  
وفي حاشية وجه التشكيل ان  
الحكم في الكبرى على ما ثبت له  
الاوسط والمراد به الدوات التي  
ثبت لها ذلك الوصف وهو التغير  
مثلاً في قولنا العالم متغير الخ فان  
الحكم في الكبرى على الافراد مع  
ملاحظة ذلك الوصف لا على العالم  
الذي هو موضوع الصغرى كما  
تنادي به الظرفية في قول المؤلف  
لان الحكم في الكبرى والله اعلم  
اه املاح عن خط شيخه

السلب فاذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما موجبة او سالبة واياها كان يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان او صهال والصادق في الاول (١) الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بحمار او ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب للعقم (٢) (و) شرطه بحسب الكمية (كلية الكبرى (٣)) والا لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اذا تقرر ذلك فاعلم ان الضروب المحتملة (٤) عند العقل في كل شكل ستة عشر ضرباً (٥) لان المهمة في قوة الجزئية والشخصية لا تعتبر في العلوم مع انها في حكم الكلية (٦) فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب (٧) الاربعة في الاربعة ستة عشر سقط منها في الشكل الاول باشتراط

الاصغر بواسطة دخوله تحته وان كان الحكم على الاوسط بعد ان كان منقياً عن الاصغر فلا يلزم من الحكم على أحدهما تحكم الحكم على الاخر به وهو ظاهر فقي عبارة الشرح شيء وتوجيهها ان المراد بما ثبت له الاوسط ماثبت له حكم الاوسط او يثبت له مفهوم كونه اوسط او مصادق عليه من الافراد اه سيدى هاشم بن يحيى رحمه الله تعالى من هاشم اليزدى (١) قوله والصادق في الاول الايجاب وهو كل انسان حيوان يعنى وليس هو النتيجة اذ النتيجة السالبة وهي كاذبة اه (٢) في الصحاح في مادة عقم ما لفظه وأعقم الله رحمها فعقمت على ما لم يسم فاعله اذا لم تقبل الولد ، الكسائي رحم معقومه أى . سدودة لاتلد ومصدره العقم والعقم بالفتح والضم اه وفي القاموس عقم كفرح ونصر وكرم دقما ودقما ونضم اه (٣) وينتفي فيها الكيف وهو الايجاب والسلب أى سواء كانت موجبة او سالبة اه (\*) قوله وكلية الكبرى لان الصغرى لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط المحكوم عليه بالاكبر ويتعذر الحكم بالاكبر على الاصغر فلا يحصل الانتاج لعدم الاندراج واما الثاني فان الكبرى لو كانت جزئية كان الحكم فيها بالاكبر على بعض الاوسط فيكون الاكبر بعض الاوسط ويموز ان يكون الحكم على الاصغر ببعض الاخر من الاوسط لان المحمول أعم فلا يتحقق الانتاج كما لو قلنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اه ابن جحاف (٤) يعنى من غير نظر الى انتاج اه (٥) قل ابن جحاف لان الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر وذلك لان القضايا منحصرة في الشخصية والمحصورة والمهمة لكن الشخصية منزلة منزلة الكلية لانتاجها في كبرى هذا الشكل كما لو قلنا هذا زيد و زيد انسان اتج بالضرورة هذا انسان وذلك لان زيدا الثاني هو الاول فحصل بذلك الاتحاد فاذا صار الحكم على الثاني حكماً على الاول فحصل الانتاج وأما المهمة فهي في قوة الجزئية فانحصرت القضية في الاربع المحصورات الكلية الموجبة والكلية سالبة والجزئية الموجبة والجزئية سالبة فاذا كانت الصغرى احدى الاربع والكبرى يحصل ستة عشر ضرباً الحاصل من ضرب اربعة في اربعة اه (٦) لانتاجها في كبرى هذا الشكل فاذا قلنا هذا زيد و زيد انسان اتج بالضرورة هذا انسان اه قطب (٧) قوله وحاصل ضرب الاربع يعنى الصغريات في الاربع يعنى الكبريات اه

(قوله) والصادق في الاول ، وهو وكل فرس حيوان (قوله) الايجاب ، نحو كل انسان حيوان يعنى وليس هو النتيجة اذ النتيجة السلب وهي كاذبة (قوله) وفي الثاني وهو أوصهال اذ التقدير وكل فرس صهال (قوله) والسلب ، نحو لا شيء من الانسان بصهال (قوله) فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط ، فلا تصدق النتيجة وهي بعض الانسان فرس (قوله) والشخصية لا تعتبر في العلوم ، لعدم اطرادها (قوله) مع انها في حكم الكلية ، لانتاجها في كبرى هذا الشكل فاذا قلنا هذا زيد وزيد انسان اتج بالضرورة هذا انسان (قوله) فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهي السكيتان والجزئيتان (قوله) وهي ، أي المحصورات الاربع (قوله) معتبرة في الصغرى والكبرى ، يعنى ان الصغرى تكون اربع والكبرى تكون اربع (قوله) وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر وذلك لانك اذا قومت احدى الصغريات الاربع باحدى الكبريات الاربع حصل منه ستة عشر ضرباً



ايجاب الصغرى ثمانية وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الاربع (١) وباستراط كلية الكبرى اربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين (٢) هذا بطريق الحذف، واما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة اما كلية او جزئية والكبرى الكلية اما موجبة او سالبة فكانت ضرورية الناتجة اربعة، الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية (نحو الحج مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب (٣)) فالحج واجب، والضرب الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية فلا شيء من الوضوء يصح بلا نية، الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية، الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادات يصح بلا نية فليس بعض الوضوء يصح بلا نية، ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الايجاب على السلب والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة (و) يشترط في الشكل (الثاني) بحسب الكيفية (اختلافها) اي المقدمتين في (الكيف) اي يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة لانها لو اتفقتا فيها اما موجبتان او سالبتان واياها كانت يحصل الاختلاف (٤) اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس اوطاق حيوان والحق (٥) في الاول السلب وفي الثاني الايجاب (٦) واما اذا كانتا سالبتين

(١) الكلية والجزئية والايجاب والسلب مضروب فيها الصغرى والسالبة الكلية والجزئية وضرب اثنين في اربعة ثمانية وهذه الثمانية ساقطة بسبب شرط الايجاب في الصغرى اهـ (٢) الصغريين فالساقط من الكبرى باشتراط ان تكون كلية اربعة كبرى جزئية موجبة كبرى جزئية سالبة وكل واحد منهما مع الصغرى الموجبة الجزئية والصغرى الموجبة الكلية كانت اربعة اهـ (٣) قلت هذه المقدمة غير مسلمة لان كثيراً من مأمورات الشارع غير واجب مثل مأمور التذب والنسحب اهـ (٤) يعنى في النتيجة الموجب للعقم اهـ (\*) الموجب لعدم الانتاج وهو صدق القياس الوارد على صورة تارة مع ايجاب النتيجة وتارة مع سلبها وذلك يدل على ان النتيجة ليست لازمة لذاته لانه يستحيل اختلاف مقتضى الذات اهـ عصامي على شرح ايساغوجي (٥) قوله والحق يعنى في النتيجة وقوله في الاول يعنى حيث قيل وكل فرس اوطاق فتسقط المكرر والباقي هو النتيجة فتقول كل انسان ليس بفرس وقوله وفي الثاني يعنى حيث قيل وكل اوطاق حيوان فتسقط المكرر كذلك والباقي هو النتيجة فتقول كل انسان اوطاق اهـ (٦) فلما صدق مع الايجاب علم انه لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب علم انه لم يكن منتجاً للايجاب فثبت انه لم يكن منتجاً لايجاب ولاسلب وانتاجه السلب والايجاب محال لانه اجتماع النقيضين وذلك الاختلاف دليل العقم وكذا لو كانتا متفقتين في السلب نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر كان الصادق السلب ولو قلنا بدل الكبرى ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب فثبت الاختلاف اهـ جفاف

فكقولنا لاشيء من الانسان بجبر ولا شيء من الفرس او من الناطق بجبر والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئاً منهما (١) والمعنى بالانتاج استلزامه لاحدهما (و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية الكبرى (٢) والا لازم الاختلاف اما على تقدير ايجابها (٣) فكقولنا لاشيء من الانسان فرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب (٤) وفي الثانيين السلب سقط بالشرط الاول (٥) ثمانية من ضرب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعة من ضرب الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين، هذا بطريق الحذف واما بطريق التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت موجبة فمع السالبتين فكانت ضرورية النتيجة اربعة «الاول» من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية (نحو الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه مجهول) فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى (٦) ليرتد الى الشكل الاول فيقال الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه (٧) وهو المطلوب «الضرب الثاني» من كليتين

(١) أي من الايجاب والسلب وقوله والمعنى بتشديد الياء اسم مفعول أي المراد وقوله لاحدهما أي اما النتيجة الموجبة أو النتيجة السالبة اهـ (٢) وتكون موجبة وسالبة وقوله والا أي لو لم تشترط كلية الكبرى لزم الاختلاف في النتيجة والاختلاف موجب للمقام اهـ (٣) قوله اما على تقدير ايجابها أي الكبرى مع كونها غير كلية مع سالب الصغرى اهـ (٤) قوله والحق في الاولين الايجاب أي ايجاب الاكبر للصغير ولم يرد به ان الحق في النتيجة الايجاب لان الوارد على صورة القياس لما لم يكن قياساً فلا يكون الحاصل منه نتيجة بل المراد ما يحصل بعد حذف الحد الاوسط اما ان يكون حقه الايجاب أو حقه السلب اهـ عصام من هامش شرح القطب (٥) قوله بالشرط الاول وهو اختلافهما في الكيف وقوله وبالثاني وهو كلية الكبرى اهـ (٦) قوله بعكس الكبرى أي لانها المخالفة للنظم الطبيعي وقوله ليرتد الى الشكل الاول يعني بذلك أي رده الى الشكل الاول أن تكون المقدمة الكبرى وهي الثانية كلية والمقدمة الصغرى وهي الاولى موجبة وتكون النتيجة موضوع الاولى ومحمول الثانية كما هو قاصدة الشكل الاول وقس ما سياتي على هذا التفسير اهـ (٧) أي ينتج لاشيء من الغائب يصح بيعه بدليل الخلف وعكس الكبرى اما الخلف وهو في هذا الشكل أن يؤخذ تقيض النتيجة ويجعل صغرى لان نتائج هذا الشكل سوابب وتقيض السالبة الموجبة وهي التي تصلح لصغرية الشكل الاول وتجعل كبرى القياس كبرى لانها لسكيتها تصلح لكبروية الشكل الاول فينتظم قياس من الشكل الاول منتج لما يناقض الصغرى هكذا لو لم يصدق لاشيء من الغائب يصح بيعه صدق تقيضه وهو بعض الغائب يصح بيعه ولا شيء مما يصح بيعه مجهول ينتج بعض الغائب ليس مجهولاً وقد كانت الصغرى كل غائب مجهول هذا خلف نفياً من تقيض النتيجة لان الهيئة منتجة بالضرورة والكبرى مفروضة الصدق فتبين أن يكون من تقيض النتيجة فالنتيجة حق

(قوله) فلم يستلزم القياس شيئاً منها، لانه لما صدق مع الايجاب لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب لم يكن منتجاً للايجاب لان المعنى بالانتاج استلزام القياس لاحدهما (قوله) والحق في الاولين أي الاولين في كل من المتالين فالاول من الاول بعض الحيوان فرس والاول من الثاني ليس بعض الحيوان بناطق (قوله) وفي الثانيين يعني من كل واحد من المتالين وذلك ظاهر (قوله) من ضرب الموجبتين، يعني الكلية والجزئية الصغريين (قوله) في الموجبتين، يعني الكلية والجزئية الكبرى (قوله) مع السالبتين، أي مع الصغريين السالبتين الكلية والجزئية (قوله) والسالبة الجزئية، أي والكبرى السالبة مع الصغريين الموجبتين يعني الجزئية والكلية (قوله) مع الصغريين، يعني الكلية والجزئية (قوله) مع السالبتين، يعني الكلية والجزئية (قوله) مع السالبتين، يعني الكلية والجزئية

(قوله) ثم الترتيب ، يعني عكس الترتيب ان يجعل الصغرى كبرى ثم عكس النتيجة (قوله) ويتبين بالخلف ، قياس الخلف اثباته المطلوب بابطال نقيضه ووجه التسمية كونه يؤتى الى المطلوب فيه من خلفه أولاته ينتج بالخلف وهو المحال (قوله) اشارة الى الشكل الثاني ، يريد أن قياس الخلف جاري في جميع ضروبه على طريقة واحدة وهو ان يجعل نقيض النتيجة لايحاجبه صغرى وكبرى القياس لكليته كبرى هكذا نقل عن المؤلف ﴿ ١٤٠ ﴾ « واعلم » ان هذا الضرب اما يبين بالخلف لابلعكس مطلقا لابلعكس الكبرى

والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو لاشيء من الغائب معلوم وكلما يصح بيعه معلوم فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الصغرى (١) ثم الترتيب ثم النتيجة فيقال كلما يصح بيعه معلوم ولا شيء من المعلوم غائب فلا شيء مما يصح بيعه غائب وتنعكس الى لاشيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب (٢) « الضرب الثالث » من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه مجهول فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى كالضرب الاول (٣) « الضرب الرابع » من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض الغائب ليس بمعلوم وكلما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بالخلف (٤) وهو هنا ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بأن يجعل النقيض لايحاجبه صغرى وكبرى الاصل لكليته كبرى لينتج نقيض الصغرى فيقال لو لم يصدق بعض الغائب ليس مما يصح بيعه لصدق نقيضه وهو كل غائب يصح بيعه يجعل الصغرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكلما يصح بيعه معلوم فكل غائب معلوم وقد كانت الصغرى بعض الغائب ليس بمعلوم هذا خلف

والا ارتفع النقيضان اه من شرح ابن جفاف وأما العكس فهو ان تعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فالغائب لا يصح بيعه وهو المطلوب ووجه دلالة ان عكس الكبرى لازم لصدقها وهي مفروضة الصدق والهيئة منتجة بالضرورة اه (١) وتنعكس كنفسها لكونها سالبة بخلاف الكبرى فتنعكس جزئية لايحاجبها والضرب من كليتين وقوله ثم الترتيب أي ثم بعكس الترتيب بأن يجعل الاولى ثانية والثانية اولى اه (٢) لان ذلك مثل نتيجة الضرب الاول من هذا الشكل الذي رد الى الشكل الاول بعكس الكبرى اه (٣) قوله كالضرب الاول في العضد سواء اه أي من الشكل الثاني فتقول لاشيء من المجهول يصح بيعه اه (٤) قوله ويتبين بالخلف لانها لاتصح مع عكس الكبرى لانها تنعكس جزئية وكونها كلية شرط والصغرى لالعكس لها لكونها جزئية سالبة فلم يبق الا ما ذكره وهو الخلف وهو صحيح في جميع الاربعة الضروب اه وفي شرح ابن جفاف على قوله ويتبين بالخلف وأما العكس فلا يستقيم لان الكبرى لاتنعكس الا جزئية ولا تصح لكبروية الشكل الاول والصغرى لاتصح لايهما اه

لأنها تنعكس جزئية والكبرى لاتصح لكبروية الشكل الاول ولا بعكس الصغرى لأنها لاتقبل العكس وتتقدير ثبوتها لاتقع في كبرى الشكل الاول هكذا في شرح الشمسية « قلت » اما ابن الحاجب وشارحه فقد بينا هذا الضرب بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وهذا مع الصغرى ينتج المطلوب « قال » السيد بيانه بعكس النقيض مخالف للمشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوي في بيان نتائج الترابين دون عكس النقيض وعلاوه بان المستقيم لا يغير حدود القياس قال والحق جواز استعماله أيضا لكونه لازما بخلاف المقدمة الاجنبية ولا دليل على رعاية الحدود في باب الاقيسة انتهى وقد سبق ما يؤيد هذا عن بعض شراح الشمسية ، وأما المؤلف عليه السلام فقد اعتمد في حد القياس على ماهو المشهور من عدم البيان بعكس النقيض وجعله مقدمة غريبة كما سبق فلذا عدل عما ذكره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ما ذكره القاطب من البيان بالخلف

فقط والله اعلم (قوله) ضم نقيض النتيجة لان نتائج هذا الشكل سالبة فنقيضها وهو الموجبة تصح لصغرية الشكل الاول ويجعل كبرى القياس كبرى لانها لكليتها تصح لكبروية الشكل الاول فيضم منها قياس في الشكل الاول ينتج ما يناقض الصغرى فيقال الخ هكذا في شرح الشمسية (قوله) هذا خلف ، والخلف لا يلزم من الصورة لانها بديهية الانتاج فيكون من المادة ولا يكون من الكبرى لانها مفروضة الصدق فتعين أن يكون من نقيض النتيجة فيكون عمالا فالنتيجة حق



(قوله) لان الاولين أشرف من الآخرين ذاتاً ونتيجة ، فلا بد من تقديمها (١٤١) على الآخرين (قوله) والاول ،

أي وقدم الاول على الثاني (قوله) والثالث، أي وقدم الثالث على الرابع (قوله) وأشرف من الثاني والرابع ، أي لان الاول أشرف من الثاني والثالث أشرف من الرابع (قوله) على صغرى الشكل ، الاول بينهما بخلاف الثالث والرابع (قوله) في الاولين الايجاب ، اذ تقول في أول الاول كل فرس حيوان وفي أول الثاني كل فرس صهال (قوله) وفي الآخرين الساب اذ تقول في آخر الاول لاشيء من الفرس بنطاق وفي آخر الثاني لاشيء من الفرس بممار (قوله) في الاول الايجاب ، اذ تقول بعض الانسان ناطق هذا في أول الاول وفي أول الآخر كذلك (قوله) من ضرب السالبتين، الجزئية والسالبة (قوله) في الكبريات ، لموجبتين والسالبتين (قوله) الموجبة الجزئية أي الصغرى من الكبريين الجزئيين أي السالبة والموجبة (قوله) فع الأربعة ، أي مع السكيات الأربعة السالبة الموجبة والسالبة والجزئية الموجبة والسالبة (قوله) فع السكيتين، أي الكبريين السكيتين الموجبة والسالبة (قوله) ينتج سالبة جزئية ، وأنما لم ينتج هذان الضربان السالبة لجواز ان يكون الاصغر أعم من الأكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الأعم أو سلبه عنها كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق أو لاشيء من الانسان فرس وإذا لم ينتج

وأنما وضعت الضروب على هذا الترتيب لان الاولين أشرف من الآخرين ذاتاً ونتيجة والاول والثالث أشرف من الثاني والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها (و) يشترط في الشكل (الثالث) بحسب الكيفية (ايجاب الصغرى) لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى موجبة او سالبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف اما اذا كانت موجبة كقولنا لاشيء من الانسان فرس وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا لاشيء من الانسان بصهال او حمار والصادق في الاولين الايجاب وفي الآخرين السلب (و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية احدهما) اي المقدمتين لانهما لو كانتا جزئيتين (١) لجاء الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة (٢) فكقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقاً أو فرساً والحق في الاولين الايجاب والآخرين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب السالبتين الصغريتين في الكبريات الأربعة وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية مع الجزئيتين هذه طريق الحذف « واما طريق التحصيل » فالصغرى موجبة فان كانت كلية فع الأربعة وان كانت جزئية فع السكيتين فكانت ضرورية الناتجة ستة (٣) « الاول » من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية (نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي) فبعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الصغرى (٤) ليرتد الى الاول فتقول بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب « الضرب الثاني » من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل بر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً فليس

(١) قوله لانهما لو كانتا جزئيتين الخ ، عبارة شرح الرسالة واما كلية احدى المقدمتين فلانها لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالأكبر غير البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر فلم يجب تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس فالحكم على بعض الحيوان بالفرسية لا يتعدى الى البعض المحكوم عليه بالانسانية وباعتبار هذين الشرطين تحصل الضروب ستة لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احدها حذف ضربين آخرين وهما الكبريان والجزئيتان مع الموجبة الجزئية اهـ (٢) يعني مع ايجاب الصغرى لانه شرط اهـ (٣) لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احدها حذف آخرين من الكبريات الجزئيات مع الموجبة الجزئية اهـ قطب (٤) والخلف اهـ وطريق الخلف في هذا الشكل ان يجعل نقيض النتيجة لكتيته كبرى لان نتيجة هذا الشكل لا تكون الا جزئية وصغرى القياس لا يجابها صغرى لينتج ما ينافي الكبرى فيقال لو لم يصدق بعض المقتات ربوي صدق نقيضه وهو لاشيء من المقتات بر ربوي وتجعله كبرى وتضمنه الى صغرى القياس هكذا كل بر مقتات ولا شيء من المقتات بر ربوي فلا شيء من البر بر ربوي وقد كانت الكبرى وكل بر ربوي وهو خلف اهـ من شرح ابن جفاف

بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا (١) ويتبين بعكس الصغرى كالاول (٢)  
«الضرب الثالث» من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى ينتج موجبة جزئية  
نحو بعض البرمقتات وكل بر ربوي فبعض (٣) المقتات ربوي ويتبين كالاول (٤)  
«الضرب الرابع» من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة  
نحو بعض البرمقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فليس بعض  
المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين ايضا بعكس الصغرى (٥) «الضرب الخامس»  
من موجبتين كلية صغرى وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات  
وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي (٦) ويتبين بعكس الكبرى (٧) ثم الترتيب  
ثم النتيجة تقول بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس  
ايضا الى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب «الضرب السادس» من كلية موجبة  
صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو كل بر مقتات وبعض البر ليس  
مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا  
ويتبين بقياس الخلف (٨)

(١) والا فكل بر مقتات وكل مقتات يصح بيعه فكل بر يصح بيعه وهو يناقض المطلوب اه  
(٢) تقول بعض المقتات بر ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يصح  
بيعه بجنسه متفاضلا اه شرح ابن جفاف بالمعنى (\*) ليرتد الى الشكل الاول وينتج المطلوب  
هكذا، بعض المقتات بر ولا شيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو  
المطلوب اه من شرح ابن جفاف معنى (٣) والا فبعض البرمقتات ولا شيء من المقتات ربوي  
فليس بعض المقتات ربوي وهو يناقض الكبرى وأما العكس فهو أن تعكس الصغرى هكذا  
بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب اه شرح ابن جفاف  
(٤) أي في العمل والرجوع الى ضرب معين اه من نسخة المؤلف رحمه الله (٥) هكذا، بعض  
المقتات بر ولا شيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو المطلوب اه  
(٦) والا فكل بر مقتات ولا شيء من المقتات ربوي فلا شيء من البر بر ربوي وهو يناقض  
الكبرى اه من شرح ابن جفاف (٧) وجعلها صغرى والصغرى كبرى وعكس النتيجة هكذا  
بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس الى بعض المقتات ربوي وهو  
المطلوب اه من شرح ابن جفاف (٨) وأما العكس فلا يتصور لان الكبرى لا تنعكس  
ولا تصلح لصغرية الشكل الاول انعكست ام لا اه من شرح ابن جفاف (\*) ولا يمكن  
بيانه بالعكس لا بعكس الكبرى لانها تنعكس جزئية والجزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول  
ولا بعكس الصغرى لانها لا تقبل العكس وتقدير ثبوتها لا تقع في كبرى الشكل الاول اه قطب  
«قلت» واما ابن الحاجب وتبعه عضد الدين فقد بينا هذا الضرب بعكس النقيض الى قولنا  
كل ما ليس بعلوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب قال المحقق الشريف بيانه بعكس  
النقيض مخالف للمشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوي في بيان نتائج القران دون  
عكس النقيض وعلوه بان المستقيم لا يغير حدود القياس والحق جواز استعماله ايضا لكونه  
لازما بخلاف المقدمة الاجنبية ولادليل على رعاية الحدود في بيان الاقيسة اه والمؤلف عليه

السكية لم ينتج شيء من الضروب  
المنتجة للايجاب هكذا في شرح  
الشمسية (قوله) ويتبين ايضا  
بعكس الصغرى، وانما بين في هذه  
الضروب بعكس الصغرى لصالح  
كبراهن من حيث كليتها الكبرى  
الشكل الاول بخلاف الاخرين  
(قوله) ويتبين بقياس الخلف،  
قال في شرح الشمسية لا بعكس  
الصغرى لان الجزئية لا تقع كبرى  
الشكل الاول ولا بعكس الكبرى  
لانها لا تقبل العكس وتقدير  
انعكاسها لا تصلح لصغرية الشكل  
الاول

وهو في هذا الضرب (١) ضم نقيض النتيجة الى الصغرى بان نجعله كبرى لصغرى  
الاصل لينتج تقيض كبراه تقول لو لم يصدق بعض المقنات ليس مما يصح بيعه بجنسه  
متفاضلا لصدق تقيضه وهو كل مقنات يصح بيعه بجذره متفاضلا فتجعله كبرى  
هكذا كل بر مقنات وكل مقنات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج كل بر يصح بيعه  
بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى بعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا هذا  
خلف، وانما رتب الضروب هذا الترتيب لان الاول اخص منتجات الايجاب والثاني  
اخص منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخيرين لاشتمالهما  
على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للايجاب  
(و) يشترط في الشكل (الرابع) بحسب الكيفية احد امرين ويشترط مع كل منها  
بحسب الكمية آخر وقد بين ذلك بقوله (ايجابها مع كلية الصغرى (٢) واختلافها في  
الكيف مع كلية السلب والكبرى) والا لزم اما سلبها او ايجابها مع جزئية  
الصغرى او اختلافها مع جزئية السالبة او جزئية الكبرى واما ما كان يحصل الاختلاف  
الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار  
او الصاهل بانسان واما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق  
حيوان واما الثالث (٣) فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس او ناطق حيوان  
وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان « واما الرابع »  
فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول

( قوله ) للايجاب ، أي في  
نتائجها

السلام لما قد ذكر سابقا في حد القياس ان البيان بعكس النقيض من البيان بالمقدمة الغريبة  
الغير الاجنبية واحترز عنه بقوله لذاته عدل عما اختاره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ما ذكره  
في القطب من البيان بالخلف فقط اه (١) صوابه وهو في هذا الشكل لان الخلف بهذه  
الطريقة يجري في جميع ضروب الشكل الثالث اه ولعله من سهو القلم اه (٢) في شرح القطب  
شرط الشكل الرابع بحسب الكيفية والكمية أحد الامرين وهو اما ايجاب المقدمتين مع  
كلية احدهما وذلك لانه لولا احدهما لزم أحد الامور الثلاثة اما سلب المقدمتين أو ايجابهما  
مع جزئية الصغرى واختلافهما في الكيف مع جزئيتيهما وعلى التقادير يتحقق الاختلاف  
الموجب لعدم الانتاج اما اذا كانتا سالتين فليصدق قولنا لاشيء من الانسان بفرس ولا شيء من  
الحمار بانسان والحق الساب اولاشيء من الصاهل بانسان والحق الايجاب واما اذا كانتا موجبتين  
والصغرى جزئية فلانه يصدق قولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان مع حقية الايجاب او كل  
فرس حيوان مع حقية السلب واما اذا كانتا مختلفتين في الكيف جزئيتين فلان الموجبة اذا كانت  
صغرى صدق قولنا بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق أو بعض الفرس ليس بناطق  
والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وان كانت كبرى صدق بعض الانسان ليس  
بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب أو بعض الناطق انسان والحق الساب اه من  
شرح القطب والله أعلم (٣) وفيه مثالان اشار الي الاول بقوله فكقولنا الخ اه



السلب وفي الثواني الايجاب سقط من عقم السالبتين اربعة (١) ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان (٢) ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية اربعة (٣) ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذه طريقة الحذف \* واما طريقة التحصيل \* فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الا الجزئية السالبة (٤) والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فكانت ضروبه الناتجة خمسة (٥) «الاول» من موجبتين كلتيني ينتج موجبة (٦) جزئية (نحو كل

(١) كليتان جزئيتان هذه كلية والاخرى جزئية والعكس اهـ (٢) وذلك عند كلية الكبرى وعند جزئيتها اهـ (٣) الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية وجزئية والعكس الكبرى سالبة جزئية والصغرى موجبة كلية وجزئية اهـ (٤) لان شرط ايجابها مع كلية الصغرى الخ اهـ (\*) في المختصر وشرحه للجلال والجزئية السالبة في هذا الشكل ساقط عند القدماء اذ لابد في بيان انتاج هذا الشكل من عكس المقدمتين أو قلبهما ثم عكس النتيجة فاذا كانت احدى مقدمتيه سالبة جزئية فالنتيجة منها وما لا يتمكسان عند القدماء واما المصنف يعني ان الحاجب فكان عليه ان يسقطها من كبرى هذا الشكل مع صغرى موجبة كلية لانه يرجع الى الاول بقلب المقدمتين فتصير السالبة الجزئية صغرى في الاول مع كبرى موجبة كلية وتحكم على الصغرى بانها في حكم موجبة فيكمل شرط الاول عنده، مثاله كل فلك متحرك وبعض الساكن ليس بفلك فاذا قلبت المقدمتان صار هكذا بعض الساكن ليس بفلك وكل فلك متحرك لكننا عرفنا ان سلف ان الصغرى اذا جعلت في حكم بعض الساكن هو ليس بفلك احتيج الي ان يعدل بموضوع الكبرى ليتحد الوسط والا فلا اتحاد واذا عدلنا به وقلنا وكل ما هو ليس بفلك متحرك كذبت هذه الكلية كما قدمنا لك كذب نظيرها هنالك وأما المتأخرون فانهم لما بينوا انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين بدليل الافتراض لم يسقطوها من صغرى هذا الشكل ولا كبراه اذا كانت احدى الخاصتين فكانت ضروبه عندهم ثمانية لانهم لم يشترطوا في المتفقات ايجاباً الا كلية الصغرى فيسقط اثنان ولا في المتفقات كيفاً الا كلية احدهما فتسقط الجزئيتان موجبة مع سالبة وعكسه فهذه اربع والمتفقتان سلبا اربع كليتان جزئيتان كلية مع جزئية وعكسه فكان الساقط ثمانية والباقي ثمانية انتهى ولتحقيق ذلك فن آخر غير هذا وعلل المصنف سقوطها بقوله لانها لا تنعكس بالاستوى وانعكست بنقيض مفرد لها فلم يتحد الوسط كما نهينا على مثله فيما سلف اهـ منه والله أعلم (٥) عند المتقدمين (\*) وعليه ابن الحاجب اهـ من شرح ايساغوجي لركبها سقط من عقم السالبتين اربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية اربعة ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد فكانت ضروبه الناتجة خمسة اهـ من الهداية مع حذف غير محل (\*) وعند المتأخرين ثمانية (\*) لسقوط اربعة أضرب باعتبار عقم السالبتين وضربين بعقم الموجبتين مع جزئية الصغرى وآخرين بعقم المختلفتين الجزئيتين اهـ قطب (\*) لان شرطه عندهم ان لا يجتمع في مقدمتيه خصيلتان من السالب والجزئية بان لا يكونا سالبتين أو جزئيتين أو احدهما سالبة والاخرى جزئية الا ان كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية اهـ من حواشي ايساغوجي (٦) وانما لم ينتج الكلية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الاعم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق سان مع ان الحق بعض الحيوان ناطق اهـ قطب

( قوله ) والصغرى جزئية ،  
هذه الجملة حالية ( قوله ) والسالبة  
جزئية ، حال أيضاً ( قوله ) مع  
المحصورات ، أي الكبرى ( قوله )  
مع الموجبة الكلية ، أي الكبرى

(قوله) ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، في شرح التهذيب لبعض المحققين « اعلم » أن هذا الشكل لما خالف الاول في كليتي المقدمتين لم يتأت لهم ترتيب ضروبه باعتبار موافقة الشكل (١٤٥) الاول في شيء من المقدمات ولا رتب

أيضاً باعتبار نتائج العلم الاعتداد بها لبعدها عن الطبع (قوله) ثم الثاني ، قال في شرح الشمسية ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس بخلاف الخامس فإن صفراء جزئية (قوله) وفي أحكام آخر ، هي أحكام الاختلاط والمختلطات هي الاقيسة الحاصلة من خلط الموجهات بعضها مع بعض (قوله) في كتب الفن ، إلا المختصر وشرحه فكما في الكتاب لعدم تعرضه للموجهات أيضاً

(قوله) لبعض المحققين ، هو الجلال اه ح (قوله) لبعدها عن الطبع ، فرتبت باعتبار أنفسها فقدم الاول لأنه من موجبتين كليتين والثاني لمشاركته له في ايجاب المقدمتين وان كان الثالث والرابع مشتملين على كلية كلا المقدمتين ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب مع كلية المقدمتين ثم الرابع لكونه أخص من الخامس ثم الخامس لارتداده الى الشكل الاول بعكس المقدمتين اه من شرح الجلال على التهذيب بحذف لترتيب بقية الاقسام التي لم تذكر في الكتاب اه ح

عبادة تجب فيها النية وكل وضوء عبادة ( فبعض ما تجب فيه النية وضوء ويتبين بعكس الترتيب (١) ثم عكس النتيجة (٢) تقول كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية فكل وضوء تجب فيه النية وينعكس الى بعض ما تجب فيه النية وضوء وهو المطلوب (٣) « الضرب الثاني » من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان كما في الاول الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة « الضرب الثالث » من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة يستغني عن النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية وضوء ويتبين بمثل ما تقدم « الضرب الرابع » من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين بعكس المقدمتين تقول بعض المستغني مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب « الضرب الخامس » من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء مباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين كالرابع (٤) ولم يعتبر (٥) في ترتيب هذه الضروب بانتاجها لبعدها عن الطبع (٦) بل اعتبر بها أنفسها فقدم الاول لأنه من موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلى السالبة أشرف من الجزئي الموجب لمشاركة الاول في ايجاب المقدمتين (٧) وفي أحكام آخر ليس هذا مقام ذكرها « فان قلت » ان عدة اضرب الشكل الرابع في كتب الفن ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما يذكر مع الاختلاف في الكيف كلية احداها

(١) ليرتد الى الشكل الاول اه (٢) بأن تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير هكذا كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية ومقتضى الظاهر ان تكون النتيجة كلية وهي كل وضوء تجب فيه النية لكن هذا الشكل ينتج الطالب الاربع المحصورة ما عدا الموجبة الكلية فلا بد فيه حينئذ من عكس النتيجة أيضاً فيكون بعض ما تجب فيه النية وضوء اه (٣) ولا يصح الخلف اذ لا يصح انضمام النتيجة الى شيء من المقدمتين اه من شرح جفاف (٤) فيكون بعض المستغني عن النية مباح ولا شيء من المباح بوضوء اه (٥) قوله ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، يعني فيقدم ما انتج الاشرف اه (٦) في نسخة من الطبع اه (٧) ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس لاشتغاله على صغرى الشكل الاول اه

(قوله) لكونه أخص من الخامس ، لكلية مقدمتيه بخلاف الخامس فان صفراء جزئية اه ح (قوله) الا المختصر وشرحه ، الظاهر ان الاستثناء منقطع اه ح من خط شيخه

(قوله) في الثلاثة أي الاضرب ، التي اخرجها اشتراطنا وهي السالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكبرى والموجبة الكلية الصغرى مع السالبة الكلية الكبرى والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبة الجزئية الكبرى وقد تقدم أمثلتها في الثالث مما اختل فيه الشروط المعتبرة وفي الرابع من ذلك (قوله) كلية السلب الخ ، مفعول اشتراطنا (وقوله) واحدة ، خبر يكون أي تكون السالبة واحدة مع الخاصتين ومثال المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة يؤخذ من التهذيب بعون الله تعالى (قوله) المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض «ب» ليس «ج» وكل «آب» ينتج سالبة جزئية بعض «ج» ليس «آ» لأنه يترد من الضرب الرابع من الشكل الثاني بعكس الصغرى هكذا بعض «ج» ليس «ب» وكل «آب» فبعض «ج» ليس «آ» هكذا في شرح التهذيب لكن هذا العكس إنما يكون حيث كانت الصغرى إحدى الخاصتين من الموجبات فهذا التمثيل غير مفيد (قوله) وهو المركب ، من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى كقولنا كل «ج» ليس «ب» وبعض «آ» ليس «ب» ينتج سالبة جزئية هكذا بعض «ج» ليس «آ» ويرتد إلى الضرب السادس بعكس الصغرى ولكن لا بد أن تكون السالبة الجزئية إحدى الخاصتين كما عرفت

«قلت» انما تمت لهم الثمانية (١) الاضرب بشرط آخر وهو ان تكون السالبة في الثلاثة (٢) التي اخرجها اشتراطنا لكلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين أعني المشروطة الخاصة (٣) والعرفية الخاصة (٤) حتى تنعكس فيترد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى (٥) وموجبة كلية (٦) كبرى إلى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب من موجبة كلية (٧) صغرى

(١) الأولى الثمانية أضرب ويوجه بأن الاضرب بدل كجاء في الحديث من الالف الدينار اه أو بانه جار على مذهب الكوفيين كما هو معروف عنهم اه (٢) المذكورة بقوله والا لزم اما سلبها الخ اه (٣) هي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً وبالضرورة لا شيء من الكتاب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اه (٤) هي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً ولا شيء من الكتاب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اه (٥) قوله سالبة جزئية صغرى الخ ينتج سالبة جزئية اه (٦) قوله موجبة كلية كبرى نحو ليس بعض العبادة لا يجب فيها النية وكل وضوء عبادة فليس بعض ما لا يجب فيه النية وضوء بعكس الصغرى ليرتد إلى الشكل الثاني وينتج النتيجة بعينها وهذا على القول بأن السالبة الجزئية تنعكس اه من شرح ابن جعاف (٧) قوله من موجبة كلية صغرى الخ نحو كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً اه جلال (\*) نحو كل عبادة يجب فيها النية وليس بعض غير الوضوء عبادة

(قوله) كقولنا بعض «ب» الخ ، بيانه أن يقال بعض المتحرك ليس بساكن وكل فلك متحرك ، ينتج سالبة جزئية هي بعض الساكن ليس بفلك وقوله بعد هذا بعض «ج» بيانه بعض الساكن ليس بمتحرك وكل فلك متحرك فبعض الساكن ليس بفلك اه من خطح زيادة للإيضاح (قوله) فهذا التمثيل غير مفيد ، ومثاله الصحيح المفيد من سالبة جزئية مشروطة خاصة أو عرفية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الصغرى ليرتد إلى الثاني وينبغي أن تكون كبراه دائمة بحسب الذات والوصف كما هو

معتبر في الشكل الثاني أن يقال بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك دائماً وذلك بأن تعكس الصغرى إلى قولنا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وتجعله صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج من الشكل الثاني بعض الساكن ليس بفلك دائماً وهو المطلوب اه ح (قوله) كقولنا كل «ج» ليس «ب» الخ ، بيانه كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك ينتج بعض المنتقل ليس بساكن اه ح زيادة للتوضيح (قوله) بعكس الصغرى ، في نسخة بعكس الكبرى وعليه ما لفظه الكبرى غير صالحة للانمكاس لأنها سالبة جزئية الا ان تكون إحدى الخاصتين كما قال الحاشي ، ومثاله والسالبة الجزئية الكبرى إحدى الخاصتين أن يقال كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الكتاب ليس بضاحك مادام كاتباً لادائماً ينتج بعض الحيوان ليس بكتاب وذلك بأن تعكس الكبرى إلى قولنا وبعض الضاحك ليس بكتاب مادام ضاحكاً لادائماً وتجعل كبرى وصغرى الاصل صغرى هكذا كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الضاحك ليس بكتاب مادام ضاحكاً لادائماً ينتج من الثالث بعض الحيوان ليس بكتاب دائماً وهو المطلوب اه ح



(قوله) وهو المركب من سالبة كلية صغرى ، وموجبة جزئية كبرى كقولنا لاشيء من « ب ج » وبعض « ا ب » ينتج سالبة جزئية هكذا بعض « ج » ليس « ا » ويرد في هذا ما عرفت « واعلم » ان القدماء جزموا بعدم انتاج هذه الثلاثة الضروب والمتأخرون لما اتفق لهم بيان انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين لاحظوها في كل من هذه الثلاثة فانتجت ، والمؤلف عليه السلام اختص بزيادة شرط الكلية والسلب في المتن فاقضى ان الاضرب الثلاثة لا تنتج عنده الا بذلك الشرط المزيد فكان اعتبار ما في المتن موافقاً للقدماء في عدم انتاجها مطلقاً وكلامه في الشرح يقضي بموافقة المتأخرين في اشتراط احدى الخاصتين لانتاج هذه الثلاثة الاضرب وقد اعتمد بعض شراح التهذيب ما عليه المتأخرون فاورد الامثلة وصحح الانتاج باعتبار الخاصتين فحذفه من موضعه اذ لا يخلطه المقام وهو خلاصة ما في شرح الشمسية (قوله) وقد عرفت ان النتيجة سالبة جزئية ، يعنى في هذا الضرب الثامن (قوله) فلا تنعكس الا بالشرط المذكور ، وهو ان تكون احدى الخاصتين ﴿ ١٤٧ ﴾

(قوله) كقولنا لاشيء من « ب ج » الخ ، بيانه أن يقال لاشيء من الكاتب ساكن الاصابع وبعض الحيوان كاتب ينتج سالبة جزئية هكذا بعض الساكن ليس بكاتب اهـ (قوله) ويرد في هذا التعريف ما عرفت ، ومثاله الصحيح من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى فينتج سالبة جزئية خاصة ان تقول لاشيء من الكاتب ساكن الاصابع مادام كاتباً دائماً وبعض الحيوان كاتب

وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس ، من الشكل الثالث ويرد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى (١) وموجبة جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد عرفت (٢) ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس الا بالشرط المذكور (٣) اما اذ لم تكن السالبة في الثالثة التي اغفلنا ذكرها احدى الخاصتين يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج ينتج ليس بعض ما يجب فيه النية غير وضوء بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل الثالث وينتج النتيجة المطلوبة بعينها على القول بان السالبة الجزئية تنعكس كنفسها اهـ من شرح ابن جحاف (١) قوله من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى نحو لاشيء من العبادة لا يجب فيه النية وبعض الوضوء عبادة ينتج ليس بعض ما لا يجب فيه النية وضوء بعكس الترتيب ليرتد الى الشكل الاول وعكس النتيجة اهـ من شرح ابن جحاف (٢) قوله وقد عرفت ان نتيجته الخ يعنى في الضرب الرابع من الشكل الاول اهـ (٣) وهو ان تكون السالبة في تلك الثلاثة واحدة من الخاصتين أى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة كما مر آنفاً اهـ

دائماً ينتج بعض الساكن ليس بحيوان مادام ساكناً دائماً وذلك بان تبدل احدى المقدمتين بالآخرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا بعض الحيوان كاتب دائماً ولا شيء من الكاتب ساكن مادام كاتباً دائماً ينتج من الاول بعض الحيوان ليس بساكن مادام حيواناً دائماً وينعكس الى قولنا بعض الساكن ليس بحيوان مادام ساكناً دائماً وهو المطلوب ثم لا يخفى ان المراد بالنتائج هي الصادقة والخاصتان في صغرى هذا الضرب لا ينتجان مع الدائمتين الا كاذبتين لان لادوام عكس النتيجة يحكم بتخلف ضرورة سلب الاكبر أو دوامه عن الاصغر فلا ينتج هذا الضرب الصدق الا في ثمانية اختلاطات الخاصتين مع الخاصتين والعامتين واثنتان في أربعة ثمانية اهـ (قوله) وقد اعتمد بعض شراح التهذيب ، هو الجلال ونقظه في الشرح ، السادسة من سالبة جزئية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى نحو بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس ساكن مادام متحركاً دائماً وكل فلك متحرك دائماً واشترط كون الصغرى خاصة لأنه انما يتبين بالرد الى الشكل الثانى عكس الصغرى وهي سالبة جزئية لا تنعكس ما لم تكن احدى الخاصتين ولا بد أن تكون الكبرى معها من الست المنعكسة السوالب لأن الشكل الثانى ان لم يصدق الدوام على صغراه فلا بد ان تكون كبراه من الست فيجب ان تكون كبرى هذا الضرب كذلك لأنه لما ارتد الى الثانى وجب أن يعتبر فيه ما اعتبر فيه فنتيجته كنتيجة الثانى ان صدق الدوام على احدى مقدمتيه فالنتيجة دائمة والا فكالصغرى محذوف عنها فيه اللادوام واللاضرورة وهي في هذا الضرب لا تكون الا العرفية العامة أعنى ان لم يصدق الدوام على احدى المقدمتين الخ ما ذكره فيه ومثال ذلك بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس ساكن مادام متحركاً دائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك والله أعلم اهـ بتصرف يسير مفيد (قوله) يعنى في هذا الضرب الثامن ، بل المراد الضرب الرابع كما ينادي به رجوع الضمير اليه في كلام المؤلف والله أعلم اهـ

واستوضح ذلك (١) من نظيري الثالث ونظير الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل ولا يحسن ذكر ذلك الشرط الا مع بيان الوجهات بسائطها ومركباتها وبيان انعكاسها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود (واعلم (٢) ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع الى الشكل الاول فلها خاصية وهي ان الطبيعي والسابق الى الذهن في بعض المقدمات ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الآخر محمولا حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب فان الانسان اولى بان يكون موضوعا لا بحاج الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا لا شيء من النار يارد وثقيل فان النار اولى بان تكون موضوعا لسلب البارد والثقيل من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن امكن ان لا ينتظم على نهج الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا تكون عنها (٣) غنية على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة (٤) لا يرد الى الشكل الاول فتفس الحاجة اليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها (القسم الثاني في) القياس (الاستثنائي (٥) وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى شرطية والثانية وهي الاستثنائية (٦) حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين (٧)

(قوله) واستوضح ذلك ، أي حصول الاختلاف من نظيري الثالث أي الثالث مما اختل فيه الشروط المعتبرة في هذا الشكل الاول منها ما عرفت من قولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس أو ناطق حيوان والثاني منها كل انسان ناطق وبعض الفرس أو الحيوان ليس بانسان (قوله) ونظير الرابع ، وهو قولنا لا شيء من الانسان فرس وبعض الناطق أو الحيوان انسان (قوله) ولا يحسن ذكر ذلك الشرط ، وهو كون السالبة في الثلاثة الا ضرب احدي الخاصتين (قوله) في القياس الاستثنائي ، قد عرفت توجيه الظرفية بما تقدم (قوله) وهذا القياس ، أي الاستثنائي (قوله) الاولى شرطية ، مذكورة بطرفيها والثانية حملية هي وضع أحد طرفي تلك الشرطية أو رفعه مع لكن التي لصحتها سمي استثنائياً (قوله) في الاصل حمليتين ، انما قال في الاصل لانها بعد التركيب قضية واحدة اذ أداة الاتصال والانفصال قد أزالتا تمام الطرفين

(١) قوله واستوضح ذلك من نظيري الثالث ونظير الرابع الخ يعني من مثاليه ومثال الرابع المقدمة في صدر هذا الشكل في شرح قوله وإيجابها معاً مع كلية الصغرى وذلك عند التمثيل باعتبار اختلال الشروط فالسادس والسابع والثامن المتروكة من هذا الشكل هي الثلاثة المذكورة هناك اهـ (٢) قوله واعلم ان هذه الاشكال الثلاثة الخ ذكر هذه الفائدة العلامة الفنارى في فصوله اهـ (٣) قوله فلا تكون عنها غنية ، أي الاشكال الثلاثة اهـ (٤) قوله على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة الخ ، هو الضرب الرابع من الشكل الثاني والضرب السادس من الشكل الثالث اهـ وفي حاشية ما لفظه وهو ما يبين بقياس الخلف والله أعلم لكن يقال ان قياس الخلف مرجعه الى قياس اقتراني وقياس استثنائي فينظر والله أعلم « والجواب » ان القياس الاقتراني لا يخلو من أحد الاشكال فيمكن أن يكون القياس الاقتراني من أي الاشكال الثلاثة اهـ والتحقيق ان قياس الخلف مبين للثلاثة الاشكال فلا ضير في رجوع أيها الى القياس الاستثنائي والقياس الاقتراني ولو كان من الشكل الاول اهـ (٥) قوله القسم الثاني في القياس الاستثنائي ، قد مر ان القياس الاستثنائي ما تكون النتيجة أو تقيضها مذكورة فيه بالفعل على هيئة النتيجة وترتيبها ولا يمكن أن تكون مقدمة من مقدمات القياس التامة والا لم تثبت الشيء بنفسه أو تقيضه وهو محال فتعين أن يكون ذلك جزء مقدمة والمقدمة التي جزؤها قضية لا تكون الا شرطية فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احدهما شرطية والاخرى وضع أو رفع أي اثبات لاجد جزئها أو رفع ليلزمه وضع أحد جزئي الشرطية أو رفعه اهـ من شرح ابن جحاف (٦) سميت استثنائية لاشتغالها على أداة الاستثناء اهـ شريف (٧) أي قبل دخول آلة الشرط نحو ان كان هذا انسان فهو حيوان فهو قبل دخول حرف

والا فشرطية (١) او حملية (وهو) قسمان (متصل (٢)) وهو ما تكون شرطية قضية متصلة (ونأمله) اي الناتج من القياس الاستثنائي المتصل قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله (وضع المقدم (٣)) فانه ينتج وضع التالي أي عينه لان صدق الملزوم وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان والثاني ما استثنى فيه تقيض التالي في المقدمة الاستثنائية (و) هذا معنى قوله (رفع التالي) فانه ينتج رفع المقدم اي تقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولك في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثنى فيه عين التالي أو تقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاؤه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاؤه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم (٤) (و) القسم الثاني من القياس الاستثنائي (منفصل) وهو ما تكون شرطية منفصلة (ونأمله (٥)) أي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان أيضا أحدهما ما استثنى فيه (وضع كل) من المقدم والتالي أي عينه (في الحقيقية (٦) وممانعة الجمع) وقد عرفهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم تقيض الجزء الآخر لامتناع الجمع بينهما وأما استثناء تقيض أحد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا تقيضه لجواز ارتفاعهما في مانعة (٧) الجمع (و) الثاني ما استثنى (رفعه) أي رفع كل من المقدم والتالي أي تقيضه (فيها) أي في الحقيقية (وفي مانعة الخلو) لان استثناء تقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما، وأما استثناء عين أحدهما فلا يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها أربع نتائج (٨) وضع المقدم عن رفع التالي ورفع عن وضعه

الشرط من حمليتين هما هذا انسان وهذا حيوان وهو ظاهر اه متقولة من خطي (١) قوله والا فشرطية أي الثانية الاستثنائية شرطية وذلك حيث كان طرفا الشرطية شرطيتين وقوله أو حملية أي حيث كان طرفاها شرطية وحملية اه (\*) وكان الاحسن لو قال الاستثنائية حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين أو أحدهما والا فشرطية اه (\*) يعني ان كان من شرطيتين في الاصل فالاستثنائية شرطية مطلقا وان كان من شرطية وحملية فشرطية ان استثنى الشرطية وحملية ان استثنى الحملية، مثال الاخر ان كان هذا عددا فهو زوج واما فرد لكنه عدد فهو اما زوج أو فرد فهذه حملية وان قلت لكنه ليس اما زوج أو فرد فهو ليس بمدد فهذه شرطية والله اعلم اه هكذا قيل واذا فسر الاصل في قوله من شرطيتين في الاصل بقيل دخول أداة الشرط على ما قيل في الحمليتين في الحاشية السابقة فقيه اشكال تأمل اه (٢) وذلك لاشتغال على اتصال بين الشرط والجزاء اه شريف (٣) أي المنتج يعني الذي تحصل منه النتيجة هو وضع المقدم أي عينه أي استثناء عينه ينتج عين التالي وقوله ورفع التالي أي تقيضه فانه ينتج رفع المقدم أي تقيضه اه (٤) فلا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص ولا من عدم الاخص عدم الاعم فيسقط من هذه الاربعة الاثنان ، لا يقال عدم الانتاج فيما اذا كانت اللازمة عامة اما اذا كانت مساوية فلا تحتاج ضروري فان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود ينتج ان الشمس طالعة ولو قلنا لكن الشمس ليست بطالعة ينتج ان النهار ليس موجودا لانا نقول الانتاج هاهنا ليس بصورة القياس بل لخصوص المادة والمعتبر هو الاول اه من شرح خير الله على ايساغوجي (\*) كحيوان في المثال احتراز من ان يستوي نحو ان كان هذا انسانا فهو ناطق ونحو ان كان هذا حيوانا فهو متنفس اه (\*) ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ولا من ثبوت العام ثبوت الخاص اه علوي (٥) أي المنتج يعني ان الذي تحصل منه النتيجة هو وضع كل من المقدم والتالي أي اثبات عينه في الحقيقية الخ والنتيجة هي الجملة الواقعة بعد الجملة الاستثنائية (٦) قوله في الحقيقية ، وهي التي يكون العناد بين جزئيهما في الوضع والرفع معاً لانهما لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً فلا يلزم من استثناء عين كل منهما رفع الآخر لامتناع اجتماعهما ومن استثناء تقيض كل منهما وضع الآخر لامتناع الخلو عنهما فتنتج النتائج الاربعة اه من شرح ابن جحاف (٧) يقال فكان القياس ان لا يسمى تقيضا اذ لا يرتفعان وانا يسمى ضداه اه (٨) قوله فعرفت ان الحقيقية لها أربع نتائج ، اثنتان باعتبار استثناء العين واثنتان باعتبار استثناء التقيض اه من شرح ابن جحاف



ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعته عن رفعه لا متناع الجمع بينهما والخلو عنها وممانعة الجمع لها تبيحجان (١) رفع كل من الجزئين عن وضع الآخر (٢) لا متناع الجمع فقط وممانعة الخلو (٣) مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الآخر (٤) لا متناع الخلو فقط وكقولنا دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزواج لكنه ليس بزواج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا دائما اما ان يكون هذا شجرا أو حجرا لكنه شجر فليس بحجر لكنه شجر فليس بشجر وكقولنا دائما اما ان يكون هذا لاشجرا أو لا حجرا لكنه شجر فهو لا حجر لكنه حجر فهو لا شجر \* واعلم \* ان لاتناج القياس الاستثنائي شروطا لا يحسن اغفالها فنقول \* الشرط الاول \* ايجاب الشرطية (٥) متصلة او منفصلة لانه اذا لم يكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود (٦) أحدهما او عدمه وجود الآخر او عدمه \* والشرط الثاني \* ان تكون المتصلة (٧) لزومية والمنفصلة عنادية لان المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم (٨) اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم

(قوله) لم ينتج وضع مقدمها ، وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم يعني كما هو شأن القضية اللزومية (قوله) اما الاول ، أعني عدم اتناج وضع مقدمها وضع التالي (قوله) حاصل قبل العلم بوضع المقدم ، نحو ان كان الانسان تاطقا فالخمار ناهق فالعلم بالناهيية حاصل قبل العلم بالناهيية وهو ظاهر اذ لو لم يعلم وضع التالي وثبوته لم يحصل الاتفاق ولم يصدق اذ الكاذب لا يوافق شيئا

(١) قوله وممانعة الجمع لها تبيحجان ، في شرح ابن جفاف وممانعة الجمع تشارك الحقيقية في الاولتين اللتين باعتبار استثناء العين فيلزم من استثناء عين كل من الجزئين رفع الآخر لا متناع الجمع فيها لا الآخرين اللتين باعتبار استثناء التقيض فلا يلزم فيها من استثناء تقيض احدهما وضع الآخر لانها لاتمنع الخلو نحو هذا اما شجرا أو حجر لكنه شجر فليس بحجر أو ولكنه حجر فليس بشجر ولا يلزم من الرفع شيء فلو قيل لكنه ليس بشجر لم يلزم ان يكون حجرا لجواز ان يكون أمرا غيرهما اهـ (٢) ولا ينتج رفع كل منهما عين الآخر لا مكان اجتماعهما بخلاف الحقيقية فانه ينتج وضع كل منهما تقيض الآخر كما عرفت اهـ جلال (٣) قوله وممانعة الخلو مثلها في شرح ابن جفاف وممانعة الخلو بعكسها فتشارك الحقيقية في الآخرين اللتين باعتبار استثناء التقيض لا متناع الخلو فيها فيلزم فيها من رفع كل منهما وضع الآخر ولا يلزم من وضع أيهما شيء لجواز اجتماعهما فيها نحو هذا اما لارجل او لامرأة لكنه رجل فهو لامرأة أو لكنه امرأة فهو لارجل واما استثناء العين فلا يلزم منه شيء فلو قيل لكنه لارجل لم يلزم ان يكون امرأة لجواز ان يكون شيئا غيرهما اهـ (\*) يعني لها تبيحجان بحسب استثناء التقيض اهـ (٤) فالخاصل منها ثمانية اقسام لكن الاربعة ساقطة لعدم اتناجها فبقيت الاربعة فصار مجموع الاستثنائي ستة عشر قسما عشرة منها منتجات وستة عقيبات اهـ خير الله على الصاغوجي (٤) قوله عن رفع الآخر ، ولا ينتج وضع كل منهما تقيض الآخر لا مكان اجتماعهما (٥) أي ايجاب اللزوم والعناد واذا لم يكن بين الامرين لزوم او عناد لم يلزم من وجود احدهما أو عدمه وجود الآخر ولا عدمه اهـ من شرح ابن جفاف (٦) لأن السلب فيها رفع التلازم أو التعاند بين طرفيها كما علمت وانه ينبغي الاستدلال بوجود احدهما أو انتفاءه على وجود الآخر أو انتفاءه اهـ شرح جلال (٧) قوله ان تكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية أي لاتفاقية فيهما اهـ (٨) لأن العلم بصدق الاتفاقية او كذبها موقوف على

(قوله) مستفاد من العلم بصدق التالي ، هذا مستقيم في الاتفاقية العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لمجرد صدق التالي لان صدقها حينئذ يكون عن مقدم وتال صادق وعن مقدم كاذب وتال صادق وأما الاتفاقية الخاصة فلا لانه اعتبر فيها توافق الجزئين على الصدق فلا تكون صادقة الا عن مقدم وتال صادقين (قوله) فلو استفيد العلم به أي بصدق التالي من العلم بالاتفاقية لزم الدور هكذا في شرح الشمسية (قوله) وأما الثاني ، وهو قوله ولارفع تاليها رفع المقدم (قوله) فلا لانه لا اتصال بين تقيضي طرفي الاتفاقية يعني فلا يلزم من رفع تاليها رفع المقدم (قوله) اما في الاتفاقية الخاصة الى قوله بمجرد توافق الجزئين على الصدق ، فهي أخص من الاتفاقية العامة لانه متى صدق الجزآن أعني المقدم والتالي فقد صدق التالي ولاينعكس أعني لا يلزمه أنه متى صدق التالي صدق المقدم (قوله) بل لمجرد صدق التالي ، يعني وان كذب المقدم وأما العكس أعني مجرد صدق المقدم مع كذب التالي فلا لان الاتفاقية حينئذ تكون كاذبة كما يأتي اذ الكاذب ﴿١٥١﴾ لا يوافق شيئاً قال في شرح الشمسية في

بيان أقسام الصادق والكاذب في الاتفاقية ما حصله اذا اكتفينا بمجرد صدق التالي كما في الاتفاقية العامة يكون صدق الاتفاقية عن صادقين وعن مقدم كاذب وتال صادق وكذبها عن القسمين الباقيين وان اشترطنا صدق المقدم والتالي كما في الاتفاقية الخاصة فصدقها عن صادقين نحو ان كان الانسان ناطقاً فالخمار ناهق وكذبها عن ثلاثة أقسام لان طرفيها ان كانا كاذبين أو كان التالي كاذباً والمقدم صادقاً فكذبها ظاهر لأن الكاذب لا يوافق شيئاً وان كان المقدم كاذباً والتالي صادقاً فكذلك لا اعتبار صدق الطرفين فيها (قوله) لكذبها ، وقد عرفت أنها تكذب عن كاذبتين (قوله) اذ لا حاجة فيها الى صدق المقدم

ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور (١) واما الثاني فلا لانه لا اتصال بين تقيضي طرفي (٢) الاتفاقية لا بالزوم ولا بالاتفاق اما في الاتفاقية الخاصة وهي التي تكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم بمجرد توافق الجزئين على الصدق فظاهر لصدق الجزئين فلا يكون بين تقيضيها اتفاق لكذبها ولا لزوم لعدم العلاقة (٣) واما في الاتفاقية العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا للعلاقة بل لمجرد صدق التالي وهي اعم مطلقاً (٤) من الاولى اذ لا حاجة فيها الى صدق المقدم كقولنا ان كان هذا الخلاء موجوداً (٥) فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها (٦) فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية مع العلم بصدق احد طرفيها فلو استفيد العلم بصدق احد الطرفين او كذب من الاتفاقية لزم الدور اهـ من شرح ابن جعاف (١) كذا ذكره القطب وفي المراجعة ضرورة توقف صدق الاتفاقية على صدق كلا طرفيها اهـ (٢) وهما عدم الناطقية وعدم الناهقية اهـ (٣) قوله لعدم العلاقة ، والمراد بالعلاقة شيء بسببه يستصحب الاول الثاني كالعلية والتضاييف اما العلية فبأن يكون المقدم علة للتالي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلول له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكونا معلولي علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس واما التضاييف فبأن يكونا متضاييفين كقولنا ان كان زيد أباً لعمره كان عمره ابنه اهـ قطب (٤) فانه متى صدق المقدم والتالي فقد صدق التالي ولاينعكس اهـ قطب (٥) والخلاء معدوم دائماً اهـ (٦) فلا يكون بين تقيضيها اتفاق لكذبها كما مر اهـ

فبينهما عموم وخصوص (قوله) فلجواز صدق طرفيها أي كل منهما على انفراد وهذا جواب قوله وأما الاتفاقية العامة يعني أنها وان كفى في صدقها مجرد صدق التالي فذلك لا يمنع عن جواز صدق الطرفين أعني المقدم والتالي واذا جاز صدقهما لم يلزم من صدقهما مع كذب تاليها كذب مقدمها فلا ينتج رفع تاليها رفع المقدم ولعل هذا من المؤلف عليه السلام على سبيل الفرض أي لو فرض صدق الاتفاقية المتصلة مع كذب التالي لم يلزم منه كذب المقدم لجواز صدقهما جميعاً وذلك انك قد عرفت من كلام شرح الشمسية ان الاتفاقية تكذب لكذب التالي فلو لم يحمل كلام المؤلف على أنه على سبيل الفرض لنا في قوله مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية

(قوله) لكذبها الخ ، مشكل عليه في بعض النسخ وعليه ما لفظه عبارة المؤلف لكذبها أي النقيضين فلا يخلو كلام القاضي عن سهو من جهة التقديم والتأخير ومن جهة حمل كذبها على ماتري فتأمل اهـ من أنظار القاضي احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه وينظر فالظاهر صحة كلامه اهـ ح

(قوله) وكذلك المنفصلة الاتفاقية ، وهي التي حكم فيها بالتنافي لالذات الجزئين بل لجرد اتفاق المناطة بينهما وان لم تكن المناطة لمفهومها كقولنا في الاسود واللاكاتب ﴿١٥٢﴾ اما ان يكون هذا أسود أو كاتباً حقيقية وذلك لاتفاق تحقق السواد

وانتفاء الكتابة فلا يصح ان لاتتفاء الكتابة ولا يكذبان لوجود السواد ومنال مانعة الجمع وممانعة الخلو المذكور في البسائط (قوله) لم ينتج وضع أحد طرفيها ، بمعنى صدق كل واحد منهما على انفراده (قوله) ولا رفعه أي رفع كل واحد منهما على انفراده فلا ينتج وضع المقدم عن رفع التالي ولا رفعه عن وضعه الى آخر ما سبق من النتائج الاربع في الحقيقة والمثول قد شملت عبارته جميع أقسام المنفصلة الاتفاقية وهي الحقيقية . وممانعة الجمع . وممانعة الخلو (قوله) اللهم إلا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ ، ينظر في ادخال هذا الطرف في الاستبعاد اذ ذلك معنى السكينة فينبغي الاقتصار على الطرف الثاني كما في شرح الشمسية حيث قال اللهم إلا ان يكون الزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء الخ (قوله) فانه ينتج القياس حينئذ ، ضرورة كقولنا ان قدم زيد في وقت الظهر مع عمرو أكرمه لكن قدم مع عمرو في ذلك الوقت فأكرمه

(قوله) ينظر في ادخال الخ ، بل يقال هو معنى كلية الاستثنائية

كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية (١) وكذلك المنفصلة (٢) الاتفاقية لم ينتج وضع أحد طرفيها ولا رفعه لان صدق أحد طرفيها أو كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يكون مستفاداً منه (والشرط الثالث) كلية الشرطية (٣) متصلة أو منفصلة ولا جازان يكون الزوم أو العناد (٤) على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض آخر فلا يلزم من وضع أحد جزئي الشرطية أو رفعه وضع الآخر أو رفعه اللهم (٥) إلا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً في جميع الايمان وعلى جميع الاوضاع (٦) أو يكون وضع الزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء (٧) فانه ينتج القياس حينئذ (٨)

(١) في حاشية مالمظنه اذ لا تسمى اتفاقية الا بالصدق اه (٢) قوله وكذلك المنفصلة الاتفاقية ، عطف على قوله لان المتصلة اه (٣) عبارة السيد الحسن الجلال في شرحه على التهذيب ، الثالث كون احدي المقدمتين يعني الشرطية والاستثنائية كلية اه والمراد بكلية الاستثنائية كلية الوضع أو الرفع اه (٤) قوله أو العناد ، في بعض النسخ بالواو اه (٥) عبارة القطب أو رفعه اللهم إلا أن يكون وضع الزوم والعناد بعينه الخ وهي أحسن اذ لم يذكر بعد قوله اللهم إلا الطرف الثاني لا الاميل وهو قول المؤلف اللهم إلا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ اذ لا يخفى ما في ادخاله في الاستبعاد من الخلل اذ ذلك هو معنى كلية الشرطية متصلة أو منفصلة فينبغي الاكتفاء بقوله آتفاً متصلة أو منفصلة والا جاز الخ اه (٦) قوله وعلى جميع الاوضاع كأن يكون كلية لاجزئاً اه (٧) حيث يكون الزمان واحداً أو نحو ذلك كقولنا ان قدم زيد الآن فهو مكرم لكنه قدم الآن ينتج أنه مكرم اه مرآه (٨) بدون الشرط اه طبرى على ايساغوجي

### تنبیه

قد كان سبق الوعد في الديباجة باننا نضع ما وجد من حاشية الدراية على شرح الغاية للعلامة البدر النير محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله والآن حين الايفاء بذلك الوعد خلا ان فيما وجدناه سقطاً من أثناء بحث الأحكام الى المقصد الثاني تعذر وجوده بعد تطلبه ، وفي آخر ما وجدناه بخط ولد مؤلفها السيد العلامة عبد الله بن محمد الامير مالمظنه انتهى ما وجدته من الحاشية المسماة بالدراية على شرح الغاية للوالد البدر النير شيخ الاسلام والمسلمين محمد بن اسمعيل الامير بل بوابل رحمه الله ومن خطه نقلت هذا اه فقول قال رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

« اعلم » اننا لم نتكلم على ما قدمه المصنف من الابحاث المتفرعة من علم المنطق لامر من الاول انه فن مستقل ليس من اصول الفقه وله كتب موضوعة معروفة وانما اول من ادخله في كتب الاصول وه زجه بها الغزالي وتبعه الناس كابن الحاجب والمصنف وقد خلا عنه مثل جمع الجوامع

لا الشرطية وهو الموافق لكلام القطب مع التأمل فلا وجه للتنظير اذ صاحب القطب جعله ثلاثة أقسام فتأمله حق التأمل اه من انظار القاضي احمد أبي الرجال ح



## البحث الثاني

(في الموضوعات اللغوية) ﴿فصل﴾ هذا الفصل متضمن للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات (الوضع (١)) لغة جعل الشيء في حيز معين ﴿واصطلاحاً﴾ مشترك بين معنيين أحدهما تعيين اللفظ بأزاء معنى

(١) فائدة الفرق بين الوضع والاستعمال والحل ان الوضع هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا أمر متعلق بالواضع والاستعمال اطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشيء المشترك على معنييه لكونه مشتملاً على المراد وهذا من صفات السامع اه اسنوى

وغيره مع استيفائه لقواعد الاصول وثانيهما ان الذي أتى به المصنف منه شيء يسير لا ينبغي بمقاصد فن المنطق كما يعرف ذلك من عرفه والنزالي أول من غلا في علم المنطق وقال انه لا يوثق بعلم من لم يتنطق وليس الامر كما قال

### ﴿البحث الثاني﴾

قال وبه يدل اللفظ لابتدائه «أعلم» ان أئمة النحو والبيان والاصول رسموا الوضع بانه تخصيص شيء بشيء بحيث اذا اطلق الاول أو أحس فهم الثاني، ولا يخفى ان التخصيص اضيف الى مفعوله وحذف فاعله، وفاعل المصدر يحذف كثيراً وأصله تخصيص الواضع شيئاً بشيء الى آخره ضرورة أنه لا بد للتخصيص من مخصص «ان قلت» لم تواصلوا على حذفه «قلت» لانه لو ذكر لكان دوراً صريحاً ومع طيه كان دوراً مستوراً واذا عرفت هذا فستعرف أنه لم يثبت تعيين الواضع واذا لم يتعين فلا سبيل الى النقل عنه بانه حصص هذا اللفظ بهذا المعنى اذ النقل عن غير معين محال وحينئذ فقول أئمة اللغة هذا اللفظ معناه كذا ليس بالنقل عن الواضع ضرورة بل لا قوا العرب مثلاً أو تتبعضوا اللغات منهم وذلك بان سمعوا يطلقون لفظاً على معنى ويتكرر اطلاقهم عليه بحيث يدور اللفظ بدوران المعنى وجوداً وعدماً فعملوا بذلك ان اللفظ مدلوله كذا، والعرب أيضاً لم يلاقوا الواضع ضرورة انه لا لقاء لغير معين بل تلقوا وسمعوا من سلكهم مثل تلقي من تلقى وسمع منهم وهم جرا الى ان تنتهي السلسلة الى أبي البشر آدم عليه السلام فانه لم يكن له سلف يتلقى عنهم الا ان تقول انه تلقى من الملائكة ما يعلمونه مع بقاءه في الجنة او انه تعالى علمه معاني الانقاط بالقرائن العقلية او بالوحي ثم تلقى عنه بنوه وعرفهم بها، فاما معرفته هو للمدلولات فان كان هو الواضع فلا ريب في ذلك وان كان الله الهه وعلمه فكذلك وتعليمه له ليس الا بالهامه للمدلولات الانقاط واما تعريفه لاولاده فلا يخار اما ان يكون باللفظ موضوع فلا يخفى انه يقتدر الى تعريفه فان كان باللفظ آخر لزم الدور او التسلسل وهما باطلان او بالعقل ودلائله تحصل بالقرائن كالترديد كما قررناه في فهم اهل اللغة عن العرب وفهم العرب ممن سبق وبالاشارة الى شيء عند الاطلاق فيعلم انه معناه، اذا عرفت هذا علمت ان قول الغاية وبه يدل أى يدل اللفظ بالوضع ومثله قولهم في رسم الوضع متى اطلق الاول فهم الثاني غير صحيح ضرورة انها تطلق انما موضوع ولا يفهم معناها ولو صدق قولهم متى اطلق الاول فهم الثاني لما تخلف فهم معنى لفظ موضوع عند اطلاقه لانه لا يتخلف المدلول عن الدليل والمعلوم يقيناً خلافاً «فان قلت» قد قرروا أنه يشترط في

(قوله) جعل الشيء في حيز معين، ذكر بعض الناظرين أنه لا حاجة الى قوله معين اذ المجموع في حيز لا بد وان يكون في الواقع في المعين وقد يقال ان فائدته بيان الواقع لالاحتراز كما ذكرنا مثل ذلك في قيد التفصيلية في تعريف اصول الفقه (قوله) مشترك بين معنيين، سيأتى قريباً ما يشعر بعدم الاشتراك في قول المؤلف عليه السلام وثانيهما وهو المعتبر والمراد باللفظ الوضع عند الاطلاق وكذا قوله فيما نقل عن التلويح فالوضع عند الاطلاق الخ ولم يذكر الشريف الاشتراك بل قال الوضع فسر بوجهين تعيين اللفظ بنفسه والثاني تعيين اللفظ بأزاء المعنى

(قوله) ذكر بعض الناظرين الخ، لقائل أن يقول الجسم المتحرك دائماً المنضرب لا يتعين حيزه فلهذا لا يكون موضوعاً لغة اه حسن مغربي ح (قوله) سيأتى قريباً الخ، لم يكن في كلام المؤلف ما يشعر بعدم الاشتراك، غاية ما في كلامه ان المعنى الثاني هو المعتبر وعسارة الشريف مشعرة بالاشتراك كما يظهر فلا يتم الاستظهار بها فتأمل والله أعلم اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح

وعلى هذا فالجواز موضوع لمعناه المجازي وثانيهما وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع (١) عند الاطلاق (٢) تعيين اللفظ (٣) للدلالة على معنى (٤) وزيد فيه بنفسه اي ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم اليه ايمخرج اللفظ المجازي عن ان تكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازي رضعاً لان دلالة انما تكون بقرينة والحق ما افاده العلامة السمرقندي

(١) لا يقال كون هذا المعنى هو المراد بالوضع عند الاطلاق ينافي الاشتراك لان شأن المشترك إما ان يحمل على جميع معانيه أو يبقى معنى مجتمعا الى وقت قيام القرينة المعينة فاذا فهم منه احد المعنيين عند الاطلاق بدونها فذلك دليل على كونه حقيقة في المعنى المتبادر مجازاً في غير المتبادر لأن التبادر من ادلة الحقيقة وعدمه من ادلة المجاز «لأنا نقول» ارادة هذا المعنى بلفظ الوضع عند الاطلاق انما هو بقرينة وهي كونه المعتبر عند الجمهور فلا ينافي ذلك الاشتراك اه شيخنا (٢) قوله تعيين اللفظ جنس الحد والدلالة على معنى فصله وهما معلومان اه من شرح جفاف

فهم الثاني من اطلاق الاول علم السامع بالموضوع له «قلت» يرد عليه ما اوردناه أولاً بان يقال باي شيء علم ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى هل علمه بلفظ موضوع جاء الدوراً والتسلسل أو بغير لفظ فما هو حتى يتكلم عليه وأيضاً قد عرفت من رسم الوضع أنه تخصيص الواضع بباي شيء يعرف انه خصص هذا اللفظ بهذا المعنى فانه لا سبيل الى النقل عنه بانه خصص اذ لا يعلم قبلا فينقل عنه فلا يعلم ان هذا اللفظ لهذا المعنى الا بالقرائن من ترديد ونحوه فبطل قولهم في رسم الوضع أنه متى اطلق الاول فهم الثاني ولم يبق في الالفاظ دلالة لفظية وبعد تقرر هذا نعلم انه لم يبق الا الدلالة العقلية الحاصلة عن القرائن المذكورة اذ اللفظية قد بطلت والطبيعية قد ابطالوها ولا يحصى عما قلناه ومع معرفتنا لما قررناه تعلم عدم صحة قول شارح الغاية واذ قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضح الخ لانا نقول انه لم يبق دليلاً على هذا التقرر بل ادعى في المتن دعوى مجردة بقوله وبه يدل اللفظ وكأنه يقول قد ابطال كون دلالة على معناه طبيعية فتعين كونها وضعية فنقول لا تعيين لانه بقي قسم ثالث وهو كونها عقلية وهو الحق كما سمعته وبهذا تعلم أن قسمة الدلالات الى لفظية وعقلية وطبيعية قسمة غير صحيحة الا باعتبار ان اللفظ مدخلا في الدلالة اللفظية والا فهي عقلية وسيصرح في الغاية بانبات العقلية للالفاظ في آخر كلامه «نعم» بعد معرفة المخاطب بالموضوع له بالترديد والقرائن تصير دلالة اللفظ عند اطلاقه على معناه ضرورية وكان الذين رسموا الوضع وقالوا متى اطلق الاول فهم الثاني نظروا الى الواقع في المحاورات بعد العلم بالموضوع له بالقرائن العقلية في أول الامر آخر الامر (١) دون أوله نعم ومع احاطتك لما ذكرناه تعلم علماً يقينياً انه لا بد من واضح للفظ ضرورة انه لا قول بلا قائل ولا فعل بلا فاعل وقد رددوه بين البشر والرب ثم ظاهر عباراتهم ان محل النزاع في كل لفظ موضوع فنقول معلوم ضرورة عقلية وشرعية أنه تعالى لم يوجد البشر في أول ايجاده للعالم فانه قد تقدم خلقه للملكة والسموات والارض وغير ذلك وقد يتقن شرعا ان الملكة كانوا يسبحونه ويقدمونه قبل ايجاده لآدم عليه السلام ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ومعلوم ان قوله تعالى اني جاعل في الارض خطاب قبل ايجاده لآدم وقوله للسموات والارض انثنيا طوعاً أو كرهاً قبله فهذا برهان يقضي أنه تعالى وضع الالفاظ قبل ايجاده للبشر فكيف هذا الاطلاق في مسألة النزاع فالحق ان بعض الالفاظ واضعها الرب يقيناً وبعضها الاظهر انه واضعها (١) لعل قوله اول الامر متعلق بقوله بعد العلم بالوضع وقوله آخر الامر متعلق بالواقع والله اعلم

(قوله) وعلى هذا فالجواز موضوع،  
يعنى وضماً نوعياً لا اعتبار الواضع  
لنوع العلاقة فافراد المجاز  
موضوعاً باعتبارها وسيأتي ان  
شاء الله تعالى بيان الوضع النوعي  
قريباً

(قوله) وتبعه شيخنا، هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث رحمه الله تعالى فإنه حذف قيد بنفسه في كتابه الإيجاز في علم الإعجاز ونقل ما ذكره المؤلف عليه السلام في حواشي شرح التلخيص في بحث الحقيقة (قوله) من أنه لا حاجة إلى تلك الزيادة، بناء على أن قوله للدلالة فصل يخرج به وضع المجاز (قوله) لأن تعيين المجاز من إضافة المصدر إلى المفعول أي تعيين الواضع لفظ المجاز (قوله) ليس للدلالة، فوضع المجاز قد خرج بهذا القيد من غير احتياج في إخراجها إلى قيد بنفسه (قوله) متحققة فيه، الضمير عائدة إلى اللفظ في قوله تعيين اللفظ لا إلى المجاز إذ لو عاد إلى المجاز لم يناسبه التعميم بقوله سواء عين الخ (قوله) سواء عين لما يتعلق بالموضوع له، أي لما عين بينه وبين الموضوع له علاقة من العلاقات المشهورة فيكون مجازاً ومقتضى قوله إذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه أن يقال سواء عين للدلالة أم لا (قوله) أولاً، أي أو لم يعين اللفظ لما يتعلق به فلا يكون مجازاً « قيل » بل غلطاً وفيه نظر إذ الإطلاق في هذا القسم مع نصب القرينة وهو مشعر بالتقصيد وقد يقال لا مانع من أن تنصب القرينة على اللفظ وتقصيد (قوله) وقد أفاده في التلويح، بقوله لا بواسطة هذا التعمين وبقوله كانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة ﴿ ١٥٥ ﴾ بحالها لكن كون صاحب التلويح

قصده هذه الافادة معارض بتصريحه بالتقييد بنفسه في تفسير الوضع حيث قال فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وصرح في هذا المنقول بمثل هذا يعرف بالتأمل وقد رجع المؤلف فيما يأتي في بحث عدم اشتراط النقل في آحاد المجاز إلى كون التعمين في المجاز للدلالة حيث قال وتعيين المجاز للدلالة بمجموعة القرائن والشلي وأورد كلام التلويح ولم يتعرض لهذه الافادة وعصام تأول ما في التلويح « وأما الاعتراض على قول المؤلف الدلالة متحققة وعلى ما أفاده في التلويح بأن ذلك لا يفيد مطلوبه من الاستغناء عن ذلك القيد

(قوله) يخرج به وضع المجاز،

وتبعه شيخنا رحمه الله تعالى من أنه لا حاجة إلى تلك الزيادة لأن تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع له (١) ليس للدلالة بل لجواز الاستعمال إذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه سواء عين (٢) لما يتعلق بالموضوع له (٣) أو لا وقد أفاده في التلويح حيث قال الوضع (١) قوله لما يتعلق بالموضوع له ما في لما موصولة وقوله بالموضوع له وهو المعنى المناسب كالجراة مثلاً اه (٢) قوله سواء عين، يعني عند الواضع اه (٣) قال عصام في شرحه رسالة الوضع معنى كلام السعد في التلويح أن تعيين المجاز ليس لتحصيل أصل الدلالة فإن أصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الحاصلة بالتعيين لأجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فإنه لتحصيل أصل الدلالة غالباً اه (٤) قوله سواء عين بما يتعلق بالموضوع له أولاً، مثاله لو قلنا رأيت أسداً يرى فإن أسداً عينه الواضع أعناه المجازي بوضعه قاعدة كلية هي أن كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة الصارفة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه فالأسد في هذا المثال جزئي من جزئيات هذه القاعدة التي وضعها الواضع وضعاً نوعياً دال على الرجل الشجاع لدخوله تحتها قبل هذا التعيين للرجل الشجاع في هذا المثال ونحوه فلا دخل لهذا التعيين في الدلالة لثبوت الدلالة بالوضع بالقاعدة الكلية وهذا التعمين إنما هو لجواز الاستعمال لا غير، وإذا ثبت ذلك خرجت هذه الجزئيات بقيد الدلالة ولا يحتاج في إخراجها إلى قيد بنفسه وتدخل القاعدة الكلية في الوضع فإنه عند الإطلاق ما يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى أو يدرج في القاعدة الدالة على التعمين وهذا هو الوضع النوعي المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز اه من شرح ابن جعاف

مشكل عليه بوجه أنه يخرج لفظ المجاز لاوضعه اه ح عن خط شيخه الحسن (قوله) والضمير عائدة إلى اللفظ الخ، بل الظاهر إعادته إلى المجاز ولعل الذي أوقع القاضي رحمه الله في هذا أن المجاز من حيث هو مجاز لا بدقيه من التعمين ولم ينظر أن عدم التعمين إنما هو على جهة الفرض فتأمل اه املا من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح (قوله) سواء عين للدلالة أم لا، الكلام مسوق في عدم تعيين المجاز للدلالة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) معارض بتصريحه الخ، يقال قد علم من قول صاحب التلويح بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعمين أنه لا دخل للتعمين في الدلالة من المجاز وإن قيد الدلالة مخرج للمجاز وتصريحه بالتقييد بنفسه في تفسير الوضع يكون قيدا واقعياً والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) وعصام تأول ما في التلويح، قال عصام الدين في شرح الرسالة الوضعية معنى كلام سعد الدين في التلويح أن تعيين المجاز ليس لتحصيل أصل الدلالة فإن أصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو نوع الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الخاصة بالتعيين لأجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فإنه لتحصيل أصل الدلالة غالباً اه ح عن خط شيخه



لأن الدلالة في ذلك هي الدلالة بالفعل وهي التي شققت بالقرينة لا بالتعيين ولم تكن الدلالة بالفعل حاصلة عند التعيين بل عند الاستعمال  
 قدير وارد لأن المراد تعيين اللفظ للدلالة عند الاستعمال وهي عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه  
 « واعلم » أنه يرد هاهنا أن تعيين اللفظ للدلالة على المعنى المطابقي تعيين الدلالة على الجزء اللازم فإذا استعمل اللفظ المطابقي فيهما  
 مجازاً كان تعيينه تعييناً للدلالة عليهما ويؤيده ما سيأتي عن الشريف وعن المؤلف في اعتراضه الآتي حيث قال فأنما يكون معنى لازماً  
 لما وضع الخ ( قوله ) قد يكون بثبوت قاعدة الخ ، يعني أن الوضع النوعي كما ذكره الشريف وضع عام لا يختص بمادة مخصوصة من  
 المواد بل يكون بثبوت قاعدة الخ ( قوله ) كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الخ ، نحو كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو متعين  
 للدلالة بنفسه على ذات من يقوم به الفعل فإن هذا يدخل تحت وضع كل اسم فاعل في أي مادة مخصوصة كضارب وقائم وقاتل ونحو  
 ذلك مما لا ينحصر فلا يختص الوضع النوعي بمادة معينة مخصوصة بخلاف الوضع الشخصي فإنه وضع اللفظ المعين

للمعنى المعين كرجل وفرس وأسود  
 وأبيض لمعانيها المخصوصة ( قوله )  
 بمنزلة الموضوعات الشخصية  
 بأعيانها ، يعني في عدم الاحتياج  
 في فهم المعنى من اللفظ إلى قرينه  
 ( قوله ) بل أكثر الحقائق الخ ،  
 كالمعنى والجموع والمصر  
 والمنسوب وطامة الأفعال  
 والمشتقات والمركبات وبالجملة كل  
 ما يدل على معناه بهيئته ( قوله )  
 سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد  
 اللفظ ، كال موضوع بالوضع الشخصي  
 كرجل وفرس وأسود وأبيض  
 لمعانيها المخصوصة ( قوله ) أو  
 بدرج في القاعدة ، كوضع ضارب  
 لمعناه في تعيينه لمعناه ليس بأن  
 الواضع أفرد لفظه بل بدخوله في  
 القاعدة الكلية كما عرفت  
 ( قوله ) المأخوذ في تعريف الحقيقة

النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو  
 متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم بواسطة تعيينه له (١) ومثل هذا من باب  
 الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل وقد  
 يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند  
 القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه  
 بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال  
 اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالاته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله  
 مجاز (٢) فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه (٣) سواء كان  
 ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع  
 المأخوذ في تعريف (٤) الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الأول (٥) من النوعي

(١) مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد  
 من مدلول ما لحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسامات فهو  
 لجمع من مسمى ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات إلى غير ذلك أه تلويح  
 (٢) لتجاوز المعنى الأصلي أه تلويح (٣) قوله للدلالة على معنى بنفسه ، شكل على نفسه في  
 بعض النسخ وفي حاشية مآلفه لعل وجه التشكيل ما نقله سيلان آتقاً على قوله وقد نقله في التلويح أه  
 (٤) فتثبت به الحقيقة وينتهي به المجاز أه أملا فيقال في الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز  
 اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أو نحو ذلك أه (٥) هو قوله قد يكون بثبوت قاعدة كلية الخ أه

يعني اثباتاً و ( قوله ) والمجاز ، يعني سلباً « واعلم » أن ما ذكره المؤلف عليه السلام أورده صاحب التلويح دفماً لاشكال أورده

( قوله ) لأن المراد تعيين اللفظ الخ ، العبارة الملائمة لسياق كلام المؤلف أن يقول مثلاً لأن المراد تعيين لفظ المجاز لما يتعلق بالموضوع  
 له لجواز الاستعمال والدلالة عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه والله أعلم أه من أنظار القاضي أحمد أبي  
 الرجال ح عن خط شيخه ( قوله ) واعلم أنه يرد ههنا الخ ، الظاهر أنه لا يرد الاعتراض بالجزء اللازم البين على تقدير عدم الاحتياج إلى  
 قيد بنفسه إذ المراد بوضع الحقيقة تعيين اللفظ للدلالة على المعنى فبقيد الدلالة خرج جميع المجازات إذ معنى الوضع فيها تعيين اللفظ لما  
 يتعلق بالموضوع له لجواز الاستعمال لا للدلالة فإذا استعمل لفظ الكل والمزوم في الجزء أو اللازم مجازاً كان تعيينه تعييناً لجواز  
 الاستعمال لا للدلالة وحصول الدلالة عليهما من اللفظ المطابقي إنما هو لأجل علاقة الجزئية والزم لامن التعيين وأما وروده على تقدير  
 الاحتياج إلى قيد بنفسه فظاهر والله أعلم أه من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح من خط شيخه ( قوله ) أورده صاحب التلويح ،  
 صاحب التلويح هو السعد أيضاً والحواشي متأخرة عنه أه ح

السعدني حواشي شرح المختصر حيث قال بقي اشكال قوي وهو انه اذا اريد بالوضع المذكور في تعريف الحقيقة الوضع الشخصي فخرج كثير من الحقائق كالمصغر والمنسوب وان اريد مطلق الوضع أهم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لأنه موضوع بالنوع « ثم أجاب » في التلويح بالقله المؤلف هنا وإنما اندفع الاشكال لأن المراد بالوضع ليس هو الشخصي فقط ولا ماهو أهم من الشخصي والنوعي مطلقاً بل المراد به ماهو أهم من الشخصي والقسم الأول من النوعي أعني الذي لا يحتاج في فهم معانيه الخصوصية من ألفاظها الى قرينة بل مجرد تعيين الواضع بثبوت القاعدة كاف في دلالتها عليها ( قوله ) وعلى تقدير عدم خروجه ، أي خروج وضع المجاز لجره قيد الدلالة بل لا بد في خروجه من قيد بنفسه ( قوله ) لا يخرج جميع المجازات ، أي لا يكفي تلك الزيادة في خروج الجميع لدخول المجاز المستعمل في اللازم في الحد مع تلك الزيادة « واعلم » ان المؤلف جعل هذا الاعتراض مبنياً على تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة حيث قال على تقدير عدم خروجه الخ فيرد ان هذا الاعتراض لا يتوقف على ذلك التقدير اذ الاعتراض بدخول اللازم وارد وان لم يحتاج الى تلك الزيادة لدخول المجاز المستعمل في اللازم في قيد الدلالة فيرد الاعتراض أيضاً وأيضاً سياق الكلام في بيان الاستغناء عن تلك الزيادة فمقتضى بناء هذا الاعتراض على هذا السياق ان يكون الاعتراض مؤيداً للاستغناء عنها لكن ذلك لا يمكن في هذه العبارة ولو جعل هذا اعتراضاً مستقلاً كما هو مقتضى عبارة الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص بان يقال وعلى تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة يرد اعتراض آخر وهو أنه لا يخرج جميع المجازات بها لاتضح الكلام « ويجاب » عن جعل الاعتراض بدخول اللازم متوقفاً على تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة بأنه إنما يتصور الاعتراض بدخوله على تقدير اعتبار تلك الزيادة في الحد والاحتياج اليها اذ على تقدير الاستغناء عنها لا ورود للاعتراض أصلاً لاتضح الكلام واندفع الاشكال فتأمل ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للاعتراض باللفظ المستعمل في الجزء مع أنه لا يخرج بتلك الزيادة أيضاً وعبارة الشيخ في حواشيه وأيضاً ﴿ ١٥٧ ﴾ لا يخرج جميع أجزاء المجاز فانه يدل على

هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لتحقيقها بدونه فلا يحتاج الى زيادة قيد بنفسه (١) وعلى تقدير عدم خروجه (٢) لا يخرج جميع المجازات بتلك الزيادة فان ما يكون معناه لازماً لما وضع له غير منفي عنه في التصور (٣) دلالاته عليه بنفسه (١) ومع تمام هذا فزيادة قيد بنفسه في التلويح ليس على ما ينبغي اهـ (٢) أي اللفظ المجازي بدون القيد المذكور اهـ (٣) بان يكون جزءاً أولاً مبنياً اهـ وهو حيث يراد باللام البين مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم اطعموا نارا أهـ

المعنى المجازي بلا قرينة وإنما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي وذلك اذا كان المعنى المجازي جزءاً من المعنى الحقيقي أولاً مبنياً انتهى ( قوله ) فان ما يكون معناه لازماً لما وضع له الخ ، كالبرص اللازم تصوره من تصور

العمى ( قوله ) دلالاته عليه بنفسه ، هذا مبني على أن التعيين للدلالة على المعنى المطابق تعين للدلالة على لازمه وكذا على جزئه ويؤيده ما نقله في المطول عن كثير وهو القول بان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن المازوم « وأيد » السيد المحقق في حواشيه ما ذكره في دلالة التضمن وصاحب الجواهر في دلالة الالتزام في بحث اشتراط العلاقة في المجاز « قال » السيد اللفظ الموضوع للكل اذا لم يكن موضوعاً للجزء واطلق على الجزء كان مجازاً ويفهم منه الجزء في ضمن الكل فان النقص عند سماع اللفظ تنتقل منه الى المعنى الموضوع

( قوله ) فيرد الاعتراض أيضاً ، قد عرفت عدم ورود هذا الاعتراض ﴿ ١٥٨ ﴾ على تقدير عدم الاحتياج الى قيد بنفسه ولو فرض وروده فتوجيه المحشي بان المؤلف لو جعله اعتراضاً مستقلاً لاتضح الكلام وارتفع الاشكال غير ظاهر اهـ من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح عن خط شيخه ﴿ ١٥٩ ﴾ أي اعتراض المحشي على كلام المؤلف لأنه وان كان اللازم داخلاً في قيد الدلالة فقد خرج بقيد التعيين للدلالة اذ تعيينه لجواز الاستعمال تأمل اهـ حسن يحيى ح ( قوله ) لاتضح الكلام ، جواب لو جعل الخ اهـ ح ( قوله ) باللفظ المستعمل في الجزء ، لا ينبغي ان الجزء لازم للكل فذكر اللازم مفن عنه اهـ اسمعيل بن محمد ح ( قوله ) وذلك اذا كان المعنى المجازي الخ ، فلا يصح اخراجه بقيد نفسه حيث اريد به ان لا يكون بواسطة القرينة اهـ شيخ لطف الله ح ( قوله ) ويؤيده ما نقله في المطول ، لم يكن في كلام المطول ما يظهر به التأيد على هذا فتأمل اهـ من أنظار القاضي احمد أبي الرجال مراد المؤلف ان اللفظ المطابق اذا اطلق على الجزء واللازم مجازاً فهو دال عليه بنفسه وما نقله في المطول عن كثير في بيان الدلالة التضمنية والالتزامية فلا تأيد به اهـ من أنظاره ايضاً ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

لفهمهم جزؤه في ضمنه ثم بواسطة القرينة تدرك أنه ليس بمراد وان المراد هو الجزء والجزء مفهوم في ضمن الكل لكنه مراد لاني ضمنه وبين فهم الجزء في ضمن الكل وادارته لاني ضمنه بون بعيد فدلالة التضمن هي فهم الجزء في ضمن الكل لا ارادته في ضمنه فاذا اطلق اللفظ على الجزء مجازاً تنتهي ارادته من اللفظ في ضمن الكل لأن الجزء حينئذ هو المقصود فهو تمام المراد وأما فهم الجزء في ضمن الكل فباق والقرينة في مثل هذا المجاز لاتعلق لما بالفهم لأن الجزء مفهوم من دونها بل الارادة وقال في الجواهر الملزوم اذا فهم فهم اللازم قطعاً من غير احتياج للازم في كونه مفهوماً الى قرينة « نعم » يحتاج للازم في كونه مراداً الى القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة لكن لا يلزم من احتياج اللازم الى القرينة في كونه مراداً احتياجه اليها في كونه مفهوماً كالمشترك بالنسبة الى معانيه ولذا قيل في فصل المجاز ذكر الملزوم وادارة اللازم يحتاج الى قرينة ولم يقل ذكر الملزوم وفهم اللازم يحتاج الى قرينة « قلت » ومقتضى كلامهما أن دلالة اللفظ المستعمل في الجزء واللازم مجازاً باقية في كونها تضمناً أو التزاماً لمطابقة وهو خلاف ما ذكره في المطول وحرشي شرح المختصر حيث قال اللفظ اذا استعمل في الجزء واللازم مجازاً كان دلالة عليه مطابقة لاتضمناً أو التزاماً وعبرة المؤلف عليه السلام فيما يأتي في بحث كون العام المخصص مجازاً تقضي بمثل ما في المطول حيث صرح بأن الباقي تمام المراد وانه انما يعرف كونه تمام المراد بالقرينة وقبلها انما يعلم أنه داخل تحت المراد وجزء منه « قلت » وينظر في الاعتذار عن قولهم بأن فهم الجزء في ضمن الكل مع أنه قد اشتهر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهو لا يناسب القول بأن فهم الجزء في ضمن الكل ولا يمكن أن نعتذر عن ذلك بما اعتذر به بعض (٥٨) المحققين عن ما اختاره الجمهور من القول بأن دلالة التضمن تابعة للمطابقة

والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف (١) عن فهم المعنى الحقيقي لا غير (٢)

(١) وكلام سعد الدين رحمه الله في شرحي التلخيص مقرر لهذا القيد اه (\*) عبارة حاشية الشرح الصنير للشيخ لطف الله وانما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي اه وعندى أن عبارة مولانا الحسين لا تخلو عن نكتة سرية ليست في عبارة الشيخ اه من خط المولي ضياء الدين رحمه الله أقول لعل النكتة المذكورة هي ان القرينة المعتبرة في المجاز هي الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي لا الصارفة عنه المبنية للمراد أيضاً كما عرف في محله وعبارة مولانا الحسين صريحة في الاول وعبارة الشيخ في الثاني والله أعلم اه (٢) قوله لا غير أى لا غير الصرف من الدلالة على اللازم اه

اذ حاصل اعتذاره ان فهم الجزء متقدم على فهم الجزئين لاعلى فهم الكل لأن فهم الجزئين فهم تفصيلي وفهم الكل من اللفظ فهم اجمالي وتقدم الجزء على الكل في الذهن باعتبار الفهم التفصيلي دون الاجمالي فان الذهن ينتقل عند سماع اللفظ الى مجموع المعنى الذي هو الكل ثم الى تفاصيله ولذلك

قد يحتاج بعد معرفته برسمه الى معرفته بجمده فاذا انتقل الى تفاصيله تعلق بالاجزاء واحدا فواحدا الى أن يصير الكل ملحوظاً بملاحظة اخرى هي الملاحظة التفصيلية فدلالة التضمن متأخرة عن الملاحظة الاجالية متقدمة على الملاحظة التفصيلية هذا خلاصة ما ذكره فتأمل فيه والله أعلم (قوله) والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف ، أورد بعض المناظرين أن القرينة في كل مجاز

(قوله) والقرينة في مثل هذا المجاز ، انما قال في مثل هذا المجاز اشارة الى اطلاق الكل على الجزء لأنه قد يكون للقرينة تعلق بالفهم كما في بعض الدلالات الالتزامية اه عصام من حواشيه على حاشية الشريف (قوله) قلت ومقتضى كلامهما ، قلت لاقتضاء في كلامهما بذلك كيف وقد صرح هنا الشريف بقوله فهو تمام المراد وهو المعنى المطابق فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) ومقتضى كلامهما ، ليس في كلامهما ما يدل على ذلك وانما وهم المحشي من بقاء فهم الجزء في ضمن الكل بعد استعماله مجازاً في الجزء وهو حقيقة التضمن ولم يتنبه ان ارادته مجازاً قد اخرجته الى المطابقة بواسطة القرينة كيف وقد صرح الشريف بأنه تمام المراد كما ترى وهذا معنى المطابقة كما أعلن به السعد في حاشيته بقوله حتى اذا استعمل اللفظ في الجزء واللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمناً أو التزاماً بل مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى أي ما عني باللفظ وقصد اه ولو قلنا بما ذكره المحشي لزم عدم الفرق بين استعمال اللفظ في دلالة على الجزء تضمناً واستعماله في الجزء مجازاً اذ الدلالة فيهما تضمنيه على كلامه ويلزم أن لا يلزم التضمن المطابقة والله اعلم اه حسن يحيى الكنعني رحمه الله ح (قوله) ولا يمكن أن يعتذر ، الظاهر ان زيادة لفظ « لا » سبق قلم اه ح عن خط شيخه (قوله) بما اعتذر به بعض المحققين ، ولعل الشريف (رحمه الله) في حواشيه شرح المختصر أورد مثله تنمة لكلام العضد في بيان اتحاد دلالتى المطابقة والتضمن في انتقال الذهن من اللفظ اليهما ابتداء بخلاف الالتزام اه حسن يحيى (قوله) ثم الى تفاصيله ، قال الشريف



لأنه لا ينبغي التقييد بقوله فيها هذا شأنه ويمكن أن يجاب بأن قوله إنما هي للصرف يعني لاغير الصرف من الدلالة على المعنى المجازي الذي هو اللازم فإن فهمه من لفظ المزوم غير متوقف على القرينة كما عرفت بخلاف سائر المجازات فإن القرينة فيها للصرف وللدلالة على المعنى المجازي والله أعلم (قوله) اللهم إلا أن يقال المراد الدلالة عليه من حيث أنه مراد ، يعني فإن الدلالة عليه من هذه الحيثية متوقفة على القرينة لأن اللفظ المزوم قد أريد به مجرد اللازم ولو قال من حيث أنه هو المراد بالحصر وترك الاستبعاد لكأن أولى كما هو مقتضى عبارته الشيخ رحمه الله تعالى المنقولة آنفاً وعبارة المؤلف عليه السلام أيضاً في بحث التخصيص (قوله) عند أهل العرف وأرباب البلاغة ، لأن المتكلم بالمجاز إذا لم يقصد ﴿١٥٩﴾ المعنى المجازي لم يعد كلامه بليغاً

وقد سبق أيضاً عن السيد المحقق وغيره التصريح بأن القرينة إنما هي من حيثية الإرادة (قوله) أو يقال المراد بكونها ، أي دلالة اللفظ بنفسه أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر أي لا يراد بدلالته بنفسه أن لا يكون بواسطة القرينة ليرد اللفظ المستعمل في اللازم بل يراد أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر سواء كان ذلك الشيء هو القرينة أو غيرها وفهم اللازم بواسطة فهم المزوم لا بواسطة القرينة (قوله) هذا أول الكلام في الواضع ، هل هو الله أو غيره أو يتوقف في ذلك «أعلم» أن ابن الحاجب وشراح كونه جعلوا الكلام على الموضوعات اللغوية في أربعة أبحاث التكلم على حدودها ثم أقسامها ثم ابتداء وضعها ثم طريق معرفتها والمؤلف عليه السلام

واستوضح ذلك بما إذا وقع بصرك على زيد من رأسه إلى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى جزئه

اللهم إلا أن يقال المراد الدلالة عليه من حيث أنه مراد فانها هي الدلالة المعتبرة عند أهل العرف وأرباب البلاغة وأنها تتوقف على القرينة أو يقال المراد بكونها بنفسه أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر وفهم اللازم (١) من اللفظ بواسطة فهم المزوم (وبه يدل اللفظ لا بذاته (٢)) هذا أول الكلام في الواضع

(١) قوله وفهم اللازم من اللفظ وأما الجزء فأنما يكون معنى مجازياً إذا كان ملحوظاً مفصلاً ممتازاً عما عداه وفهمه بهذا الاعتبار بعد فهم الكل وبواسطته اهـ من حواشي السمرقندي على شرحه للرسالة السمرقندية اهـ (٢) قوله لا بذاته ، إذ ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة ذاتية إذ يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لتقيض ما قد وضع له وضده ولا يلزم منه محال بل ذلك معلوم الوقوع كالقراء للحبض والطهر وما نقيضان والجون للأسود والابيض وما ضدان ولو كانت دلالاته عليهما بالمناسبة الذاتية فإن دل على أحدهما بهما في ذلك الاصطلاح فاما أن لا يدل على الآخر فيه بها لم تخلف مبالذات أو يدل عليه معها لم تخلف باختلاف مبالذات وتخلف مبالذات واختلافه محالان وكلما لم منه محال فهو محال فثبت أن دلالة اللفظ بالوضع لا بالمناسبة الذاتية كما يقوله عباد اهـ من شرح ابن جحاف ثم قال (فصل) ولا بد من واضع له ضرورة احتياج الفعل إلى فاعل ، وأما تعيينه فقد اختلف فيه على أقول فعند جمهور أئمتنا عليهم السلام والبهشية هو البشر واحداً أو جماعة ثم يحصل التعريف بالإشارة والترديد كما في الاطلاق يتعلمون اللغات بالترديد مرة بعد أخرى مع القرائن ، وقال أبو الحسن الأشعري ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى علمها آدم عليه السلام وهذا معنى ما عزي إلى المرتضى وأبي مضر والبغدادية وأكثر الأشعرية أنها توقيفية قال أبو الحسن والتعليم بالوحي أو بخلق أصوات تدل على الوضع واسماها لواحد أو جماعة أو خلق له ولهم علماً ضرورياً بأنها قصدت الدلالة على المعاني وقال أبو علي وأبو اسحق الأسفرايني القدر المحتاج إليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله سبحانه وغيره محتمل لأن يكون واضعه البشر وإن يكون توقيفاً من قبله تعالى وعن الامام وابن أبي الخير وبعض الأشعرية الجميع ممكن ولم يثبت تعيين الواضع لا البشر ولا التوقيف مطلقاً ولا في القدر المحتاج إليه لبطلان أدلته كما سيأتي إن شاء الله تعالى وهذا

تمت المؤلف رحمه الله اهـ منه

رؤية واحدة فإن نسبت هذه الرؤية إلى زيد تسمى رؤيته وإن أضفت إلى جزء من أجزائه تسمى رؤية ذلك الخ اهـ حسن ح (قوله) هذا أول الكلام في الواضع ، وفي نسخة أو أن الكلام قال المصنف الموجود بعد هذا من الحواشي قد صار عند مولانا ضياء الاسلام حفظه الله وحماه وقد صحح بحمد الله وأما المنقول في هذا الصادر من أول الحاشية إلى هنا فيكون عوضاً عن الحاشية التي قد صارت عنده حفظه الله اهـ ح

أغفل الأول وقدم الثالث ثم الرابع وآخر الثاني فينظر في وجه ذلك (قوله) يعني أن دلالة اللفظ الخ، هذا اظهر لمعنى السببية المستفادة من قوله وبه (قوله) هو الواضع في شرح المختصر المخصص للدلالة هو ارادة الواضع (قوله) ويلزمه أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم، هكذا في شرح التلخيص فيحتمل أنه أراد بعدم الاختلاف أن لا يكون بعضها لغة العرب وبعضها لغة العجم لأن الدلالة اذا كانت ذاتية فلا وجه لتخصيص النسبة بلغة دون لغة ويحتمل أنه أراد به عدم جواز تعدد اللغات حينئذ بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد ذكر معناه الشلبي وقد دفع الاحتمالين فخذ من موضعه ان شاء الله تعالى (قوله) وان يفهم كل أحد معنى كل لفظ، لا ممتنع انفساك الدليل عن المدلول كما ان كل واحد يفهم من كل لفظ أن له لفظاً ذكره في المطول وهو وجه مستقل كما ذكره الشلبي (قوله) وأن لا يقع الاشتراك بين المتناقضين كالجون للأسود والابيض قال في المطول اذ يستلزم أن يكون المفهوم من قولنا هو جون اتصافه بالمتضادين ودفعه ﴿١٦٠﴾ الشلبي بان اللازم انتقال الذهن الى ملاحظة المعنيين ولا محذور في ذلك

يعني أن دلالة اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص (١) هو الوضع ومخصص وضعه لهذا دون ذلك هو ارادة الواضع فضمير به للوضع وضمير لا بذاته للفظ وهذا اشارة الى قول عباد بن سليمان الصيمري (٢) فانه ذهب الى ان المخصص هو ذات الكلمة بمعنى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص دلالة اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم (٣) وان يفهم كل واحد معنى كل لفظ وان لا يقع

(١) قوله الى ان المخصص، هو الوضع يعني لدلالة اللفظ على معنى دون معنى اه (٢) قوله الى قول عباد بن سليمان الصيمري، في العضد وأهل التكسير وبعض المعتزلة اه التكسير بالتاء والكاف والسين المهملة والياء أى علم الحروف اه سيد (\*) صيمره كهنيمه بلد قرب الدينوراه قاموس قال ابن أبي شريف الصيمري هو بالضاد المعجمة وبعد التحتية ميم مفتوحة ويجوز ضمها نسبة الى صيمره قرية في آخر عراق العجم وأول عراق العرب قرية من دينور وهو من معتزلة البصرة من اصحاب هشام بن عمرو القوطي بضم الفاء وسكون الواو وطاء هملة وكان الجبائي يصفه بالخندق اه (٣) فيه بحث لانه ان أراد دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس واضح بعضها العرب وواضح بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز ان يكون تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لا يجوز ان تعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال والدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصويره اه شلبي

كما في الدلالة الوضعية ولا يلزم ما ذكره من اتصاف المعنى بالمتضادين وقد قرر هذا الاستدلال في شرح المختصر بتقرير سالم عن دفع الشلبي (قوله) فينظر في وجه ذلك، يقال اما وجه اغفال الاول فقد أغنى عنه تعريف الوضع في عبارة المؤلف فربما كان ذكره موهماً للتكرار وأما تقديم الثالث فلكون معرفة الواضع أحق بالتقديم ثم بعد ذلك معرفة الطرق ثم التقسيم بعد ما ذكر اه من أنظار القاضي احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه والفظ حاشية لا يخفى أنه يمكن ان يمنع اغفال المؤلف للبحث الاول وربما عدل عن عنوانه هذا البحث بالموضوعات اللغوية الى عنوانته بالوضع ثم تكلم على حده وأنت خير بانه لا حرج

له عن مخالفة المختصر سيما في مجرد ترتيب أو عنوان على ان لهذه المخالفة زكوة تستدكر ان شاء الله تعالى اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فينظر في وجه ذلك، لعل وجه ذلك أن يقال أنه لا حاجة الى تحديد الموضوعات لتعقلها من تحديد الوضع وأما تقديم ابتداء الوضع ثم طريق معرفتها فهو المناسب اذ معرفة ابتداء الوضع مقدمة على طريق المعرفة واذا عرفت هذا غلت مناسبة تأخير القسم الثاني اذ هو متوقف على معرفة انتفاء الوضع ثم معرفة الطريق والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد بن اسحق ح (قوله) فخذ من موضعه الخ، في الحاشية الشلبيه في بحث الحقيقة والمجاز مالم يظنه قوله لوجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب أن يفهم الخ الظاهر أن كلا منهما وجه مستقل ففي الوجه الاول بحث لانه ان أراد ان دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس واضح بعضها العرب وواضح بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز أن تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لا يجوز ان تعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصويره اه ح

وقد ذكر الشلبي في تحقيقه كلاماً تركناه لعدم ابتناء تقرير كلام المؤلف على ما ذكره الشريف فلذا أوردنا في تقريره ما ذكره في المطول (قوله) ولا ينقل أي ويلزم أن يمتنع نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق إلا المعنى الثاني كما في الاعلام المنقولة أو غيرها من المنقولات الشرعية والعرفية (قوله) لا يفيد شيء منها القطع ، إشارة إلى أن المسئلة كما ذكره الشريف علمية فالمطلوب فيها القطع لاعلمية فيكتفي فيها بالظن « قال » وإن مال إليه الآمدي قال الشريف وقد يؤيد بأن مباحث الالفاظ قد يكتفي فيها بالظواهر وليس المطلوب فيها تحصيل الجزم والقطع والالم يثبت المطلوب في أكثر المسائل (قوله) فوجب التوقف ، أي عن القطع كما هو الظاهر من السياق وصرح به السعد حيث قال التوقف إنما هو عن القطع بإحدى المذاهب لعدم افادة الأدلة القطعية وأما إذا أريد الظهور والرجحان فانتهاء الأدلة القطعية لا توجب التوقف لجواز أن توجد أدلة ظنية « قلت » فقول

الاشترار بين المتنافيين (١) ولا ينقل وله تأويل مشهور (٢) وحاصله « أن الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة (٣) وإذا قد تقرر أن دلالة اللفظ بوضع واضح فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على أربعة مذاهب « أولها » وهو اختيار الامام محي عليه السلام وابن أبي الخير والقاضي أبي بكر الباقلاني الجميع من الأقوال الآتية ممكن وأدلتها لا يفيد شيء منها القطع (٤) فوجب التوقف وهو ما أشار إليه بقوله (ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان أدلته) كما ستعرفه « وثانيها » وهو قول البهشمية أن الواضع هو البشر واحد أو جماعة والتعريف بالإشارة (٥) والقرائن

(١) كالناهل للعطشان والريان والمتضادين كالجون للأسود والابيض لاستلزامه أن يكون الفهوم من قولنا هو ناهل أو جون اتصافاً بالمتنافيين أو المتضادين وهذا أولى من قولهم لأن الاسم لا يناسب بالذات التقيضين والمتضادين لأنه ممنوع اه مطول (٢) قوله وله تأويل مشهور التأويل السكاكي في مفتاحه اه (٣) وقيل أراد أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى فلا يحتاج إلى الوضع يدرك ذلك من خصه الله كالتقافه ويعرفه غيره منه حكى أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم السميات من الاسماء فقبل له ما سمي اسم اضغاث من لغة البربر فقال أجده فيه يساً شديداً وأراء اسم الحجر وهو كذلك قاله الاصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد اه شرح الباب للقاضي زكريا على كتابه غاية الوصول اه (٤) اذ كل هذه المذاهب ظنية قال عضد الدين وهذا هو الصحيح قال الشيخ لطف الله يفهم من كلامهم أن المقصود في هذه المسئلة القطع قال الجرجاني المسئلة علمية فالمطلوب فيها القطع لاعلمية فيكتفي فيها بالظن اه (٥) كان يشير بيده إلى كتاب ويقول لمن قد عرف معنى خذ بقرينه خذ الكتاب والقرينة كان يقول لمن علم معنى من ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فانه يعلم بذلك معنى هذا اللفظ وحاصله أنا لأن سلم انحصار استحصال طريق المجهول في الانظم لا يستحصل بغيره من الإشارة والقرائن على أنه لا يحصل تعريف من علمه الله سبحانه لمن لا يعلمه الا بذلك فالإلزام مشترك اه شرح لطف الله من شرحه على الفصول

المؤلف في المتن ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان أدلته لا يوافق هذا إذ مقتضى بطلان الأدلة عدم افادتها القطع والظن معاً لا التوقف عن القطع « ولعله » يقال معنى قوله ولم يثبت تعيين الواضع أي لم يثبت القطع لتعيينه فيصير كأن يكون التوقف عن القطع ويكون المراد ببطلان الأدلة بطلان أدلة القطع لكن تزييف المؤلف عليه السلام للأدلة كلها كما سيأتي يشعر بأن المراد ببطلانها عن افادة القطع والظن فينظر والذي في شرح المختصر وقال القاضي الجميع ممكن وشيء من أدلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف قال وهذا هو الصحيح ثم ذكر أن النزاع أن كان في الظهور فظاهر قول الأشعري ثم استدلل ابن الحاجب لذلك بما ذكره المؤلف عليه السلام من تعليم آدم عليه السلام واستيفاء البحث يؤخذ من محله أن شاء الله تعالى (قوله) هو البشر ، يعني

واحداً أو جماعة باب انبعث داعيته أو داعيتهم إلى وضع هذه الالفاظ بأزاء معانيها ويسمى هذا المذهب بالاصطلاح كما ذكره الشلبي (قوله) بالإشارة والقرائن ، أي حصل تعريف الباقي بالإشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة أو إشارة أو غيرها كأن يقال خذ هذا الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بأزائه

(قوله) في تحقيقه ، في نسخة تمشيتهم وظن عليه والصواب هذا وفي نسخة في بحث الحقيقة اهح بتصرف مفيد (قوله) على ما ذكره الشريف ، مما يعرف بمطالعة اه منه ح (قوله) كأن يقال خذ هذا الكتاب ، شكل عليه في بعض النسخ وعليه ما لفظه عبارة الشيخ في شرح الفصول فالإشارة كأن يشير بيده إلى الباب ويقول لمن عرف معنى خذ ، خذ هذا الباب والقرائن كأن يقول لمن عرف معنى من



(قوله) بالوحي ، يعني بإرسال ملك الى واحد أو جماعة من عباده يعرفهم كونه الالفاظ موضوعة للمعاني (قوله) أو بخلق الاصوات ، فسر ذلك بتفسيرين إما بأن يخلق الله تعالى الاصوات والحروف التي هي الالفاظ الموضوعة في جسم واسماها واحداً أو جماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بانها وضعت بازاء معانيها وأما بأن يخلق الله أصواتاً أو حروفاً تدل على أن تلك الالفاظ موضوعة وظاهر كلام المؤلف ان خلق الاصوات طريق مستقل كما في شرح المختصر وجعل الأمدي خلق الاصوات وخلق العلم الضروري طريقاً واحداً واعتمده الشلبي قال لأن الكلام في ابتداء تعليم الوضع فبمجرد سماع لفظ من جسم بدون العلم السابق بوضع ذلك اللفظ لا يفهم معناه ما لم ينضم الى خلق الاصوات العلم الضروري ثم قال وكذا الوحي فلا يكون شيء من هذين الوجهين مستقلاً في كونه طريق التوقيف (قوله) أو علم ضروري ، يعني باللغات وان واضعها قد وضعها لتلك المعاني الخاصة (قوله) القدر المحتاج اليه في التعريف أي تعريف بعضهم بعضاً ما يتعلق بالاصطلاح مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى (قوله) وغيره ، محتمل للامرین ان يكون توقيفياً أو اصطلاحياً بعد حصول ما يحتاجه أهل الاصطلاح في الوضع (قوله) تقرير الاحتجاج الخ ، « اعلم » أن ابن الحاجب وشرح كلامه قرروا احتجاج البهشية بانها لو كانت توقيفية لزم الدور بدلالة الآية ولزوم الدور باطل فيبطل المزوم وبيانه أن قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا بلسان قومهم أي بلغتهم دل على سبق اللغات للارسال ولو

وهو المشار اليه بقوله (لا البشر) «وثالثها» وهو قول الأشعري أنها توقيفية يعني ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي (١) أو بخلق الاصوات أو علم ضروري (٢) وهو المشار اليه بقوله (ولا التوقيف مطلقاً) أي من غير تفرقة بين محتاج اليه في التعريف وغيره «ورابعها» وهو قول أبي علي وأبي اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل (٣) للامرین وهو المشار اليه بقوله (أو في المحتاج) حجة البهشية قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك الا بلسان قومهم) أي بلغتهم ، تقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة (١) بأن يوحى سبحانه الى آدم عليه السلام ولا رد عليه ما استدلت به البهشية من لزوم الدور أو التسلسل لأن الآية تختص برسول له قوم وآدم لم يكن له قوم حتى يرسل بلسانهم اه شرح الشيخ لطف الله على الفصول (٢) بوجوده الله تعالى لواحد أو لجماعة باللغات وان واضعها وضعها لتلك المعاني الخاصة اه شيخ لطف الله (٣) وقيل عكسه أي القدر المحتاج اليه في التعريف اصطلاحى وغيره محتمل له وللتوقيف والحاجة الى الاول تندفع بالاصطلاح اه من شرح الجمع

كان حصول اللغات للناس بالتوقيف لهم ولا يتصور التوقيف الا بإرسال الرسل اليهم لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الارسال واللغات على الآخر «قال» السعد لا حاجة الى ذكر الدور في بطلان كونها توقيفية اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة عنه واللازم باطل لانها سابقة بدلالة الآية فالمؤلف عليه السلام لم يتعرض للدور في تقريره اعتماداً منه على ما ذكره السعد لكن يشكل حينئذ قول المؤلف عليه السلام فان اجيب بان الآية

الخ لأن الجواب مفروض من قبل القائلين بالتوقيف ففي قولهم الآية تدل على سبق اللغات تسليم ما ذكرته البهشية من قولهم في احتجاجهم واللازم باطل لأنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية وفي قولهم دون التوقيف والتعليم منافاة لمداهم وهو القول بالتوقيف، وكذا يشكل قول المؤلف «واجيب» بأنها لا تنضاف الا بعد توقيفهم الخ لأنه جواب من قبل البهشية وفيه تسليم كونها توقيفية

ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فعبارة المحشي غير ظاهرة في المقصود اه ح من خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) لكن يشكل حينئذ قول المؤلف الخ ، الظاهر عدم توجه الاشكال على عبارة ابن الامام اذا يراد هذا الجواب وجوابه كما ينبغي على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور ينبنى أيضاً على تقريره ببيان الملازمة مع بطلان اللازم اذ منشأ ذلك توهم القول بانحصار سببية التوقيف في الارسال وهو معتبر في كلا التقريرين والمؤلف عليه السلام وان لم يصرح بالمقدمة الناطقة بذلك فعبارة حيث قال أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال تنادي عليها ، اذا عرفت هذا فقول المؤلف فان اجيب الخ هو فرض جواب من جانب التوقيفية ومحصله عدم دلالة الآية على سبق التوقيف حتى يتبين بطلان اللازم من القول به أو يتوجه الدور فلا يتم تقرير الاحتجاج باي الطرفين ، وقوله اجيب بأنها لا تنضاف الخ هو من جانب المحتجين على عدم التوقيف ولا شك في اقتضاء

والمؤلف عليه السلام أخذ هذا الجواب المشار إليه بقوله فان اجيب الخ وجوابه من كلام السعد لكن أراد السعد له مبنى على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور والمؤلف لم يتعرض له فايراده وايرا جوابه في كلام السعد سالم عن هذا الاشكال ، وبيانه انه قال « فان قيل » الآية تدل على سبق اللغات والاضاع دون التوقيف والتعليم ليدور أي يلزم الدور من الآية ثم قال « قلنا » مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة إنما يكون بعد توقيفهم وتعليمهم فاستقام في كلامه توجه هذا السؤال من قبل هذا القائل بالتوقيف « وجوابه » من قبل البهشية اما توجه السؤال من قبل القائلين بالتوقيف فلانهم يتخلصون به عن لزوم الدور الناشئ عن توقيف القوم وتعليمهم « وحاصله » أن الذي دلت الآية على سبقه هو نفس اللغات والاضاع ولا توقف له على الارسال إنما يتوقف على الوحي باللغات والاضاع الى آدم قبل ارساله الى القوم فيكون هناك وحي باللغات والاضاع ولا ارسال له الى قوم لعدمهم ثم بعد وجودهم وتعليمهم منه عليه السلام اللغات والاضاع ارسال اليهم ويكون هذا مبنياً على القول بأن النبي أعم من الرسول وكذا استقام في كلام السعد توجه الجواب من قبل البهشية الذي ذكره السعد بقوله قلنا مبنى الدور الخ وهو المشار إليه بقول المؤلف اجيب الخ ، وذلك ان حاصله في كلام السعد منع لزوم الدور فيكون هذا الجواب اثباتاً للمقدمة الممنوعة وهي التوقيف اللازم منه الدور وذلك ان اضافة اللغات اي لسان اليهم في قوله تعالى بلسان قومه يقتضي توقيفهم وتعليمهم فيلزم الدور ﴿ ١٦٣ ﴾ ( قوله ) فان اجيب ، بانه أي

التوقيف للقوم الخ هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه من قبل القائل بالتوقيف وتوجيه في كلامهم ظاهر لانه جواب عن مقدمة مذكورة في كلامهم وهي ما عرفت من قولهم ولا يتصور التوقيف الا بارسال الرسل ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لهذه المقدمة لعدم ذكر الدور في كلامه ( قوله ) كخلق الاصوات أو علم ضرورة لم يتعرض المؤلف هنا للوحي مع أنه قد ذكره سابقاً ووجهه أنه هنا أجاب بان ما ذكره خلاف المعتاد وذلك انما هو في

عنه لكنها سابقة بدلالة الآية الكريمة فليست توقيفية (١) فان اجيب بان الآية تدل على سبق اللغات والاضاع دون التوقيف والتعليم اجيب بانها لا تضاف اليهم الا بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب (٢) بانه يجوز بغير الارسال كخلق الاصوات أو علم ضرورة (٣) فقد اجيب (٤) بانه خلاف المعتاد فلم يقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية (١) فان قيل هذا انما يدل على ان ليس الواضع هو الله تعالى ومعرفة البشر له بالتوقيف ولا يدل على أنه هو البشر كما هو مذهب البهشية لجواز أن يكون الواضع جنياً أو ملكاً قلت هذا مندفع بانه لا قائل بالمذهب الاخر اه ميرزا جان (٢) هذا السؤال أورده السعد في دفع الدور حيث قال فان قيل الآية تدل على سبق اللغات والاضاع دون التوقيف والتعليم ليدور قلنا مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة إنما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم اه عبد القادر بن احمد (\*) يعني فان أجاب من قال أنها توقيفية على البهشية اه منه أيضاً (\*) يعني فان أجاب من قال أنها توقيفية على قول البهشية أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال فاجيب بانه يجوز التوقيف بغير الارسال اه (٣) يخلقه الله تعالى في قاب رسوله فيلقيه الي غيره اه نظام (٤) يعني فقد أجابت البهشية اه عبد القادر بن احمد

خلق الاصوات وخلق العلم الضروري لافي الوحي فلو ذكره لم يتم الجواب الذي سيأتي حيث قال والجواب أننا لانسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال يعني بل بالوحي ( قوله ) فقد اجيب ، ذكره ابن الحاجب و ( قوله ) خلاف المعتاد ، يعني لم تجر عادة تعالى بذلك كما ذكره الشريف

الاضافة التوقيف وحينئذ يتوجه النقض باحد الطرفين فوق التخلص من جانب التوقيفية بانه لا ينحصر في الارسال ، اذا تقرر هذا فلا يتوجه الاشكال عليهم بتسليم ما ذكرته البهشية في بيان بطلان اللازم حيث قالوا لكنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية اذ ليس في تسليم دلالة الآية على سبق اللغات دون التوقيف ما يناقض القول به خصوصاً مع ما آل اليه الكلام من القول بعدم انحصار سببه في الارسال كما عرفت ، وكذا لا يرد عليهم منافاة قولهم دون التوقيف لمدهام ﴿ ﴾ اذ المراد نفي دلالة الآية على سبق التوقيف لئلا يتم احتجاجهم لان نفي أصل التوقيف وكذا لا يتوجه الاشكال على البهشية بانه يلزم من قولهم في الجواب عن الجواب لا يضاف اليهم الا بعد توقيفهم تسليم كونها توقيفية اذ هو جواب الزامي واذا أعطيت النظر حقه علمت صحة كلام ابن الامام وعدم ورود الاشكالات والله أعلم اه للقاضي احمد بن صالح رحمه الله ح ﴿ ﴾ الظاهر أن مراد سيلان في قوله منافاة لمدهام أن الضمير يعود الى البهشية وهو يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه وقد شكل على قوله الظاهر اه ( قوله ) انما يتوقف على الوحي باللغات الخ ، يحقق هذا

(قوله) والجواب أنا لانسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال ، هذا الكلام ذكره السعد في الحواشي وتوجيهه ظاهر في كلامه على ما عرفت من تقرير الاحتجاج بلزوم الدور لأنه اذا منع هذه المقدمة أعني كون التوقيف لا يكون إلا بالارسال اندفع الدور وأما توجه ذلك في كلام المؤلف ففيه خفاء لأن هذه المقدمة لم تكن مذكورة في كلامه عليه السلام « واعلم » أن وجه هذا المنع ما عرفت من أنه يجوز أن يكون التوقيف بدون الارسال بأن يتقدم الوحي بالغات الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم بعد أن يتعلم القوم اللغات من النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرسل اليهم كما اشار الى ذلك الشريف ويكون ذلك بناء على أن النبي أعم من الرسول وأما توجيه المنع بأن التوقيف يكون بخلق الاصوات أو علم ضروري فقد عرفت أنه خلاف المعتاد لكن يرد على التوجيه الاول ما أشار اليه الشريف من أنه لا فرق حيث بين توقيف آدم وغيره ممن له قوم من الرسل قال الشريف فلذا أشار في شرح المختصر الى دفع هذا بقوله اذا كان آدم هو الذي علمها لا قوم رسول حيث لم يقل لا رسول قوم « قال » السعد يعني لانسلم أن التوقيف لا يتصور إلا بالارسال « نعم » توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يتصور إلا بالارسال وأما توقيف الرسول فيكفي فيه الوحي والاعلام من الله تعالى ثم قال وقد يقال المراد أن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هو في حق الرسول الذي له قوم قادم مخصوص من ذلك اذا لا قوم له عند البعثة اذا عرفت ذلك فقول المؤلف عليه السلام نعم يتم ذلك في حق من له قوم من الرسل يرد عليه ما عرفت من كلام الشريف من أنه لا فرق بين آدم وغيره ممن له قوم من الرسل فكان الاولى ان يقول نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يتصور إلا بالارسال الخ ما ذكره السعد ليندفع ما ذكره الشريف أو يقول والجواب أنا لانسلم دلالة الآية على سبق اللغات في حق كل رسول إنما ذلك في حق الرسول الذي له قوم قادم مخصوص الخ وتوضيح المقام أن المؤلف عليه السلام جمع في هذا الجواب بين وجهين ذكرهما السعد في تقرير ﴿ ١٦٤ ﴾ هذا الجواب كل منهما مستقل « أولهما » قوله لانسلم الى آخر ما سبق نقله

<p>والجواب (١) أنا لانسلم ان التوقيف لا يكون إلا بالارسال « نعم » يتم ذلك ( في حق من له قوم ) من الرسل (٢) اما اذا كان آدم عليه السلام هو الذي علمها فهو مخصوص</p>	<p>« وثانيهما » قوله وقد يقال الخ فقول المؤلف عليه السلام لانسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال اشارة الى الوجه الاول وقوله عليه السلام نعم يتم ذلك</p>
<p>(١) قوله والجواب هو من جانب القائلين بالتوقيف اه (٢) ولهم ان يجيبوا بأن آدم عليه السلام لم يكن رسولا الا بعد وجود الرسل اليهم وهم أولاده فيتم الاحتجاج ويعضده قوله تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين اه</p>	

في حق من له قوم من الرسل اشارة الى الثاني فلو قال لانسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال نعم يتم ذلك في حق قوم الرسول فان توقيفهم وتعليمهم لا يتصور إلا بالارسال الخ لكان كالجواب الاول في كلام السعد ثم يقول بعد ذلك أو لانسلم أن دلالة الآية على سبق اللغات في حق كل رسول بل في حق من له قوم من الرسل اما اذا كان آدم هو الذي علمها الخ لكان اشارة الى الوجه الثاني واستقام المعنى وان دفع اليراد وإنما وسعنا الكلام في هذا المقام لأنه من مضايق الكتاب وروماً لتوضيح ما قصده المؤلف عليه السلام وأن كانت هذه المسئلة كما قال الشيخ لطف الله رحمه الله لا فائدة تنبني على الخلاف فيها قال ولهذا قال الانباري شارح البرهان ذكرها في الاصول فضول وقال غيره الخلاف فيها طويل الدليل قليل النسل والله أعلم (قوله) هو الذي علمها ، بلفظ المبني لنفسه من التعليم (قوله) فهو مخصوص الخ ، « قلت » وصح اطلاق اسم الرسول على آدم وان لم يكن له عند البعثة قوم يرسل اليهم لأن هذا الاطلاق وتسميته رسولا إنما هو على لسان نبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم فلا اشكال كما قد يتوهم والله أعلم

التفسير للجواب المذكور فانه لا فرق عليه بين هذا والجواب الاخر أعني قوله والجواب أنا لانسلم الخ فتفسير هذا الجواب الذي هنا متاير لما فسرناه تأمل اه حسن ح (قوله) والجواب أنا لانسلم الخ ، وأيضا فهو تبين لغير الارسال ومن الارسال لوحى فلو ذكره لم يصدق عليه انه غير الارسال فقل بما لا يدخله الاحتمال اه حسن بن يحيى ح (قوله) لكن يرد على التوجيه الخ، لكنه لا يرد الا على كلام الشريف في الجواب على البهشية ولفظه بعد ذكر دليلهم ، الجواب انه تعالى سلم آدم الاسماء اللغات باسمها كما دلت عليه الآية وغيره يعلم منه الى آخر جوابه فلا يرد مع التامل على التوجيه الاول ولا على اول كلام المؤلف أيها اه من خط حسن يحيى الكبكي ح



(قوله) ولأنهما اسماء في اللغة، لكونهما علامتا لمعانيهما كالاسماء (قوله) أنا هو في اصطلاح النحاة، أي اصطلاح نحوي طري فلا يحمل عليه القرآن (قوله) والجواب من وجوه الخ، الاجابة الثلاثة جعلها في شرح الفصول للشيخ رحمه الله تعالى وشرح المختصر تأويلات قالوا فتارة في التعليم وهو الاول والثالث وتارة في الاسماء وهو الثاني وجعلها عليه السلام سنداً لمنع ليتوجه الرد بان الاول والثالث كلام على السند ولو قدم المؤلف الثالث على الثاني لكان أنسب لأنه تأويل في التعليم كالاول (قوله) ما وضع، ظاهر السياق أنه بصيغة المعلوم لكن تفسيره بقوله أي ما سبق وضعه يناسب المجهول (قوله) وهذا أدخل في التبكيك الخ، لأن ﴿١٦٥﴾ الملائكة اذا عجزوا عن معرفة ما لهم طريق الى معرفته وهو ما قد وجد بوضع سابق كان التبكيك بعجزهم عنه ادخل لسهولة معرفته بخلاف ما لو كانت اللغات بتوقيف الله تعالى فانهم عجزوا عن ما لم يكن قد وجد بوضع سابق انما يوجد بتوقيف الله تعالى والتبكيك عليه ليس كالاول فوجه التبكيك في هذا الوجه يفارق وجه التبكيك فيما سياتي وهو

من عموم الاية اذ لا قوم له عند البعثة (١) احتج الاشعري (٢) بقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) فانه دل على انه تعالى واضع الاسماء وعلمها آدم دون البشر وذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل (٣) ولان التفهيم يعسر بدونها (٤) ولأنهما اسماء في اللغة (٥) والتخصيص بالنوع المقابل لهما انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه «احدها» منع ان يكون معنى قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها» وضع اللغات وتعليمها آدم لم لا يكون معناه علمه (ما وضع) أي ما سبق وضعه من خلق آخر وهذا ادخل في التبكيك (٦) كما لا يخفى على المتأمل «وثانيها» وهو المراد بقوله (او الحقائق) منع كون

(١) قال الاسنوي وأحسن من هذا أن يقال الوحي قد يكون إلى نبي وهو الذي أوحى إليه لكن لا للتبليغ وقد يكون إلى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينكس والآية انما تنفي تعلمها بالوحي إلى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي إلى نبي اه وبعبارة ميرزا جان «أقول» يمكن الجواب عن الحجة بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز كون التوقيف بالوحي إلى النبي والنبي أعم من الرسول اه (٢) لما اكل الكلام على ابطال قول البهشية بنصرة قول الاشعرية شرع في ابطال قول الاشعرية ليم له اختيار التوقف، واعلم ان انتشار الكلام في هذا المشرح يخفى به مراد المؤلف وما كتبناه في الحاشية يظهر «أده» ولا ينبغي المبالغة في الاعتراض والرد في مجرد العبارة كما فعل سيلان رحمه الله مع امكان تأويلها كما فعلنا انما يبالغ العالم في نصرة الحق لافي العبارة التي يمكن توجيهها اه (٣) هذا ان حملت على المعنى المنقول اليه وان حملت على المعنى الاصل فكذا لان موضوعها الاصل هو الاممات أي العلامات ولا شك ان الاسماء والافعال والحروف سمات الاشياء اه اسنوي (٤) فلا بد من وضع الحروف والافعال من الله سبحانه ليم الغرض اه من حاشية العضد (٥) لان اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه بالوضع اه من حاشية السعد (٦) وجه التبكيك بعجزهم عن معرفة ما عرفه آدم عليه السلام بالالهام من الامم الخفى لكن لا يتم الاول اهلوا ما لهم آدم عليه السلام فعجزوا عن معرفته ولا جزم به اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق

و (قوله) أو الحقائق، يقال ما معنى تعليم الحقائق هل عرضها عليه من دون تعريفه باسمائها فهذا لا يفعله الحكيم لعدم فائدته أو المراد وعرفه باسمائها فهو المراد ثم كيف يروج هذا التأويل مع قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء هل هذا الاخلاف مادات عليه الآية أو المراد أنه عرضها تعالى وهو عليه السلام أعنى آدم سماها فاستدلال بهل النزاع

ولا يخفى أن التفصي منع لزوم الاستدلال بالكلامان متحداً اه سيدي حسن يحيى الكبسي ح (قوله) فالخامس ان التبكيك الخ، التبكيك بالنسبة اليه ان ألهم هو دونهم وبالنسبة الى الملائكة من حيث عجزهم لاهو اه ح عن خط شيخه ينظر في كيفية التبكيك بالنسبة الى آدم فقيه خفاء اذ الظاهر انه على ذلك التقدير ليس الابالنسبة الى الملائكة اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فلا يتوجه اعتراض بعض الناظرين الخ، لعل مراد المحشي رحمه الله كما يرشد اليه آخر كلامه صرف الامر بالتأمل الى ما يعرف به التمايز بين

(قوله) مع تغليب العقلاء ، وذلك لان الضمير المذكور انما هو للعقلاء المذكورين قلولا التغليب لا يختص بالعقلاء « وقد أجاب » في شرح المختصر بان التعليم للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة الدال عليها وهي الاسماء لدالاتها على المسميات وتدل على أن التعليم للاسماء واضافتها الى المسميات اذ الظاهر من الاضافة المغايرة (قوله) أو ألهمه له ، أي لأن يضع وذلك لان التعليم اذا كان المراد به الالهام كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم كان معنى ألهمه الاسماء ألهمه وضعها لمعانيها (قوله) والجواب ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر (قوله) في الأول ، أي في الوجه الاول والثالث من الوجوه الثلاثة (قوله) بمخالفة الظاهر ، اذ المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها فالجمل على الالهام أن يضعها لمعانيها خلاف الظاهر ولأن الأصل عدم وضع سابق (قوله) لا يقاوم ما ذكرناه من الادخلية أي الادخلية في التبكيك في الوجه الاول والثالث ومعنى عدم مقاومته انا نغتنر بمخالفة الظاهر لأجل تلك الادخلية لكون ذلك أقوم في الاحتجاج لكن اذا كان الكلام في هذه المسئلة في الظهور فالادخلية لا تقاوم خلاف ﴿ ١٦٦ ﴾ الظاهر ولأجل هذا قال المؤلف عليه السلام مع أنه كلام على السند يعني فلا يقبل

الاية تدل على انه تعالى علمها آدم لجواز ان يكون المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى « ثم عرضهم على الملائكة » والضمير للاسماء (١) ولا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء « وثالثها » وهو ما أشار اليه بقوله (أو ألهمه له) منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به الالهام لان يضع نحو قوله تعالى « وعلمناه صنعة لبوس (٢) لكم وهذا أيضاً أدخل في التبكيك واقوم في الاحتجاج على الملائكة عليهم السلام والجواب في الاول (٣) والثالث بمخالفة الظاهر لا يقاوم ما ذكرناه من الادخلية مع أنه كلام على السند (٤) ولو سلم (٥) فالظاهر قد يعدل عنه للدليل

اذ لا يتوجه الى السند منع ولا ابطال كما ذكره أهل علم المناظرة بل انما يتوجه اثبات المقدمة الممنوعة قالوا الا اذا كان السند مساوياً للمنع بحيث يلزم من ابطاله ابطال المنع فانه يتوجه اليه الابطال وتوضيح ما ذكره وبيان المساوي وغيره أوردناه في حاشية على الحاشية « وقد اجيب » بانه أي الجواب عن الاول والثالث اثبات للمقدمة الممنوعة كما ذكره السعد لما عرفت سابقاً من دلالة الاضافة على اثبات المقدمة الاولى ودلالة تبادر تعريف وضعها من تعليم الاسماء على اثبات المقدمة الثانية لا كلام على السند فلذا قال المؤلف عليه السلام فلو سلم فالظاهر قد يعدل عنه الخ

(١) اذ لم يتقدم غيره اه عضد (٢) أي ملبوس اه (٣) قوله والجواب في الاول الخ ، يعني كما أجاب به العضد حيث قال والجواب انه خلاف الظاهر اذ المتبادر من تعريف الاسماء الخ وقوله لا يقاوم خبر والجواب اه (٤) السند عبارة عن الشيء الذي يكون المنع مبنياً عليه ومعنى كونه مبنياً عليه فهو أن يكون ملزوماً للمنع فان وجود اللازم مبنى على وجود ملزوم ، لان الجزم بوجود اللازم لا يحصل الا بوجود الملزوم على الاطلاق وقال المحققون الكلام على السند قبل المنع جائزاه من السمرقندي (٥) قوله ولو سلم يعني قبول الكلام على السند ، وفي حاشية مالفظة لعل التسليم لجواب الثالث فقط اذ الدليل انما قام فيه وقد وجدت هذا نظراً لبعضهم اه و (قوله) أو ألهمه ، أقول هذا خلاف المراد من علم والاستدلال بعلمناه صنعة لبوس لكم لادليل أن المراد ألهمناه بل المراد قلنا له اصنع كذا واصنع كذا اذ ذلك الأصل في لفظ التعليم ، وأما حديث أنه ألهم اسمعيل هذه الاسان فقد اورد أنها قد كانت العربية لغة يعرب ثم أضاعها من بعده باختلاط الاسنة فألهم اسمعيل ما كان اضيع

وجهي الادخلية في الجواب الاول

والثالث ورتب على ذلك عدم توجه الاعتراض ولا ينفى أنه وقع الأمر بالتأمل قبل ذكر الادخلية المترتبة على الجواب الثالث التي هي مظنة أن ينشأ عنها السؤال عن تمايز وجهي الادخلية في الاول والثالث فكيف يصح صرف الأمر بالتأمل الى ذلك وأنت خير بان وجه الادخلية في الثالث أخفى منه في الاول فكأن الأمر فيه بالتأمل أولى ولعله مراد المعتضد ولو قيل في جوابه ترك الأمر بالتأمل في وجه ادخلية الثالث مع كونه أخفى للعلم باوليته لم يكن بعيداً تأمله اه له حقق احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) اضافتها الى المسميات ، في قوله تعالى اسماء هؤلاء اه ح (قوله) والجواب ، أي جواب ابن الحاجب وشارحه اه وقوله ذكره الخ يعني بانه خلاف الظاهر لا الى آخر ما ذكره المؤلف اه ح (قوله) لا يقاوم ما ذكرناه الخ ، في حاشية مالفظة قف وتأمل فقد خلط الخشي الكلام كما ترى اه ح عن خط شيخه (قوله) فالادخلية لا تقاوم خلاف الظاهر ، يحقق فالظاهر عدم الفرق في مقاومتها له بين ان يكون الكلام في افادة الأدلة الظهور أو القطع كما لا ينفى اه حسن يحيى الكبيسي ح

وهو قائم على ارادة الالهام (١) قال صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اسمعيل هذا اللسان الهاماً أخرجه الحاكم في المستدرک وصححه «ورابعها» أنا وإن (سألتنا) ان المراد من تعليم الاسماء ما ذكره (منعنا التعميم) لجواز ان تراد الاسماء الموجودة في زمان آدم (٢) لا غير او يراد به لغة من اللغات قال ابو طالب في المجزى ليس في الآية دلالة على ان الله تعالى علم آدم عليه السلام جميع اللغات فمن اين ان الاسامى التى هى من لغة العرب قد نص تعالى عليها (٣) بان علمها اياه انتهى «وخامسها» انوان (سألتنا) العموم (منعنا البقاء) لجواز ان يكون من بعد آدم قد نسيها (٤) فاصطلاح جماعات على ما نسمعه

(١) هذا انما يتم على جزء الدعوى اعنى الالهام دون الاخر اعنى ما وضع تأمل اه من خط القاضى محمد بن ابراهيم السجولي (٢) واللام للعبد الخارجى كما هو الظاهر من اضافة الاسماء الى الوجودين الحاضرين ويبعد ان يراد بها الاستغراق للوجود ومن سيوجد والاية لا تدل على التعميم نصاً بل هي ظاهرة في الوجودين فقط كما أشار اليه أبو طالب في المجزى اه من شرح ابن جفاف (٣) يقال المدعى الظهور لقريئة اللام والتأكيد اه (٤) قال ابن متويه اعلم انها متى وقعت مواضعة من جماعة كثيرة على لغة فغير جائز مع بقاء عقولهم ان ينسبوا عنها باجمعهم فلا يصح ما يحكى عن أولاد نوح عليه السلام انها تبلبلت ألسنتهم فسمي ذلك الموضع بابلاً لهذا الوجه «قلت» والمانع من ذلك هو امتناع خرق العادات لاعلى جهة اظهار الاعجاز كما قدمنا تحقيقه وهذا من الخوارق اذ العادة جارية مستمرة على خلافه اه دامع «قال» انركشى تكلموا في فائدة هذه المسئلة فمنهم من نقاها كالانبارى شارح البرهان وقال ذكرها في الاصول فضول «وقال» الماوردى في تفسيره فائدة الخلاف ان من جعل الكلام توقيفياً جعل التكليف مقارناً لكمال العقل ومن جعله اصطلاحياً جعله متأخراً عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام اه «قال» ابن أبى شريف وقال غير ابن الانبارى الخلاف فيها طويل الدليل قليل النيل وانما ذكرت في الاصول لانها تجرى مجرى الرياضات التى يرتاض بالنظر فيها اه

#### خلاف الظاهر

(قوله) ان سألتنا منعنا التعميم، أقول يقال كيف يمنع بعد قوله تعالى الاسماء كلها (قوله) منعنا البقاء، أقول أسند هذا الذبح بجواز نسيان اللغة من بعد آدم وهذا السند من باب فرض الحال ولكن ليس من دأب المناظر التكلم على السند والسند الآخر وهو قوله باختلاف اللغات لا يدل على عدم البقاء على أنه انضم الى لغة آدم غيرها وبعد ضعف ماساقه المصنف في متنه وشرحه تعرف ضعف هذه الاجوبة وينهض عندك الاستدلال على أن الواضع هو الرب تعالى ويزيد الآية قوة آثار ومعلوم يقيناً أن تسمية يوم القيامة وما فيه من الكائنات والجنة وما فيها من النعم والنار وما فيها من النقم ليس من وضع البشر اذ لا يعلمون ذلك ووضع الاسم فرع عن العلم بالاسمى فقد اتضح لك غاية الانضاح بان الواضع هو الرب لبعض الانفاظ قطعاً ويحتمل أن في بعضها الهاماً منه للبشر كالهامه لمن لا يعقل فهم معانى الانفاظ مثل ايجائه الى النحل أن تأكل من كل الثمرات وقد أخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن ابن عباس أن أول ما خلق الله من شيء القلم وامره أن يكتب ما هو كائن الى يوم القيمة والكتاب عنده ثم قرأ وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وأخرج ابن أبى شيبة وعبد ابن حميد وأبو الشيخ في العظمة عن سابق في قوله في ام الكتاب قال في ام الكتاب ما هو كائن الى يوم القيمة وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن الربيع بن أنس في قوله «انه لقرآن

(قوله) اللهم اسمعيل الخ، أي الهمة لأن يضع فيكون قد حصل الوضع من البشر فيعدل لأجله عن ظاهر قوله وعلم آدم الاسماء بان يحمل على الالهام للوضع ولأنه لا قائل بان البعض من اللغات بالتوقيف والبعض الآخر بوضع البشر ولا ينهى ان قوله ولو سلم انما هو تسليم للجواب عن الوجه الثالث فلم يتعرض للجواب عن الوجه الاول (قوله) منعنا التعميم، قد أجاب في حواشي شرح المختصر بانه خلاف الظاهر لأن المتبادر التعميم ولا سيما مع التأكيده انما اثبات للمقدمة المنوعة لا كلام على السند (قوله) منعنا البقاء، هكذا ذكره السند ودفعه بانه

(قوله) ولأنه لا قائل الخ، هو كذلك عند المفصلين فلا وجه للنفي اه لا وجه للنظر تأمل والمراد بقوله لانه لا قائل به الخ القطع باحد الامرين لا الاحتمال كما توهم اه سيدى احمد بن محمد ح



(قوله) لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح متعلق بالتعريف والمراد تعريف بعضهم بعضاً ما يتعاق بالاصطلاح ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى كما في (١٦٨) عبارة الشيخ العلامة وحواشي السيد العلامة لأن الذي يتعلق بالاصطلاح هو

من اللغات المتكثرة المختلفة التي يبعد أن يعلمها الحكيم تعالى شخصاً واحداً مع غناء أحدها وهذا معنى قوله (لاختلاف الالسنه) احتج المفصلون بأنه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح (١) بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر وهو على آخر وهكذا اما الى نهاية فيدور (٢) اولا فيتسلسل «والجواب» بمنع الملازمة بل يعرف بالترديد والقرائن كما في الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله (والترديد والقرائن ينفي التسلسل (٣)) يعني ان الجواب بهما (٤) ينفي

(١) أقول استدل الاستاذ على كون بعض اللغة توقيفاً بأن الاصطلاح على ان اللفظ موضوع بمعنى مامن المعاني مسبوق بالفاظ دالة على معرفة الاصطلاح فتلك الالفاظ ان استفيد دلالتها من الوضع لزم الدور وان كان من التوقيف لزم المطلوب وأجاب المصنف بان معرفة الاصطلاح تحصل من القرائن كما في حق الاطفال اهـ من غاية الوصول للحلي شرح المختصر (٢) يعني أن العقل يحكم بالترتيب بينهما بان يقول وجد ذلك فوجد هذا وهذا معنى دور التقدم وهو غير جائز بل واقع في المتضايقين فان كلا منهما يتوقف على الآخر في التعقل والخارج يعني أنه لا يوجد بدون الآخر ويكون تعقله وتحققه مع الآخر اهـ من خط المولى عز الاسلام محمد بن اسحق رحمه الله (\*) يعني أنه يتوقف الآخر على السابق والسابق عليه اما بين اثنين مثلاً أو بين ثلاثة أو نحو ذلك وهذا معنى قوله لا شراك التسلسل المتعارف والدور اهـ (٣) والدور هنا يعني مسبوقية الشيء بما هو مسبوق بذلك الشيء وان كان سابقاً زمانياً لاذاتياً كما في الدور المصطاح فان سبق الشيء على نفسه بحسب الزمان أيضاً ظاهر الاستحالة على أنه لا حاجة الى ذكر الدور اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسل بل متأخرة واللازم باطل بدلالة الآية اهـ من حاشية السعد (٤) فيه اشارة الى وجه أفراد ضمير ينفي تأمل اهـ

كريم في كتاب مكنون « قال هو القرآن والكتاب المكنون اللوح المحفوظ وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن قتادة في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة قال هي عند الله ثم قد أخبر تعالى ان اسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصفاته يجده أهل الكتابين مذكوراً في التوراة والانجيل وأنه بشر مریم بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وقال تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً أخرج القرطبي وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس في قوله لم نجعل له من قبل سمياً قال لم يسم أحداً بيحيى قبله فهذه التسمية منه تعالى وضعها علماً لهذا العبد الكريم وفي قوله لم نجعل ما يدل أنه جاعل هذه الالفاظ ومن نظر في التفسير المأثورة في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وضمها الي ما ذكرناه لم يبق معه ريب ان الله واضع اللغات وعلم الملائكة منها ما يحتاجونه في عبادته وتقديسه وتحميده وتسيبته ثم علم آدم ما يحتاجه البشر من ذلك ثم اختلفت اللغات بتداخل بعض الالفاظ في بعض وتبديل بعض الحروف ببعض والا فاللغة واحدة هي ما علمه الله آدم والعجب من قول صاحب الغاية أنه يتم الاستدلال للمهشمية بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا باسان قوميه في حق من له قوم فانها لو كانت في حق من له قوم لا تنقل البحث الي من قبله ممن لا قوم له كآدم فانه لا قوم له فلا يصح في حقه الاستدلال

الشيء الذي يراد تعريفه مثلاً فهو معمول التعريف وظاهر عبارة المؤلف ان التعريف حصل بنفس الاصطلاح وليس كذلك مثلاً اذا فرضنا أن الأسد واضعه البشر فهو المتعلق بالاصطلاح فتعريف بعضهم بعضاً أن الأسد موضوع لمعناه يجب أن يكون بالفاظ، مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فلا بد أن يكون وضع هذه الالفاظ مثلاً بالتوقيف والا تسلسل ان لم ينته التوقف أو دار (قوله) بالتوقيف، متعلق بقوله لو لم يكن (قوله) التوقف، أي القدر المحتاج اليه في التعريف (قوله) والجواب بمنع الملازمة، أي لانسلم أن الوضع يجب أن يكون بالفاظ بل يكفي اطلاق مفرد مثلاً ويريد المتكلم به معنى ثم يفهم السامع المراد بقرينة الترديد كالاطفال والحيوانات تعلم مراد تصويت الانسان لها وتصويت بعضها لبعض بقرينة حسية هي نوع من الالهام ثم ينتهي ذلك الى تجريب تام يفيد الضرورة « فان قيل » لو كان الكل توقيفياً لزم الدور أيضاً لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذي يتأتى به التوقيف وهي أيضاً بالتوقيف « فالجواب » ان التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي

(قوله) وظاهر عبارة المؤلف الخ، يقال هو متجاوز بالمصدر عن اسم

المفعول فلا يرد عليه اهـ ح عن خط شيخه (قوله) أي لانسلم أن الوضع الخ، الظاهر أنه على حذف مضاف أي تعريف الوضع تأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) بقرينة الترديد، لا بد من القرينة والترديد والتركيب الاضافي بعد ذلك اذ هو مراد المؤلف اهـ ح عن خط شيخه

ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور أيضاً نوع منه  
لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تنامي التوقفات ويختص الدور بكونها  
في امور متناهية والتسلسل بكونها في امور غير متناهية (مسئلة وطريق معرفتها)  
اي اللغات امران احدهما (التواتر) فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر  
والبرد كما يعلم وضعه لمعناه (و) ثانيهما اخبار (الاحاد) فيما يقبل التشكيك كالألفاظ  
الغريبة التي لا يعلم وضعها لمعانيها وانما يكتفي فيها بالظن وقد شكك بعضهم (١) في الامرين  
فقال اكثر الالفاظ دوراً على الالسن كلفظ الله تعالى وقع فيه (٢) الخلاف اسرياني هو (٣)

(١) هو الرازي في المحصول، والملاحدة وقد أجاب الرازي عن التشكيك ذكره الشيخ لطف الله اه  
(٢) لو قيل ان هذا السؤال مندفع من اصله لانه لاخلاف في ان الاسم الجليل لمعناه تعالى وهو  
الظاهر من التواتر لم يبعد اه لي (٣) ضبط في نسخة صحيحة بضم السين وسكون الراء اه

بالآية فالحق أنه ما رسل من رسول بعد آدم الا بلسان قومه التي قد علموها ودارت بينهم  
ألفاظها وأما آدم فلا قوم له فهو مخصص من عموم وما أرسلنا من رسول فكانه قيل الا آدم  
فانا أرسلناه بلسان علمناه ألفاظها وتراكيبها واذا عرفت ما حققناه علمت أن ارجحية المسئلة  
لا يقتصر دليلها عن دليل ما يثبتونه من مسائل الاصول وستمرك مسائل هذا الفن وتعلم ان  
كثيراً منها أو أكثرها لا يبلغ قوة دليله الى قوة رتبة دليل هذه المسئلة وعلمت ان قول  
الشريف أن هذه مسئلة علمية لا يكفي فيها الظن بل لابد من القطع غير مسلم اذ مسائل الاصول  
كلها أو أغلبها ظنية مع كونها تسمى عندهم علمية وقول العلماء ان مسائل الاصول قطعية  
كلام غير صحيح وقد بسطنا تحقيق ذلك في رسالة مستقلة وتعلم أن قولهم أنها من الفضول  
محل تأمل فانه قد ثبت أنه تعالى متكلم بالاجماع واذا كان متكلماً فهل يتكلم باوضاع البشر  
قبل ايجادهم أو بالفاظ علمها عباده وكتب بها كل كائن الى يوم القيامة ومنه أقوال العباد  
(قال مسئلة) وطريق معرفتها، أقول المتبادر عود الضمير الى الموضوعات اللغوية اذ هي  
المتقدمة لا اللغات والمراد معرفتنا اياها فحذف فاعل المصدر (وقوله) التواتر، هو نقل جماعة عن  
جماعة يحيل تواطئهم على الكذب مع استواء الوسط والطرفين مستندين الى الحس كما يأتي  
« قات » لا يخفى ان النقل لابد ان ينتهي الى منقول عنه وقد تقدم ان الوضع تخصيص الواضع  
شيئاً بشيء الخ فالمراد معرفتنا تخصيص اللفظ بمعناه والمخصص هو الواضع وقد عرفت أنه عند  
المصنف لم يتعين واذا لم يتعين فالي من ينتهي النقل ان قلت الى العرب فقد عرفت أنهم لم يقولوا  
قد خصصنا هذا اللفظ بهذا المعنى ولا عرف مرادهم من الالفاظ الا باطلاق اللفظ على معناه  
عند قرائن حقت بالاطلاق ودلت على المراد كما قررناه آنفاً وعندهم أخذ ائمة أهل اللغة ثم نقلوا  
اليها ما فهموه من اطلاقات العرب المنقولة بالقرائن، نعم معرفتنا نحن للالفاظ ومعانيها حصل  
من نقل ائمة اللغة لما فهموه لانهم نقلوا عن العربي انه قال هذا اسم لهذا وان وقع نادراً من  
العربي الاخبار بان هذا اللفظ معناه كذا كقوله لمن سأله عن الحمل الصغير فقال ان اسمه  
شندف قيل له فهذا الاكبر منه قال شنداف فالعربي هذا اتباع ذلك من قرائن الاطلاقات  
فلا يتم دعوى التواتر لاشتراطهم فيه أن يستند المخبرون الى الحس، ومعلوم انه لم يستند ائمة  
اللغة الناقلون الا الى اقرائن العقلية ولا يحصل عنها التواتر على ان النقلة لا يتم فيهم شرط  
التواتر ولما مثل السماء والارض فمعرفتنا للاسماء والسميات من قبيل الاوليات يعرفها من

(قوله) وقد شكك بعضهم ، هو  
الامام الرازي ذكره الشريف

(قوله) ومم، أي وعلى تقدير الاشتقاق فقد اختلفوا في أنه من أله أو وله (قوله) أو موضوع إنما جعل الموضوع قسم المشتق لأن مراده من الموضوع ما وضعه الواضع بعينه والمشتق موضوع لا بعينه بل وضعاً اجالياً كذا نقل عن المؤلف عليه السلام وفي حاشية السعد قوله أو موضوعاً أي ابتداء ﴿١٧٠﴾ من غير أن يؤخذ من أصل فلذا جعل قسماً للمشتق وقريب منه في حاشية الشريف

أم عربي (١) مشتق ومم، أو موضوع أي غير مشتق ولم فما ظنك بنيره (٢) وأيضاً الرواة معدودن كالحليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقواهم وإيضاً فانهم أخذوا ممن تتبع (٣) كلام البلغاء والفاط عليهم جائز «وجه» الدفع أن القدر في التواتر مذكور لما علم قطعاً بالتواتر أنه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لأنه إنكار البديهيات (٤) «والثاني» لا يضره الاحتمال للاكتفاء فيه بالظن (لا العقل مستقلاً) (٥) فلا يكون وحده طريقاً إليها لأن وضع لفظ معين أعني معين من الممكنات

(١) والصحيح أنه عربي كما ذهب إليه الجمهور من العلماء لا دبراني أو سرياني كما ذهب إليه العلامة أبو زيد وقيل أنه صفة والجمهور أنه علم مرتجل من غير اعتبار أصل أخذ منه، منهم أبو حنيفة ومحمد بن الحسن وسيبويه والحليل والزجاج وابن كيسان وإمام الحرمين والخطابي وقال الإمام المتصور بالله عليه السلام في الأساس فرع والجلالة اسم لله تعالى بأزاء مدح وليست بعلم اه (٢) وأيضاً يرد على القول يجري التواتر في اللغة أنه لا بد في التواتر من أن يكون أهل التواتر الناقضين له مستندين إلى الحس فبعد انتهاء نقله آخر رتبة من رتب التواتر لم يعرف ذات الواضع لأنه لم يثبت تعيينه بطلان أدلته كما صرح به المصنف سابقاً وإذا لم تعرف ذاته فكيف يعرف ماقاله حتى يكونوا مستندين إلى الإحساس بقائلته والجواب ما ذكره الرازي في المحصول من أن العلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعاً لهذه المعاني وأنا نجد أنفسنا جازمة بأن السماء والأرض كانا مستعملين في هذين المعنيين السمين ونجد الشبه التي ذكرها جارية مجرى شبه السوطية القادحة في المحسوسات انتهى المقصود من كلامه، وانت خبير بأن هذا الجواب أفاد أن ثمة علماً ضرورياً ولم يعلم كيفية طريقه وأما أن طريقه التواتر فلا يتم مع عدم معرفة الواضع فضلاً عن معرفة ماقال فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على جواب الرازي ووجه الدفع القدر أن في التواتر مذكور لكان صواباً اه شيخنا (٣) في نسخة من تتبع وهو الصواب في عبارة العبد اه (٤) في حاشية مالمفظة المصدر في نسخة الوالد زيد اليقينيات ونسخ بما ضرب عليه هنا يعني البديهيات اه (٥) عادة المؤلف رضي الله عنه الإشارة إلى دليل كل مسألة في المتن فكان حق العبارة أن يقول مستقلاً لأنه من الممكنات اه

لا يعرف التواتر من الصبيان والبله مع أنها لم تكمل فيها شروط التواتر ومنه لفظ الله فان معناه معلوم كسمى السماء والأرض، وأما قول الرازي أسرياني أم عربي إلى آخر كلامه فلو سلمنا ماقالوه من التواتر لم يقدح ماقاله الرازي لأنه اختلف فيه أسرياني أم عربي لجواز أنه تواتر في المبرانية وتواتر في العربية فاختلف العلماء لأجل ذلك، وأما قوله مشتق ومم الخ فليس من محل النزاع إذ هو خلاف في مادة لفظة، وأما قوله أيضاً الرواة معدودن الخ فكلام صحيح كما أشرنا إليه آنفاً أنه لم يكمل شرط التواتر، وأما قول المشرح أن القدر في التواتر مذكور فكلام لا يليق بالتحقيق «نعم» الحق هو ما أسلفناه من أن الذي سماه تواتراً ليس

(قوله) ولم، أي لموضع الذات تعالى ابتداء من غير اشتقاق أو باعتبار كونه معبوداً أو كونه قادراً أو كونه بحيث تعبير العقول من ادراكه أو للمفهوم السكلي قال المحققون من أهل الحواشي وأنت تعلم أن ماعدى قوله ولم لا دخل له كثيراً في إثبات المطلوب (قوله) لا العقل مستقلاً فلا يكون وحده طريقاً إليها الخ المراد بهذا البحث كما في شرح المختصر وحواشيه وشرح الشيخ رحمه الله دفع ما يتوهم من كون النقل مستقلاً في معرفة اللغات من غير مدخل للعقل فذكروا أن ذلك ليس بمراد لأن النقل قد يحتاج في إفادته العلم بالوضع إلى ضمنية عقلية كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله بل قد يحتاج الخ قالوا إذ صدق الخبر لا بد منه في حصول العلم بالنقل وأنه عقلي لا يعرف بالنقل لاستلزامه الدور أو التسلسل والمؤلف عليه السلام جعل المراد بالبحث في هذا المقام بيان أن العقل لا يستقل بمعرفة الوضع يعني بل لا بد من ضمنية النقل وهذا عكس ما ذكره وليس هو المراد في هذا المقام أيضاً وقد رجع المؤلف عليه السلام إلى ما ذكره بقوله بل قد يحتاج إلى العقل في إفادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون ضمنية إلى النقل ذن

كلام المؤلف مشعر بأن المراد عدم استقلال النقل كما ذكره وبما ذكرنا ظهر أن قوله بل قد يحتاج الخ وإن استقام معناه بالنظر إليه

(قوله) من أله أو وله، في القاموس كوجل وودد وفي المصباح من باب تعب وفي حاشية العلوي من أله بالفتح إذا عبد اه ح



لكنه ايجاب لما يتقدم ذكره لأن الذي تقدم ذكره هو قوله والعقل لا يستقل بمعرفة ما يقتضى ايجابه أن يقال بل قد يستقل العقل وهو غير صحيح المعنى وليس هو المراد أيضاً ويمكن أن يقال في توجيه كلام المؤلف أن قوله في المتن لا العقل مستقلاً دفع لما يقال ظاهر العبارة يقتضى الحصر في النقل بالتواتر والآحاد « ووجه » الدفع أنها وإن اقتضت الحصر فلم يرد بالحصر نفي دلالة العقل وأسأل نفي استقلاله لكن هذا التوجيه وإن استقام به الكلام لم يندفع بعدم استقامة الايجاب بل كما عرفت فكان الأولى أن يقال وأنا يحتاج إليه الخ فتأمل والله أعلم . وعبارة شرح المختصر « واعلم » أن النقل قد يحتاج في افادة العلم بالوضع الى ضمنية عقلية كما يروي الخ إذا لا يراد بالنقل أن يكون مستقلاً بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك كما عرفت وهي واضحة في تأدية المقصود ولو قال المؤلف وطريق معرفتها التواتر والآحاد ولو مع ضمنية العقل لوافق ﴿ ١٧١ ﴾ ما ذكره والله أعلم ( قوله ) والعقل

لا يستقل بمعرفة ما يقتضى ايجابه أي الممكنات من حيث هي ممكنات فإن العقل إذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن غيره تردد في وجوده وعدمه لاستوائيهما بالقياس الى ذاته فلا بد من انضمام أمر آخر اليه ليحزم باحد طرفيه ولا يتصور في وضع الانقاس الا النقل ( قوله ) فيعلم من هاتين المقدمتين ، فاعلم ان الجمع المحلي الخ جعله المؤلف نتيجة مجموع المقدمتين النقليتين والمقدمة العقلية المنظمة اليهما فجعل المجموع اشارة الى قياس اقتراني كبراه المقدمة العقلية ولعله مبني على أن المقدمة الثانية النقلية في حكم الصفة والقيود الأولى فكانه قال الجمع المحلي باللام يدخله الاستثناء الذي هو للاخراج وكلما دخله الاستثناء يجب ان يعم فالجمع المحلي باللام للعموم . وأما السيد المحقق

والعقل لا يستقل (١) بمعرفة ما يقتضى اليه في افادة النقل (٢) العلم بالوضع بحيث يكون ضمنية اليه كما يروي ان الجمع المحلي باللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء للاخراج فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين مع ملاحظة مقدمة عقلية وهي ان كلما دخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى ان الجمع المحلي باللام موضوع للعموم (٣) (ولا القياس) فلا يكون طريقاً اليها تثبت به وهذا اختيار اجويني والغزالي والامدي والباقلاني (٤) وابن الحاجب وهو الذي يؤخذ من سوق كلام ابي طالب عليه السلام وقال المنصور بالله وابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه باثبات اللغة به والنزاع في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على (١) لأن العقل انما يستقل بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى اليه ، واللغات من هذا القبيل لانها متوقعة على الوضع اه اسنوى (٢) من اضافة المصدر الى الفاعل أي محتاج الى العقل في أن يفيد النقل العلم بالوضع اه (٣) وهذا لا يخرج من القسمين إذ لا يرد بالنقل ان يكون مستقلاً بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه إذ صدق الخبر لا بد منه وانه عقلي اه عضد (٤) في رواية السبكي عنه ذكره في الفصول اه

كذلك والمثال الذي ذكره من الاوليات فانه ينشأ الطفل فيسمع من كل من يحاوره ويخاطبه ان هذه السماء وهذه الارض ثم لا يزال يردد عليه ويكرر له حتى يصير من الاوليات ومثله الماء والنار ونحوها مما تكثر الحاجة اليه في الخطاب وبعض الانقاس يسمعها من الواحد بمبدأ الواحد مع قرائن قد تخفى فتقبل التشكيك في معناها لأن غاية ما حصل له الظن بها ثم مثلنا يقف على لفظ لا يعرف معناه او يطالع كتاباً من كتب اللغة فيعرف لفظاً ما طرق له سمعاً ومعنى ما ولج له فكراً فهذا نقل آحادى كمن يبحث عن معنى لفظ فيجده في القاموس فهذا يحصل له الظن

فانه جعل نتيجة المقدمتين النقليتين مستقلة وأشار الى ان ذلك قياس اقتراني وضم اليهما المقدمة العقلية وأشار الى ان ذلك قياس استثنائي فينتج ما ذكره المؤلف حيث قال فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين ان الجمع المحلي باللام يجوز أن يخرج منه أي فرد أو أفراد ثم قال وبضمنية حكم العقل بانه لو لم يكن عاماً لم يجوز فيه الاخراج بعلم العموم وما ذكره الشريف أقرب في تحصيل المطلوب وقريب منه في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله والله أعلم ( قوله ) والنزاع الخ ، يعنى ليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب فان مسمى الأول ذكر من ذكر بنى آدم واصل حد البلوغ ومسمى الثانى ذات من له الضرب علم ذلك بالنقل فلا يكون اطلاق شيء منهما في موارد الجزئية المشتملة على هذا المسمى وان لم نسمع من أهل اللغة قياساً وليس النزاع أيضاً فيما ثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع

( قوله ) وضم اليهما ، الأولى وضم الى نتيجتهما اه ح من خط شيخه

بحيث لا يشك فيها فاذا رفعنا فاعلام لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجها تحتها هكذا ذكره الشريف ، ثم ذكر ان ماثبت تعميمه بالاستقراء حيث قال الاستقراء قد يتوهم كونه قياساً فان النحويين يقولون هذا قياس ويريدون به ثبوته بالاستقراء وحصول قاعدة كلية تدرج فيها جزئيات غير مسموعة وأما نحو ضارب ورجل فليس مما يتوهم فيه أنه قياس قال فلاحاجة الى نفيه ( قوله ) على أنه أي ذلك المعنى الذي لم يعلم بالنقل والاستقراء أنه من أفراد الموضوع له ( قوله ) مسمى له ، أي اللفظ الموضوع للمعنى وهو متعلق بمحذوف أي بناء على أنه مسمى ﴿ ١٧٢ ﴾ له ولو قال الحاقاً بالمعنى الموضوع له اللفظ كما في شرح المختصر لكان أولى

معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء أنه من أفراد معنى ذلك اللفظ على أنه مسمى (١) له بجامع تدور التسمية معه وجوداً وعدمًا كاطلاق لفظ الحجر على النبيذ الحاقاً له بالمقار بجامع وهو التخدير العقل واطلاق السارق على النباش بجامع الاخذ خفية والزاني على اللاتط بجامع الايلاج المحرم ، احتج الاولون بما اشار اليه بقوله ( لانه ) أي جعل القياس طريقاً (٢) الى اثبات اللغات ( اثبات بالمحتمل ) وانه غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه (٣) كما يحتمل باعتباره (٤) بدليل منهم طرد الادم والابلق والقارورة والاجدل والاخليل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عن الامر ين يكون الاحتمال (٥) « واما الثانية » فلانه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بغير قياس مع قيام الاحتمال (٦) وانه باطل اتفاقاً (٧)

(١) اي بناء على انه الخ ومحل الخلاف أيضاً في غير الاعلام واما هي فلا يقاس فيها اتفاقاً اهم من هاشم شرح المحلي (٢) في شرح ابن زريعة على الجمع « فائدة » الخلاف ان المذهب للقياس في اللغة يستغنى عن القياس الشرعي فاجاب الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش بالنص ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع اه (٣) أي يمنع اعتباره والتعدي به بسببه كما يحتمل التصريح منه باعتباره والتعدي به اه شريف (٤) أي الجامع كتسميتهم بالظهر للعضو المعروف من الانسان وغيره من الحيوانات ولما ظهر من الارض لمعنى في هذه المعاني هو الظهور اه من شرح ابن جفاف (٥) ويترتب عليه احتمال الوضع اه شريف (٦) وجه الملازمة لو صح اثبات اللغة بالقياس لصح اثباتها بمحتمل من غير القياس لعدم الفرق بين محتمل ومحتمل لكنه لم يصح اثباتها بمحتمل فلم يصح اثباتها بالقياس اه (٧) كما لو قيل في نوع من الحيوان مثلاً يسمى هذا فرساً الحاقاً بالنوع الصاهل من غير جامع اه

بان معناه هو ما نقله في القاموس لثقة الناقل وشهرة تبخره في الفن وموافقة نقله لنقل غيره من أئمة الفن وان جاز عليه الخطا كما قد يقع في محلات وكما تعقب الجوهري وقيل انها تعقبات لا تقدر في رجحان ما نقله ( قال ) اثبات بالمحتمل ، اقول اراد انه يحتمل ان يريد الواضع الحاق النباش بالسارق في الاسم بجامع الاخذ خفية ويحتمل انه يصرح انه لا اعتبار بالجامع فلا الحاق وحينئذ تسمية النباش سارقاً بالقياس تسمية بدليل محتمل ويجاب عنه بان الاحتمال لا يمنع فان جواز التصريح بالخلاف ثابت في انظواهر كالعوميات كيف والاحتمال فيها أقوى اذ قيل مامن عام الا وقد خص ولم يمنع جواز التصريح بالخلاف من العمل بالظواهر

في كونه فرعاً للمعنى الموضوع له اذ يتعلق قوله بجامع بالالحاق وقد صرح المؤلف عليه السلام بعد هذا بالمقصود فقال الحاقاً بالمقار بجامع ( قوله ) بجامع ، وهو التخدير المشترك بينهما الذي دارت معه التسمية فاما لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرًا بل عصيراً واذا زال عنه لم يسم خمرًا بل خلا فيظن حين دارت التسمية مع المعنى وجوداً وعدمًا أن المعنى ملزوم للتسمية فأينما وجد المعنى وجدت التسمية بذلك الاسم ( قوله ) اما الاولى ، أي الصغرى القائلة بان اثبات اللغة بالقياس اثبات بالمحتمل « والثانية » أغنى الكبرى المشار اليها بقوله وأنه غير جائز فيقال وكما هو اثبات بمجرد المحتمل فهو غير جائز ينتج اثبات اللغة بالقياس غير جائز ( قوله ) فلانه يحتمل ، أي لأن المعنى الذي دار معه التسمية يحتمل تصريح الواضع بمنعه أي منع اعتباره كما يحتمل التصريح منه باعتباره ( قوله ) بدليل متعلق ، باحتمال التصريح بمنعه ( قوله ) الادم والابلق ، يعني في غير الفرس مع أن الاول دائر مع السواد وجوداً

وعندما والثاني مع التخليط من السواد والبياض ( قوله ) والقارورة الخ ، مع أنها دائرة مع القرار والقوة والخيالان ( قوله ) وغيرها ، كالماء الدائر مع السموك أي الارتفاع وجوداً وعدمًا وكذا العيون ولا يطلق على كل ماله عوق بل على النجم الأحمر المعروف ( قوله ) فعند السكوت ، أي سكوت الواضع عن الامرين أي المنع والاعتبار كما في صورة محل النزاع يبقى المعنى على الاحتمال وهذا معنى قول المؤلف يكون الاحتمال أي يثبت الاحتمال ( قوله ) وأما الثانية أي الكبرى فلانه يلزم منه الخ ، يعني يلزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحكم بوضع اللغة بغير قياس اذا قام الاحتمال لانه بالحقيقة مناط الحكم هكذا ذكره الشريف

(قوله) وقد اجيب، ذكره السعد (قوله) مجرد الاحتمال، الشامل للمساوي والمرجوح (١٧٣) (قوله) فالمقدمة الاولى، أي الصغرى

(قوله) لحصوله، أي الرجحان

(قوله) وما ذكر في بيانها، من

احتمال التصريح بالمنع الخ (قوله)

ليسا على السواء، لأن وجوب

المعنى في الاصل يقتضي للاحق

يرجح الاعتبار كذا نقل عن

المؤلف (قوله) وان اريد مطلق

الاحتمال الصادق على الاحتمال

الراجح أيضاً (قوله) فالثانية،

أي الكبرى (قوله) ورد، هذا

الرد لصاحب الجواهر (قوله)

وحيث، أي حين تقدير سكوت

الواضع عن الاعتبار وعدمه، هكذا

في الجواهر وقد يتوهم ان المراد

حين أن يكون المراد بالاحتمال

الاحتمال المجرد الخ وليس كذلك

(قوله) كالمخامرة المطلقة، أي غير

المقيدة بالحل المخصوص أعني العنب

اذ لو قيدت بالحل كانت قاصرة فلا

تتعدى (قوله) وثانيهما، أي

الاحتمالين (قوله) المخصوصة بماء

العنب، فلا تعدى الى النبيذ

لكونها قاصرة (قوله) ولو سلم،

أي كون اعتباره راجحاً (قوله)

وحيث، في الجواهر وعلى كلا

التقديرين يلزم الخ وحاصل الرد

انا نختار الطرف الأول ونثبت

المقدمة الاولى الممنوعة ببيان

ان عدم الاعتبار راجح ولهذا

احتاج المؤلف الى زيادة الايضاح

كما في الجواهر لئلا يكون مذكراً

كلاماً على السند اذ لو كان كلاماً

عليه لكفى أن يقول ورد بمنع

الاستواء فتأمل

« وقد اجيب » بأنه ان اريد مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة (١) لحصول مرجح وما ذكر في بيانها لا يفيد فان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليسا على السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون احتمالاً راجحاً فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح سواء كان مساوياً او مرجحاً ثابتاً لا مطلقاً بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه وحيث يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالاً مرجحاً واحتمال عدم اعتباره احتمالاً راجحاً لا بتناء الاول علم الاحتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كالمخامرة المطلقة مثلاً وقت التسمية بالخمر وابتناء الثاني على احتمالين احدهما ان لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلاً لا مشتركاً (٢) ولا خصوصاً اذا اُصل في اللغات عدم التعليل (٣) بخلاف الاحكام الشرعية فانها مراعى فيها المصالح، وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص بالموضوع كالمخامرة المخصوصة بماء العنب والمبني على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع مرجحاً واحتمال عدم الاعتبار راجحاً ولو سلم فغايتة استواء الاحتمالين وحيث يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع مجرداً عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس اثباتاً بالاحتمال الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات بمجرد الاحتمال من غير

(١) قوله فالمقدمة الاولى ممنوعة، في نسخة بعد هذا لحصول مرجح اه (٢) قوله لا مشتركاً كطلق المخامرة وقوله ولا خصوصاً كخامرة ماء العنب اه (٣) بل وضعه لما وضعه من غير نظر الى مناسبة معنى وعدمها اه

وتسمية النباش سارقاً عملاً بالقياس لا يمنع منه جواز التصريح بخلافه وعدم اعتباره (قوله) أحدهما ان لا يعتبر الواضع حال التسمية معنى أصلاً لا مشتركاً ولا خصوصاً، أقول قد تقرر أن الواضع حكيم والحكيم لا يهمل مراعات المعاني عند وضع الالفاظ وسيأتي في القياس ان الاسكار علة الحكم بالحد للشارب فيلحق به شارب النبيذ للاشتراك في العلة فلم لا يقال ان الاسكار في النبيذ مصحح لاطلاق اسم الخمر عليه ولا يتم فيما قلتم هنا من عدم الاعتبار ولا جواز التصريح بالخلاف لأن ايجابكم الحد في النبيذ يناقض دعوى عدم الاعتبار وينافي جواز التصريح بالخلاف فنعمكم للقياس في اللغة وقولكم بالقياس الشرعي تحكم « نعم » من منع القياس الشرعي الالة منصوصة لا يرد عليه هذا

(قوله) لكفى أن يقول الخ، الظاهر أن يقول لكفى أن يقول ورد بمنع الرجحان فتأمل اه شيخنا المغربي ح



(قوله) والاحسن في الاحتجاج ،

مرقت (قوله) وقع الاتفاق الخ ،  
لعل هذا الاحتجاج مبني على أن  
القائل بثبوت اللغة بالقياس ممن  
يقول أنها ليست الا توقيفية أو  
اصطلاحية اذ لو لم يقل بهذا ورد  
أن القائل بثبوت اللغة بالقياس  
لعله ممن يذهب الى ان الجميع ممكن  
وهو القول بالتوقف أو من  
القائلين بالتفصيل أو لعل هذا  
الاحتجاج بناء على أن بقية المذاهب  
تؤول الى القول بعدم اثبات اللغة  
بالقياس فاكتمل بهذا ترهذين  
المذهبيين فان القائلين بان الجميع  
ممكن والقائلين بالتفصيل لا يثبتون  
اللغات بطريق اخرى ولا يخلو المقام  
عن تأمل فتأمل والله اعلم (قوله)  
دوران الاسم ، الدوران لغة  
الطواف حول الشيء واصطلاحاً  
ترتب الشيء على الشيء وجوداً  
وعدماً والاول يسمى دائراً والثاني  
مداراً (قوله) فالنبيذ مع التخمير ،  
فيه تسامح فان النبيذ مع التخمير  
هو المتنازع فيه اذ النبيذ من  
بابس الشجرتين فلو قال كما في عبارة  
غيره فالعصر مع التخمير الخ لكان  
أولى (قوله) لا قبله ، اذ يسمى  
عصيراً (قوله) ولا بعده ، اذ  
يسمى خلا

(قوله) بطريق اخرى ، في حاشية  
على هذا ما لفظه بهذا فهو الجواب  
الواضح وتوضيحه ان الواقفين  
والمفضلين لا يقولون بانها غير  
توقيفية وغير اصطلاحية بل من  
وقف يقول باحدها لا على التعيين ومن

حسن بن يحيى ح

قياس والاحسن في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق (١) على ان اللغات  
ليست الا توقيفية او اصطلاحية (٢) ولا طريق اليهما غير النقل قطعاً (و) احتج  
المثبتون بان (دوران الاسم) (٣) مع المعنى (وجوداً وعدمياً) يفيد ظناً على مدار (٤)  
فالنبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر لا قبله ولا بعده والجواب بانه (معارض)

(١) يقال المخالف من أهل الاجماع فلا تقوم حجة اذ لاجماع اه شريف (٢) وهذا الدليل  
يمنع من اثبات اللغة بمطلق الاحتمال ولو كان راجعاً اه (\*) لان الناس بين قائلين أحدهما  
قال الواضع البشر والثاني الواضع هو الله تعالي والفصل راجع اليهما اه (\*) لا يقال الحصر  
ممنوع فاقذف القلم عن ذكر الخلاف ان اللغة تثبت بالقياس لانه لم يخالف ما مر ولم  
يذكر غير المذاهب الاربعة اه عبد القادر بن احمد (٣) المؤلف لم يوضح تقرير المعارضة بحيث  
يظهر انطباق الكلام عليها وانما يؤخذ ذلك من غرض الاعتراضات والاجوبة وقد قررت  
هذه المعارضة بتقريرين أولهما كون المحل علة مستقلة كالمعنى فيكون الاثبات به مع تجويز  
ذلك اثباتاً بالاحتتمل واعتراض بان الدوران مع كل واحد من المحل والمعنى يحصل به ظن العلية  
لسكل منهما ودفع هذا بان افادة الدوران لظن العلية مسلم اذا اتفقت المعارض وهنا المعارض  
قائم وهو الدوران مع المحل فاذا أفاد الدوران ظن العلية المدار محلاً كان أو معنى لزم المحال لان  
الظنين ان استويا كانت علية كل من المحل والمعنى راجعة مرجوحة أولاً يستويا كان أحد  
الظنين مرجوحاً والسكل محال وثانيهما كون المحل جزء علة فلا يكون المعنى مستقلاً بالعلية حتى  
يلحق به ما شاركه فيها واعتراض السعد بان صدر الدليل قد اثبت فيه انها معارضة بالقلب وعلى  
هذا المنع يكون منعاً للمدارية المعنى لا معارضة ودفع هذا في الجواهر بان منع المدارية منع للعلية  
لانها أخص منها ومنع الأعم يوجب منع الأخص فقد منعت العلية بالدوران وهو الذي به  
أثبت العلية فكان معارضة على جهة الثقاب لانها منع المدلول يعني الدليل الذي أثبت به المدلول  
وقد رجح صاحب الجواهر التقرير الثاني حيث قال ما خلاصته والتحقيق ان الشارح المحقق  
انما قال فالمعنى جزء علة لانه لا يصح أن لا يكون شيء من المعنى والمحل أصلاً والا لزم عدم  
اعمال كل من الدليلين بوجه من الوجوه أصلاً وهو باطل قطعاً وكذا لا يصح ان يكون  
أحدهما علة دون الآخر والا لزم اعماله واهمال الآخر وهو أيضاً باطل اذ ليس اعمال احدهما  
أولى من اعمال الآخر لتساويهما وكذا لا يصح ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة على سبيل  
الجمع والا لزم اجتماع العلتين المتعارضتين على معلول واحد بالشخص وانه باطل قطعاً ولا على  
سبيل الجواز والبديلية والا لزم ان يكون الاثبات بالمعنى اثباتاً بالاحتتمل من غير رجحان واذا  
بطلت هذه الاقسام تعين ان يكون كل منهما جزء علة ليكون كل من الدليلين معمولاً به بوجه ما اه  
من خط سيدى اسمعيل بن محمد من انظار شيخه العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله  
(٤) فيكون المعنى علة الاسم فايما وجد وجد كما هو مقتضى العلية اه شريف

(قوله) والاحسن في الاحتجاج الى قوله وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفية أقول  
هذا المعجب فانه ما قد جف القلم من ذكر خلاف القاضي وابن سريج وابن ابي هريرة والرازي  
والمصور أنها تثبت اللغة بالقياس وهو مناد بانها لا تثبت بالتوقيف فقط

ومن فصل يقول بالتوقيف في المحتاج اليه وغيره محتمل الأمرين فيستقيم الكلام والله اعلم اه

(قوله) على سبيل القلب ، إنما قال على سبيل القلب لأن المعارضة إقامة الدليل على خلاف المدعى فإن كان الدليل عين دليل المستدل يسمى قلباً وإن كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وإن كان غير ذلك سمي معارضة بالغير وما هنا المعارضة بالدوران وهو المراد بالمعارضة بعين دليل المستدل وذلك أنهم لم يريدوا بعين دليل المستدل ﴿١٧٥﴾ أن يكون عينه مادة وصورته اذ لا بد

أن يكون بين الدليل تغاير كما حقق ذلك في موضعه وبيان المعارضة أن يقال كما ذكره السمعاني ما ذكرتم وأن دل على جواز اثبات اللغة بالقياس بناء على غلبة الظن بعلية المعنى فعندنا ما ينفيه بناء على إقامة الدليل على عدم عليته وكما أن استدلالكم بالدوران فكذا استدلالنا فيكون معارضة على سبيل القلب وظاهر كلام المؤلف عليه السلام فيما يأتي وهو صريح كلام الجواهر أن الحكم الذي وردت عليه المعارضة هو العلية حيث قال وعليتها تدل على عدم علية المشترك الخ ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع المحل هل لأن الدوران أثبت كون المحل علة مستقلة أو لا فاذ كونه جزءا علة وقد اختلف في ذلك . قرر بعض شراح المختصر الاول . وحاصله ان الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع المحل فكما جاز علية المعنى استقلالاً جاز علية المحل استقلالاً فيكون الاثبات بالمعنى اثباتاً بالمحتمل وقرر الشارح المحقق الثاني وحاصله كما ذكره الشريف ان الاسم دار مع المحل فدل على أنه معتبر مع المعنى المشترك فيكون المعنى جزءا العلة المركبة منه ومن المحل فلا يكون المعنى مستلزماً للحكم فلا

معارضة على سبيل القلب (١) (به) أي بدوران الاسم (مع المحل) ككونه ماء العنب ومال  
الحي ووطيافي القلب، (٢) واعتراض بأنه أن اريد بدوران الاسم مع المحل كون المحل علة مستقلة  
فالدوران يفيد ظن العلية وحينئذ يحصل ظن كل (٣) من المشترك والخصوصية (٤) فلا يكون  
(١) من حيث أن كلا الاستدلاليين بالدوران اهـ (٢) مدلول الدوران على أن المحل معتبر معه  
كما ذكرتم فالعلة المركب منه ومن تعين المحل فلا يستلزم الاسم فلا يكون علة اهـ  
(٣) قوله ظن كل الخ في حاشية السعد ظن علية كل الخ والمراد بالمشترك المعنى كالتخمين مثلاً  
والخصوصية المحل اهـ (٤) فيكون هناك علتان متعددة وقاصرة فتقيس بالمتعدية اهـ

(قوله) ككونه ماء الغيب ومال الحى ووطياً في القبل ، أقول لا يخفى أنه لا يمكن في مجرد الدوران بل لا بد فيه من المناسبة كما في لفظ الحجر فان هذه الاوصاف من مثل "ماء الغيب وغيره طردية لا اعتبار بها ولا يقال هذه دعوى فالخصم أن يدعي أيضاً ان المعنى الذى دار معه اللفظ طردى أيضاً لاننا نقول قد أشرنا لك الى ظهور المناسبة فيه دونها وبه يعرف بطلان ما سلف من ان المبني على احتمالين راجح على المبني على احتمال واحد وذلك ان الاحتمال الآخر الذى ذكره وهو اعتبار المخامرة بالخصوص بقاء الغيب طردى لا يعتبر اذ لا اعتبار الا للمناسب ولا لاحظ المخالف الا المعنى المناسب لا الطردى واذا عرفت هذا سقط قوله بانه معارض الى آخر البحث وانه بحث في غير محل النزاع (قوله) واعترض بانه الخ ، ظاهر كلام المؤلف فيما يأتى وهو صريح بكلام الجواهر ان الحكم الذى وردت عليه المعارضة هو العلية وعليتها تدل على عدم علية المشترك الخ ولم يتعرض المؤلف لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع المحل هل لافادته كون المحل علة مستقلة أو لافادته كونه جزء علة وقد اختلف في ذلك قرر بعض شراح المختصر الاول وحاصله أن الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع المحل فكما جاز علية المعنى استقلالاً جاز علية المحل استقلالاً فيكون "الاثبات بالمعنى اثبات بالمتحمل وقرر الشارح "الحققات الثاني وحاصله كما ذكره الشريف ان الاسم دار مع "المحل فدل على أنه معتبر مع المعنى المشترك فيكون المعنى جزء العلة المركبة منه ومن المحل فلا يكون المعنى مستلزماً للحكم ولا يكون علة واعترض السعد كلا التقريرين فاشار المؤلف أولاً الى تقرير بعض الشراح بقوله ان اريد الخ لكنه أغفل ما هو مدار تقريره للمعارضة أعنى قوله فكما جاز الخ فكان الاول ذكره هنا ليتوجه اليه الدفع الا في المشار اليه بقوله فلا يكون الاتيان بالمشارك اثباتاً بالمتحمل ثم أشار ثانياً الى اعتراض السعد بقوله بالدوران يفيد ظن العلية الخ ، وأما تقرير الشارح المحقق فاشار المؤلف اليه الى اعتراض السعد عليه بقوله وان اريد كونه جزء علة الخ ثم ان المؤلف دفع اعتراض السعد بقوله واجيب الخ وقد ذكره في الجواهر فقول له لمعارضة يعنى على سبيل القلب كما ذكره الجيب (قوله) بالدوران يفيد ظن العلية ، أقول اذا قلتم أيها المانعون للقياس ان الدوران مع المحل أفاد ظن كون المحل علة مستقلة ولا علة في الافادة هذه الادورانه مع المحل فنقول أيها القائلون أن الدوران مع المعنى أفاد ظن كون المعنى علة مستقلة بعين دليلكم في المحل وحينئذ فلا يكون اثباتاً للقياس بجامع المعنى المشترك اثباتاً مع الاحتمال بل اثباتاً مع الظن الراجح بالعلية وهو مرادنا

يكون علة « واعترض » السعد كلا التقريرين فإشار المؤلف أولا الى تقرير بعض الشراح بقوله ان اوريد الخ لكنه أغفل ما هو مدار تقريره للمعارضة أعنى قوله فكما جاز الخ فكان الاولى ذكره هنا ليتوجه اليه الدفع الآتى المشار اليه بقوله فلا يكون الاثبات

بالإثبات المشترك اثباتاً بالاحتمال من غير رجحان لأن ظن العلية يقتضي تحقق الرجحان قطعاً  
والألم يكن الظن ظناً وان اريد كونه جزء علة كان هذا منعاً لمدارية المشترك لا معارضة  
« واجيب » باختيار الاول، قوله الدوران يفيد ظن العلية « قلنا » مسلم ان لم يعارضه  
معارض اما اذا وجد المعارض فلا وهابنا وجد المعارض وهو الدوران مع الحل  
وجوداً وعدمه فلو كان الدوران مفيداً لظن العلية مطلقاً لحصل ظن علية كل من  
المشترك والخصوصية كما ذكره فاما ان يتساويا كل من الظنين اولا وحينئذ يلزم  
المحال اما على تقدير التساوي فلانه يلزم ان يكون علية كل واحد من المشترك  
والخصوصية راجحة (١) و مرجوحة بالقياس الى الاخرى واما على تقدير عدمه فلانه يلزم  
ان يكون الظن مرجوحاً وهو ظاهر الاستحالة (٢) وباختيار الثاني قوله يلزم ان يكون  
هذا منعاً لمدارية المشترك لا معارضة « قلنا » منع مدارية المشترك منع عليته لان عليته  
اخص مطلقاً من مداريته ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع عليته بالدليل الذي  
ذكرتموه (٣) لا يثبت عليته لا ينافي كونه معارضة على سبيل القلب بل هو عينها

(١) قوله راجحة ، لحصول ظن العلية فيها وقوله مرجوحة يعني لحصول ظن علية الاخرى اه  
(٢) الاستحالة كون الظن تجوزاً مرجوحاً لا كونه تجوزاً راجحاً وغيره أرجح منه فالاولى  
ان يقال واما على تقدير عدم تساوي الظنين فلانه يلزم عدم تساوي المدارين لأن تساوي  
المدارين يستلزم تساوي الظنين لوجوب تساوي العلولين عند تساوي العلتين فيكون عدم  
تساوي الظنين مستلزماً لعدم تساوي المدارين بحكم عكس النقيض وعدم تساوي المدارين محال  
والا لزم خلاف المفروض اه (٣) وهو الدوران اه  
(قوله) وان اريد كونه ، أي الحل جزء علة والجزء الآخر المعنى المشترك فهذا منع لكون  
المشترك علة مستقلة بل اقراره بانه جزء علة فالدوران عليه وعلى الحل ولا يخفى ان الامر حينئذ  
كونه معارضة أو منعاً (قوله) فاما ان يتساوى كل من الظنين ، أقول الحق انه لا تساوي  
بل لا ظن مع الحل لما عرفت أنه طردى لا اعتبار به (قوله) قلنا منع مدار المشترك ، أقول أي  
منع استقلاله بالمدارية أي بدوران الاسم معه وجوداً وعدمه بل دار معه ومع الحل فكل  
واحد جزء علة و (قوله) منع عليته ، أقول أي اذا منعنا كونه دار الاسم مع المعنى المشترك  
وجوداً وعدمه فقد منعنا كون الدوران علة للحاق ، وهذا وسيأتي لهم في القياس أن الدوران  
أحد مسالك العلة في القياس الشرعي « واعلم » انه زاد في مختصر ابن الحاجب من أدلة  
القائمين قوله قالوا ثبت القياس شرعاً والمعنى أي في القياسين واحد وهو حصول الجامع  
« وأجاب » بتوله قلنا لولا الاجماع أي على صحة القياس شرعاً لما ثبت قلت هذا الرد عجيب  
فانه سيأتي في مختصره (هذا ذكر من خالف من الأئمة في القياس الشرعي) ثم قال وقطع  
النباش وحد النبذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق وخر انتهى يريد أن من  
اثبت القطع على النباش والحد على شارب النبذ قال لانه ثبت تعميم الحكم عنده أولانه ثبت  
الحكم بالقياس الشرعي لا انه قال بذلك لكونه سمي النباش سارقاً فيدخل تحت الآية والنبذ  
خراً فيدخل تحت الحديث الذي فيه الامر بحد شارب الخمر (قوله) على سبيل القلب ، انما  
قال على سبيل القلب لان المعارضة اقامة الدليل على خلاف المدعى فان كافي الدليل عين دليل

بالمشترك اثباتاً بالاحتمال . ثم أشار  
ثانياً الى اعتراض السعد بقوله  
فالدوران يفيد ظن العلية الخ وأما  
تقرير الفارح المحقق فإشار المؤلف  
اليه والى اعتراض السعد عليه  
بقوله وان اريد كونه جزء علة الخ  
ثم ان المؤلف عليه السلام دفع  
اعتراض السعد بقوله واجيب الخ  
وقد ذكره في الجواهر بقوله  
لا معارضة يعني على سبيل القلب كما  
ذكره المجيب (قوله) مطلقاً ، يعني  
وان عارضه معارض و (قوله)  
راجحة لحصول الظن بها و (قوله)  
مرجوحة ، لحصول الظن بالاخرى  
أيضاً و (قوله) بالقياس ، متعلق  
بقوله مرجوحة قل في الجواهر  
بعد هذا فتبين ان الدوران على  
تقدير التعارض بين المدارين لا يفيد  
الاجواز علية المشترك والخصوصية  
على سبيل الاحتمال من غير رجحان  
فلم يكن اثبات اللغة بالمشترك  
الا اثباتاً بالاحتمال من غير رجحان  
انتهى ، وكان الاولى ان يذكره  
المؤلف لانه العمدة في دفع اعتراض  
السعد المشار اليه سابقاً بقوله فلا  
يكون الاثبات بالمشترك اثباتاً  
بالاحتمال من غير رجحان والله أعلم  
(قوله) على تقدير عدمه ، أي  
عدم التساوي (قوله) وهو ظاهر  
الاستحالة ، لانه قد فرض كونه  
ظناً والظن لا بد أن يكون راجحاً  
وقد فرض كونه مرجوحاً وهو محال  
(قوله) اخص مطلقاً من مداريته ،  
لجواز أن تكون المدارية لوصف  
ملازم كالراجحة ونحو ذلك



(قوله) الامنع المدلول ، وهو عليه المشترك ولا يقال الحكم الذي (١٧٧)

وردت المعارضة عليه هو التسمية

كما أومى اليه في شرح المختصر  
لأننا نقول منع عليه المشترك يلزم  
منه منع التسمية (قوله) دل على  
علية الخصوصية ، لو قال دل على كون  
الخصوصية جزءا لكان أولى  
(قوله) (فصل) في بيان أقسام  
للالفاظ ، أي لجنس اللفظ من كونه  
مفردا ومركبا مشتقا وغير مشتق  
صفة وغير صفة ومن قسمة  
اللفظ بواسطة التركيب الى تام خبير  
أو انشاء والى ناقص تقييدي وغيره  
ومن قسمته بواسطة الأفراد الى  
اسم وفعل وحرف والى جزئي  
ومتواطي أو مشكك والى مشترك  
ومنقول والى حقيقة ومجاز والى  
مترادف ومتباين وبتمام مباحث  
هذه الاقسام يتم بحث الموضوعات  
اللغوية ويتكلم ان شاء الله تعالى  
في بحث الاحكام (قوله) بحيث  
يلزم ، الزوم هنا بمعنى الوجوب  
فلا يتوهم ان دلالة المطابقة  
والتضمن يصدق عليها أنها دلالة  
التزامية كذا نقل عن المؤلف  
(قوله) من العلم به الخ ، المراد  
من العلم الادراك سواء كان  
تصوريا أو تصديقا يقينيا أو غيره  
فلا قال كون الشيء بحيث يفهم منه  
شيء آخر أو كون الشيء مفهوما  
منه غيره لكان أظهر كما ذكره  
بعض المحققين (قوله) وكل منهما  
أن كان ، تذكير الضمير لعوده الى  
لفظ كل والتأنيث في قوله فوضعية  
باعتبار مدلول كل أذ هو عبارة  
عن الدلالة (قوله) ان كان بسبب  
وضع الواضع ، لو قال ان كان لوضع

لان المعارضة على سبيل القلب ليس الامنع المدلول بعين الدليل الذي اثبت به المدلول  
وهاهنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل على علية المشترك دل على علية  
الخصوصية وعليتها تدل على عدم علية المشترك (١) فيكون الدوران دالا على علية  
المشترك وعلى عدم علية وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم

(فصل) في بيان اقسام للالفاظ تمايز تمايز معانيها واما توقف بيانها  
على بيان دلالتها على معانيها بدأ بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم  
به (٢) العلم بشيء آخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة  
لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه للاول بازاء

(١) يعني فقط من غير أن يكون لها معارض بل معارض اه (٢) يريد بالعلم الادراك أعم  
من أن يكون تصورا أو تصديقا يقينيا أو غيره اه شريف على القطب فيتناول دلالة اللفظ  
المفرد والمركب التام وغير التام اه قول الشريف يريد الخ أي يريد الشيخ الفاضل بالعلم في  
تعريف الدلالة العلم بمعنى الادراك ليتناول القول الموضح والحجة لان اراد بالعلم التصور فقط  
لم يتناول الحجة وان اراد التصديق فقط لم يتناول القول الموضح اه من هامش حاشية الشريف

المستدل سمي قلبا وان كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وان كان غير ذلك سمي  
معارضة بالغير ولم يريدوا بعين دليل المستدل ان يكون عينه مادة وصورة اذ لا بد أن يكون  
بين الدليلين تغاير كما حقق في موضعه (قال) (فصل) دلالة اللفظ على تمام معناه  
(قوله) في رسم الدلالة ، وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اعلم ان  
هذا الرسم قد أخذ في الوضع حيث قال تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الاول فهم الثاني  
فالدلالة فصل من فصول الوضع ولا شك ان الوضع والدلالة يراد بهما هاهنا وضع اللفظ ودلالته  
أعم من الاسم والفعل والحرف ولا كلام ان الاسم اذا اطلق لزم من العلم به العلم بشيء آخر  
هو ذات ماوضع له انما بقي الكلام في الفعل والحرف فانه ان اريد الدلالة الاجمالية بمعنى  
أنه يدل قولك ضرب على حصول ضرب من ضارب فقولك من مثلا أو الى يدل على ابتداء  
أو انتهاء في الجملة هذا لا ينكره فاهم فان اريد هذا بالنسبة اليهما صح لكن بالنسبة الى الاسم  
هو يدل دلالة محقة فيلزم استعمال الدلالة في معنيين تفصيلي واجمالي ، والحدود تصاب عن ادنى  
من هذا ، وان اريد انه لا بد من أن يراد بها الدلالة المحقة فلا يتم في الفعل الا بذكر فاعله  
ولافي الحرف الا بذكر متعلقه ويأتى للشارح أنه يدل على فاعل معين ويأتى ما فيه ، واما  
السعد فانه قال في شرح الشرح ان معنى الحرف الافرادى لا يحصل بدون ذكر المتعلق بحسب  
الوضع واشتراط الواضع ذلك تخصيصا او دلالة على ما شهد به الاستقراء فعنى عدم استقلال  
الحرف بالمفهومية أنه مشروط بحسب الوضع في دلالتها على معناها الافرادى ذكر متعلقها  
وقال أيضا ان الحروف وضعت باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من أفرادها  
معين بخصوصه ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة وتعيينها لافي العقل ولا في الخارج لا بتعين  
النسب اليه فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين تلك النسبة  
الى ان قال بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما انتهى ولا يخفى ان التماثل اذا قال  
ضرب دل على حدث غير معين محدثه واذا قيل من دل على ابتداء غير معين مبدؤه فان ذكر  
الفاعل في الاول تعين محدث الفعل المدلول عليه اجمالا في التركيب الاول واذا قال البصرة في

الواضع مدخل فيها لكان أولى لاعتداده عليه السلام ماعليه المنطقيون في تسمية التضمن والالتزام وضعية حيث قال فيها يأتي وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام (١٧٨) وهم يريدون بالوضعية ما لاوضع فيها مدخل وأما عند أهل العربية والاصول

الناني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اخ (١) على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الواضع والطبع فعقلية (٢) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود الالافظ ودلالة الدخان على النار فكانت اقسام الدلالة ستة (٣) والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة (٤)

(١) أخ بالخاء معجمة اه من هامش نسخة المصنف وفي حاشية الشريف على شرح الشمسية وهذا اي الدال على التوجع بفتح الهمزة والخاء المعجمة واما أخ بفتح الهمزة وضمها والخاء المهملة فدال على وجع الصدر يقال أخ الرجل اذا سعل اه (\*) قال في التحرير وشرحه التقرير ، ومنها اي العقلية الطبيعية كدلالة أخ بفتح الهمزة وضمها وبالخاء المهملة على اذى الصدر اذ دلالة اخ على الاذى دلالة الاثر على مبدئه اي مؤثره كالصوت والكتابة والدخان فان هذه الدلالات عقلية لانها دلالة الاثر على مؤثره فكذا هذه لان اح اثر عروض وجع صدر الالافظ فاذا لاتصلح ان تكون قسيمة للعقلية كما فعلوه عن آخرهم اه (٢) قال المحقق الشريف في شرح الشمسية وانحصار الدلالة في اللفظية وغيرها امر محقق لاشبهه فيه واما انحصار الدلالة اللفظية في الوضعية والطبيعية والعقلية فبالاستقراء لبالحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات فان دلالة اللفظ اذا لم تكن مستندة الي وضع ولا الي طبع لا يلزمه ان تكون مستندة الي العقل لكننا استقرينا فلم نجد الا هذه الاقسام الثلاثة واما انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في اقسامها الثلاثة فبالحصر العقلي لان دلالة اللفظ بالوضع اما ان تكون على نفس المعنى الموضوع او على جزئه او على خارجه اه (\*) تسميتها عقلية باعتبار استقلال العقل وعدمه والا فاعقل له مدخل في الوضعية ايضا اه تيسير شرح التحرير (٣) قوله فكانت اقسام الدلالة ستة ، لانها اما ان يكون للوضع فيها مدخل اولا الاول الوضعية لفظية كدلالة الانسان على معناه او غير لفظية كالخطوط والثاني اما ان تكون بحسب مقتضى الطبع فطبيعية لفظية كأخ على وجع الصدر او غير لفظية كحجرة الخد العارضة على الخجل او لاتكون بحسب مقتضى الطبع فعقلية لفظية كدلالة الصوت من وراء الجدار على المصوت او غير لفظية كدلالة الاثر على المأثر قبل وهذا الحصر تسهيل للاستقراء فقط والا فالطرف الاخير مرسل لادليل على انحصاره في العقلية لجواز ان يكون هناك امر دال غير خصوص العقل كالالهام والحس اه من شرح التهذيب للجلال بالمعنى (٤) قوله اذ عليها مدار الافادة اي من جهة العلم وقوله والاستفادة

الثاني تعين البدء المدلول عليه اجمالا في التركيب الثاني فلا فرق بين الفعل والحرف في الدلالة اجمالا وتفصيلا ويجرى قول السعد ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة وتعيينها لافي العقل ولا في الخارج الا بتعيين المنسوب اليه بعينه في الفعل ومنع ذلك مكابرة وقوله بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الي موضوع ما يقال وكذلك الحرف وضع لا ابتداء ما واذا اريد التعيين فيهما فلا بد من ذكر الفاعل وشمل الابتداء فالحق ما قاله الرضى من ان الفعل والحرف بيان في ان كلا منهما وضع ليدل على معنى في غيره فالحرف ظاهر والفعل وضع ليدل على فاعلية ما

فدلالة التضمن والالتزام عقلية كما ذكره في شرح المראה ومثله ذكره الدواني عن البيانين (قوله) والنصب ، جمع نصبة وهي ما تنصب لتعيين مسافة أو طريق أو نحو ذلك (قوله) كدلالة حدوث الدال الخ ، هكذا في حاشية اليزدي ولو قال احداث الطبيعة للدال عند عروض المدلول لكان أظهر (قوله) مثل أخ ، بضم الهمزة وسكون المعجمة وفي شرح الشمسية لليزدي كدلالة أخ بفتح الهمزة والخاء المعجمة على الحزن (قوله) وسرعة النبض ، اشارة الى القسم الثاني من الطبيعية أعنى غير اللفظية ولذا قال الدواني الطبيعية لاتنحصر في اللفظ كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل . وقد اعترض بان غير اللفظية من قبيل العقلية كدلالة الاثر على المؤثر واجيب بانه يمكن اجراؤه في اللفظية كأخ فان فرق بان الطبيعية تضطر الى اصدار هذه الآثار أعنى الحمرة والصفرة بخلاف أخ منع عدم الاضطرار في أخ فانها ايضا تضطرسيما عند اشتداد الألم ثم أجاب في حاشية الدواني بجواب تركناه اذ لا يَحتمله المقام (قوله) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود الالافظ ، لكونه عرضاً لا يقوم الا بخجل هذا في اللفظية وغير اللفظية دلالة الاثر على المؤثر (قوله) والمقصود

بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية ، ولذا اقتصر في شرح المختصر عليها قال السعد وصاحب الجواهر اذ لاتنضبط غيرها من الطبيعية والعقلية باختلافها باختلاف الطبايع والافهام (قوله) الوضعية اراد ما لاوضع مدخلا فيه ليصبح جعل التضمن والالتزام وضعية

( قوله ) على تمام معناه ، لم يقل على عين الموضوع له ليشمل المفرد الموضوع عينه لعين المعنى والمركب الموضوع أجزاؤه لاجزاء المعنى وضماً شخصياً كما في الجزء المادي أو وضماً نوعياً كما في الجزء الصوري ﴿ ١٧٩ ﴾ الذي هو الهيئته الحاصلة عن

تأليف أحدهما الى الآخر فانه وضع للجزء الصوري المعنوي الذي هو نسبة أحدهما الى الآخر فدلالة المركب على هذا غير خارجة عن دلالة المطابقة ذكره في المرأة وكأنه قصد بما ذكره دفع ما أورده في شرح المطالع من الاعتراض على الحصر في الدلالات الثلاث حيث ذكر ان دلالة المركب خارجة عن الدلالات الثلاث لأنها ليست مطابقة اذ الواضع لم يضعه لمعناه ولا تضمننا لأن معناه ليس جزءاً للمعنى الموضوع له ولا التزاماً اذ ليس خارجاً عن الموضوع له فينظر في توجه الدفع عليه له « وقد أجاب » في شرح المطالع بان الدلالات الوضعية ليست هي عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له والا لما كانت دلالة التضمن والالتزام وضعية بل هي التي يكون للوضع مدخل فيها على ما مرها القوم به فتكون دلالة اللفظ المركب وضعية ضرورة ان لاوضاع مفرداته دخلا في دلالاته فتدخل دلالة اللفظ المركب في المطابقة وذلك لأن المعنى من الوضع في تعريف دلالة المطابقة ليس وضع عين اللفظ لعين المعنى فقط بل أحد الامرين اما وضع عينه لعينه أو وضع أجزائه لأجزائه بحيث تطابق أجزاء اللفظ أجزاء المعنى والثاني متحقق في دلالة المركب فلا يكون خارجاً عن الدلالات

والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان ( دلالة اللفظ ) بسبب وضع الواضع اما ( على تمام معناه (١) ) اي مسمى ذلك اللفظ ويسمى دلالة ( مطابقة ) لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له ( و ) اما ( على جزئه ) اي جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة ( تضمن ) لانه في ضمن المعنى الموضوع له ( و ) اما ( على الخارج ) يعني من جهة التعلم اه (١) لم يقل على جميع لاشعاره بالتركيب والتام لا يشعر بالتركيب لان مقابله النقص بخلاف الجميع فان مقابله البعض اه دواني يرد عليه ان التام لا يكون الا فيما له اجزاء وأما ما لاجزاء له كالجوهر المفرد والآن والنقطة وكافظ الجلالة فانها بسائط وحينئذ فلا فرق بين تمام وجميع اه لي

ارتفع قال ولا سبيل الى الفرق الا ان يقال ان الحرف لا يدل الا على معنى في غيره بخلاف الفعل فانه يدل على معنى في نفسه وفي غيره فورد عليه ان دلالاته على الامر ان كانت وضعية فباطل لان الوضع الواحد لا يكون الا معنى واحد وانما يحصل الاشتراك بوضع آخر ولا فائز بالوضعين في الفعل وان كانت بالقرائن فدلالات القرائن ليست هي المعاني الوضعية وفي الرسالة الحرفية الشريف « واعلم » ان الفعل كضرب يدل على معنى مستقل بالمفعولية هو الحدث وعلى معنى غير مستقل بالمفعولية هو آلة للملاحظة غيره أعني النسبة الحكيمية الخبرية في المثال المذكور فانها ملحوظة من حيث أنها حالة بين طرفيها وآلة في تعريف أحدهما الا ان أحدهما متعين بدلالة اللفظ والاخر وان كان متعيناً في نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه والا لما أمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا تتحصل هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل إلا بملاحظة التفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف الي أن قال فارتفع أي الفعل عن مرتبة الحرف ولم يبلغ مرتبة الاسم قات هذا تقرير منه ان في الفعل معنى حرفياً وادعى له دلاتين دلالة على معنى في نفسه هو الحدث ومعنى في غيره هو النسبة ولا شك ان الحدث هو المستدعي للنسبة الى محدثه فدلالة ضرب على نسبة مفتقرة الى منسوب اليه وهو معنى حرفي فلم يدل على معنى في نفسه مستقل فالحق أنه لا فرق الا بان الفعل دل على الحدث تفصيلاً لكن الحدث مفتقر الى ذكر محدثه فدل عليه اجمالاً بخلاف الحرف فانه لم يدل على شيء تفصيلاً بل دل على متعلقه اجمالاً وهو لفظ منفصل ، ان قلت الاسم له شائبة من هذا التقرير فانك تقول زيد فيدل على شيء في الجملة اذ لا يعلم اتقول معرب فتريد به الاسم أو تقول قائم فتريد به المسمى قلت الاسم موضوع للذات وهي المرادة عند اطلاقه وأما دلالاته على الاسم فهي عقلية ليست بوضعية اذ لو كانت وضعية لم أنه ليس في الانفاذ الا المشتركة ولا يقول هذا أحد ( قوله ) وعلى جزئه تضمن لانه في ضمن الموضوع له ان قلت قد تقرر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهنا جعل فهم الكل سابقاً ودلالة اللفظ عايم متقدمة قلت قد تقرر ان الوضع انما هو للصورة النوعية الحاصلة عن اجتماع الاجزاء فلا يرد ما قيل ان فهم الجزء سابق على فهم الكل لان ذلك انما هو عند تحصيل أجزاء الماهية الطبيعية بالنظر اما تحصيل الماهية بالانفاذ الموضوع فالامر بالعكس واليه يعود قول ابن سينا ان النوع كثير أما يخطر بالبال ولا يخطر الجنس بالبال

( قوله ) كما في الجزئي المادي ، كعنى الانسان ومعنى السكاتب اه شرح مطالع وقوله فانه وضع أي المركب اه ح ( قوله ) فلا يكون خارجاً عن الدلالات ، عبارة المطالع فلا تكون خارجة اه ح



(قوله) الخارج اللازم عقلاً أو عرفاً، لو قال اللازم الذهني عقلاً أو عرفاً لوافق ما ذكره من أن شرطه اللزوم الذهني ولولا اعتقاد المخاطب لعرف أو غيره كما في التلخيص ولا يزدى إذ توهم العبارة أن اللازم عرفاً ليس بمأصل في الذهن وسيأتي للمؤلف عليه السلام الرجوع إلى ما ذكره حيث قال أي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه عقلاً أو عرفاً «واعلم» أن المراد باللزوم الذهني ليس هو ما شرطه بعضهم كما يأتي فإن المراد به هو اللزوم يعني عدم انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى أعني اللزوم البين بخلاف ما ذكرهنا وسيأتي بيانه وأما اللزوم الخارجي وهو كون الأمر الخارجي بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج فهو ليس بشرط في دلالة الالتزام كما ذكره في شرح الشمسية قال لأنه لو كان شرطاً لم يتحقق دلالة الالتزام بدونه واللازم باطل أما الملازمة فلا تمنع تحقق المشروط بدون الشرط وأما بطلان اللازم فلان العدم كالعلمي يدل على المنسكة كالبرص دلالة التزامية لانه عدم البصر عن مامن شأنه أن يكون بصيراً مع المعاندة بينهما في الخارج (قوله) عقلي الخ، هكذا ذكره الدواني ولم يصرح في شرح الشمسية بكون الحصر عقلياً بل ذكر وجه الحصر فقط حيث قال لأن اللفظ إذا كان دالاً بحسب الوضع على المعنى فذلك المعنى الذي هو مدلول اللفظ إما أن يكون عين الموضوع له أو داخل فيه ﴿١٨٠﴾ أو خارجاً عنه (قوله) فإن اللزوم شرط تحقق الدلالة الخ، كذا ذكر الدواني

اللازم عقلاً (١) أو عرفاً) وتسمى دلالة (الترام) لأنه لازمه وحصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي فإن اللزوم (٢) شرط تحقق (٣) الدلالة الالتزامية وليس معتبراً في الحد (٤) وقيد الخارج باللازم عقلاً أو عرفاً أي يلزم من حصول الموضوع له في

(١) انما قال اللازم عقلاً لأن اللازم الخارجي لا يصل الذهن اليه فلا تحصل دلالة عليه البتة فقولهم لازمه الذهني غير مستقيم لأنه يوهى وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل فقولهم أن اللزوم شرط تحقق الدلالة أي لا موجب الخ اهـ (٢) قوله فإن اللزوم الخ، جواب سؤال مقدر كأنه قيل كيف قلت الحصر عقلي في الثلاثة وقد اشترطت في الدلالة الالتزامية اللزوم عقلاً أو عرفاً فقال فإن اللزوم الخ اهـ متقولة من خط لي (٣) قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعني أن اللزوم بمجرد ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم شرط اهـ اسنوى (٤) قوله وليس معتبراً في الحد أي حتى يكون شرطاً والمراد بالحد حد الدلالة الالتزامية اهـ

(قوله) لأنه لازمه، أقول يريد أنه انتقل الذهن أولاً وبالذات من اللفظ إلى معناه وثانياً وبالعرض من معناه إلى لازمه ألا أنه قد يقال إن التضمنية يجري فيها هذا لانا قررنا قريباً أن الوضع للصور النوعية ودلالته على أجزاء مادتها إنما كان بواسطة دلالة عاينها فتكون التضمنية عقلية كالالتزام وإلى أنهما عقليتان ذهب أئمة البيان

وتوضيح المراد بها متوقف على نقل عبارة التهذيب ليعرف معنى قول المؤلف عليه السلام فإن اللزوم الخ وذلك أنه قال في التهذيب وعلى الخارج التزام ثم قال ولا بد من اللزوم الذهني عقلاً أو عادة والدواني لما ذكر أن الحصر في الثلاثة عقلي ورد عليه اللازم الخارجي الذي ليس بذهني فانه قسم رابع فيمتنع الحصر العقلي «فاجاب» بأن اللزوم الذهني شرط في تحقق الدلالة الالتزامية فتنتفي الدلالة عند انتفاء شرطها فلا تحصل الدلالة على اللازم الخارجي الذي ليس بذهني أصلاً ولا ينتقل الذهني اليه. وانما يرد الاعتراض لو جعل

اللزوم الذهني قيداً في الحد مخرجاً لللازم الخارجي عن حد دلالة الالتزام فانه يفيد وجود الدلالة على اللازم الخارجي فيبطل الحصر العقلي هذا تقرير كلام الدواني على عبارة التهذيب وهو قويم في محله لأن صاحب التهذيب لم يجعل اللزوم عقلاً قيداً في الحد بل ذكره شرطاً بعد تمام الحد. وأما المؤلف عليه السلام فانه جعله قيداً في الحد فلذا قال وقيد الخارج باللازم عقلاً الخ وذلك وجه الخفاء فيما قصده عليه السلام والمراد ما ذكرنا فتأمل والله أعلم (قوله) أي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه، أي في الذهن عقلاً وعرفاً هكذا في شرح التلخيص لكنه قال اما على الفور أو بعد التأمل في القرائن والامارات وحينئذ فيظهر بما قال التمايز بين اللزوم بهذا المعنى وبين ما شرطه بعضهم كما يأتي يعني امتناع انفكاك تعقل الخارج الخ ويظهر به أيضاً دخول المجازات والكنايات

(قوله) واعلم أن المراد الخ، قال السعد في التلويح وتحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقلياً كان أو غيره بيناً أو غير بين وبهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ إذا اطلق بالنسبة إلى العالم بوضعه وعند المنطقيين متى اطلق فلذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة إلى الكل اهـ ح (قوله) أو عادة، عبارة التهذيب أو عرفاً اهـ ح

(قوله) كالبصر بالنسبة الى العمى ، اذ العمى لا يتبين الا بان يقرن بالبصر لانه عدم البصر هما من شأنه البصر قال في شرح الشمسية فان قلت البصر جزء من مفهوم العمى فلا يكون دلالة عليه بالالتزام بل بالتضمن وأجاب بان العمى عدم البصر لا لعدم والبصر والعلم المضاف الى البصر يكون البصر خارجاً عنه ومثله ذكر اليزدي في شرحها والدواني حيث قال العمى موضوع للعلم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه (قوله) اذ لولاه ، أي لولا تقييد الخارج باللازم الذهني عقلاً وعرفاً (قوله) وهذا أنسب بقواعد المعقول الخ ، فالدلالة عندهم كون اللفظ متى اطلق فهم منه المعنى وعند أهل العربية كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى فهذا الاشتراط مبني على التفسير الاول كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه (قوله) لا يقال على تقدير أن يكون الخ ، نسبة الشيخ العلامة في حاشيته الى الشريف (قوله) ولا يلزم منه كونها جزءاً يعني لا يلزم من كون القرينة جزءاً من الدال على المعنى المجازي كونها جزءاً من المجاز حتى يلزم أن يكون المجاز هو المجموع لجواز أن يكون المستعمل في المعنى المجازي هو لفظ الاسد المستعار فقط وان كان الدال عليه هو المجموع المركب منه ومن القرينة فيكون المجاز مفرداً والدال مركباً ﴿١٨١﴾

(قوله) يكون البصر خارجاً عنه ، أي عن العلم فتكون دلالة عليه بالالتزام لا بالتضمن وهو المدعى اهـ اذ لا يمكن تعقله بدونه مع امكان اجتماعهما في الوجود الخارجي اهـ (قوله) كون اللفظ متى اطلق ، أي كلما اطلق فان الدلالة المعتبرة في هذا الفن ما كانت كلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصحاب هذا الفن لا يحكون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف أصحاب العربية والاصول اهـ شريف على القطب ح (قوله) اطلق ، أي على الدوام كما في اللازم البين اهـ حسن بن يحيى وقوله بعدهذا اذا اطلق أي ولو في بعض الاحيان كما في اللازم

الذهن حصوله فيه عقلاً كالبصر بالنسبة الى العمى أو عرفاً كالجود بالنسبة الى حاتم (١) اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم يشترط لزوم عقلا في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى ولم يجعل المجازات والكنائيات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها الحالية أو المقالية وهذا أنسب بقواعد المعقول كما ان الاول أنسب بقواعد العربية والاصول لا يقال على تقدير ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو رأيت أسداً يرى مجازاً في المفرد وهو خلاف تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك اللفظ الاسد والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها جزءاً (٢) من المجاز، وههنا (٣) بحث وهو أنه لو كان لفظ مشتركاً بين (١) في حاشية أي يتنوع تصور حاتم بدون تصور الجود اهـ (٢) فيكون المجاز مفرداً والدال مركباً اهـ (٣) قوله وهاهنا بحث الخ ينظر في ورود هذه النقوض مع فرض اللفظ المشترك اذ من يجوز استعمال المشترك في معانيه تكون دلالة عليها بالمطابقة ومن يقول لا يجوز فلا بد من ارادة انحصار مع نصب القرينة المعينة للآخر وحينئذ الدلالة على القولين بالمطابقة وهو واضح لا يخفى على الناظر فينظر فيما اطلق عليه النظار من اراد مثل هذا البحث وعدم التنبيه عليه والله اعلم بالصواب اهـ احمد بن محمد اسحق

غير البين اهـ حسن بن يحيى وقوله فهم منه المعنى أي ولو في الجملة اهـ سعد الدين ح (قوله) كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه ، لفظ المضد وقيل ان كان المدلول لازماً ذهنياً للمسمى والافلاهم فلا دلالة ويرد عليهم أنواع المجازات ﴿٢﴾ والتحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ مع العلم بالموضوع له فهم المعنى أم لا بل يكفي الفهم في الجملة انتهى لفظ سعد الدين ﴿٢﴾ قوله ويرد عليهم أنواع المجازات ، يعني غير نوع استعمال السكل في الجزء واستعمال المزوم في اللازم الذهني يعني من اشترط في دلالة الالتزام كون المدلول بحيث يتنوع تعقل المسمى بدونه أي بدون اللازم البين بالمعنى الاخص على ما هو رأي المنطقيين يلزمه خروج دلالة امثال هذه المجازات عن الاقسام الثلاثة وقد يجاب بان المنحصر في الثلاثة دلالة اللفظ والدال هناك اللفظ مع القرينة لكن التحقيق ان الاختلاف في هذا الاشتراط فرع تفسير الدلالة فمن فسرهما بفهم المعنى من اللفظ متى اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك ومن فسرهما بفهم المعنى منه اذا اطلق لم يشترط اذ يكفي الفهم والانتقال في الجملة لادائها وهذا مراد أهل الاصول والبيان اهـ

معنيين اللازم وحده ومع الملزوم (١) اجتمع في اللازم الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل (٢) من الدلالات بالآخرين وجوابه أن قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالدلالة المطابقة دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو جزء مسماه والالتزامية دلالة على الخارج عن مسماه من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء (٣) وللضوء فقط لكانت دلالة على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم الجزء (٤) لازم الكل دلالة التزام لا يقال هو لازم

(١) فان الدلالة على الضوء يمكن ان تكون مطابقة وتضمنا والتزاما اه (٢) قال المحقق السعد في شرحه على الرسالة للقطب مانصه وانما لم يقل المطابقة هي الدلالة على تمام الموضوع والتضمن على جزئه والالتزام على لازمه واشترط ان تكون الدلالة بتوسط الوضع كما ذكره لئلا ينتقض تعريف كل من الدلالة بالآخرين فيما اذا فرضنا اللفظ مشتركا بين الشيء ولازمه والمجموع المركب من اللازم والملزوم كلفظ الشمس للجرم والشعاع والمجموع المركب منهما اما المطابقة فانتقاضها بالتضمن في اطلاق الشمس على المجموع واعتبار دلالة على الجرم بالتضمن فانه يصدق عليها معنى على دلالة الشمس على الجرم الدلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له لتحقق الدلالة عند فرض عدم وضعه للجرم وبالتزام في اطلاقه يعني لفظ الشمس على الجرم واعتبار دلالة على الشعاع بالتزام مع انها دلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له ، واما التضمن فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق الشمس على الجرم مطابقة فانه يصدق عليها الدلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بواسطة وضعه للكل لتحققها عند عدم هذا الوضع وبالتزام في اطلاقه على الجرم واعتبار دلالة على الشعاع بالتزام مع انها دلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بتوسط الوضع لما هو اعني الشعاع جزء له لتحققه بدون ذلك بل بتوسط وضعه لما هو لازم له ، واما الالتزام فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق لفظ الشمس على الشعاع مطابقة مع انها دلالة على لازم المعنى الموضوع له لكنها ليست بتوسط وضعه لما هو اعني الشعاع لازم له لتحققها بدون هذا الوضع بل بتوسط وضعه لما هو داخل فيه وهذا تقرير بديع لا يوجد في كلام القوم اه المراد نقله (\*) قوله فينتقض تعريف كل الخ وجه الانتقاض انه اذا ذكر الشمس واريد بها الجرم كان الضوء لازما له وكانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاما ويصدق ان يقال ان الدلالة مطابقة على الضوء لانها موضوعة له وكانت الدلالة المطابقة منقوضة بالتضمن والالتزام اى يصدق حدها عليهما فلا يكون مانعا وكذلك الالتزامية منقوضة بالمطابقة والتضمن لانها لو ذكرت واريد بها الجرم كانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاما ويصدق ان يقال الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء كذلك لانها موضوعة له ويصدق ان يقال الدلالة عليه التزامية باعتبار ذكر الشمس واردة الجرم فكانت الدلالة التضمنية منقوضة بالمطابقة والالتزام لان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار يراد في تعريفها قيد الحيثية ذكر اولا ويدفع ان ترتيب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فترتب كل من الدلالات الثلاث على الدال بالوضع يدل على ان تسمية الدلالة مطابقة وتضمنا والتزاما انما هي بسبب كون تلك الدلالة دلالة بالوضع لتامه او لبعضه او للملزومه اه المراد نقله من شرح ايساغوجي للطبري (٣) ويقال على هذا طاعت الشمس وقوله وللضوء فقط ويقال عليه جاسنا في الشمس اه (٤) قوله ولازم الجزء اى الجرم لازم الكل اى المجموع وقوله

(قوله) معتبر في التعريفات ،  
يعنى في تعريفات الامور الاضافية  
التي تختلف باعتبار الاضافات هكذا  
في شرح التلخيص (قوله) لانه  
لازم جزئه ، ولازم الجزء لازم  
الكل والضوء لازم للجرم والجرم  
جزء بمجموع الضوء والجرم والضوء  
لازم للمجموع



(قوله) وليس بخارج، يعني أن المعتبر باللازم الخارج (قوله) عكساً، إذ قد انتهى به الخارج ولم ينتف المحدث (قوله) غير معتبر في تحقق هذه الدلالة، يعني وانتقاض التعريف عكساً إنما يرد لو كانت هذه الجزئية معتبرة في تحققها (قوله) دخول باعتبار آخر، أي غير اعتبار اللزومية وهو اعتبار الجزئية «واعلم» أن هذا المذكور إنما يفيد عدم المناقاة بين اتصاف الجزء بالدخول والخروج لأجل الاعتبارين وليس ذلك مدار دفع الإيراد فانه إنما نشأ الإيراد من عدم الفرق بين اشتراط عدم الجزئية في دلالة الالتزام وبين عدم اشتراطها وليس كذلك فمفرق بين عدم الشيء واشتراط عدمه فان الثاني أخص من الأول فلا يراد انما يتوجه ﴿١٨٣﴾ لو اشترط عدم الجزئية في دلالة الالتزام

فلذا قال المؤلف عليه السلام وتحقيقه أي تحقيق ما قصده من دفع الإيراد (قوله) أولاً لرابطة الدخول، معناه أولاً لعدم اشتراط الدخول أعني الجزئية في دفع الإيراد لأنه إنما يتوجه لو اشترط فيها عدم الدخول فتأمل (قوله) وذلك لأن دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءاً له الخ، أي بسبب كونه جزءاً للمسمى إذ لودل اللفظ عليه لا بسبب كونه جزءاً للمسمى اللفظ لم يكن للجزئية دخل في الدلالة عليه فتكون دلالاته عليه دون غيره ترجيحاً بلا مرجح وإذا كان كذلك لم يتحقق كونه جزءاً للمسمى اللفظ إلا بعد تحقق مسمى مركب يدل اللفظ على مجموعه وذلك معنى المطابقة وكذلك الكلام في الالتزام إنما يدل اللفظ عليه بسبب كونه لازماً للمسمى والا كان دلالاته عليه دون غيره أيضاً ترجيحاً بلا مرجح إذ نسبة اللفظ إليهما واحدة وإذا كان كذلك لم يتحقق لازم المسمى إلا وقد تحقق مسمى يدل عليه الاسم وذلك معنى المطابقة (قوله) ولأنهما، أي التضمن والالتزام يستلزمان كون اللفظ موضوعاً للمعنى هذا التعليل ذكره اليزيدي في شرح الشمسية وإنما يستلزمان ذلك لأن

وليس بخارج فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية عكساً لانا نقول جزئته غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة فانها متحققة ولو لم يكن جزءاً من الموضوع له فهو خارج باعتبار اللزومية، ودخوله باعتبار الجزئية دخول باعتبار آخر فلا يضر، وتحقيقه ان الدلالة إما لرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة أولاً فاما لرابطة كونه جزءاً منه وهو التضمن أولاً لرابطة الدخول أصلاً وهو الالتزام «واعلم» ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة (١) وذلك لأن دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءاً له وعلم الخارج اللازم بسبب كونه خارجاً لازماً ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولأنهما يستلزمان كون اللفظ موضوعاً للمعنى وذلك يستلزم دلالاته عليه بالمطابقة، فان قلت الفعل (٢) يدل على معان ثلاثة الحدث، والزمان، ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين (٣)، وهو وحده يدل على الجزئين الأولين لا الثالث وإذا لم

لا يقال هو أي الضوء اه (١) لا يقال إذا أطلق اللفظ على جزء المعنى أو لازمه مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فقد تحققا دونها لانا نقول لانسلم تحققهما حينئذ لان التضمن والالتزام عبارة عن فهم الجزء في ضمن الكل واللازم بعد فهم الملزوم فإذا قصد باللفظ مجرد الجزء واللازم كانت دلالاته عليهما مطابقة لكونها دالة على تمام المعنى أي على ما عني باللفظ وقصد اه سعد فيه ان التضمن وقوع الجزء في ضمن الكل لا فهم وقوعه واللازم والالتزام توقف حصول معنى اللازم على حصول معنى الملزوم والله اعلم اه شرح تهذيب الا ان يقال الكلام فيه باعتبار دلالاتهما كما هو الظاهر لم يبعد اه لي (٢) يعني مع الفاعل وقد ظن في نسخة بلفظ والفاعل اه (٣) المعروف فاعل ما، لامين اه وكأنه بنى على احد القولين فانه اختلف في ان معنى الفعل النسبة الى فاعل ما، او فاعل معين اه

(قوله) فان الفعل الى قوله فاعل معين، أقول هكذا نقل عن الشريف وقال لو لم يقل بهذا لازم كون ضرب وحده كلاماً لانه يدل على النسبة الى فاعل ما «قت» هب أنه يلزم ذلك فكيف تدفعه بانه يدل على النسبة الى فاعل معين وهل يتعين الفاعل الا بذكره وقد مر لك نص الشريف في الرسالة الحرفية ان لفظ الفعل لا يدل على هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل الا بتلاخطة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف هذا لفظ فكيف يروج اقول بانه يدل على فاعل معين وإذا قد دل على فاعل معين كان ذكره لغواً أو تكراراً وقول المشرح وحده يدل على الجزئين الأولين دون الثالث أي الفعل وحده من دون ذكر فاعله يدل على الحدث والزمان ولا يدل على الفاعل الا بذكره فكيف الدلالة عليه معيماً ولم يذكر

اتصاف المعنى بان له جزءاً لازماً ذهنياً فرفع وجود معنى موضوع له اللفظ إذ المعنى ماعنى باللفظ موضوع أي قصد به وذلك أي كون ذلك المعنى الذي له جزء ولازم موضوعاً له لفظ يستلزم دلالة ذلك اللفظ عليه أي على ذلك المعنى المركب بالمطابقة إذ الفرض انحصار الدلالة عقلاً في الثلاث والفرض ان ذلك المعنى ليس بجزء ولا لازم والتميز بين هذا الوجه وما قبله أن هذا الوجه متوقف على انحصار الدلالة في الثلاث بخلاف الأول فتأمل والله أعلم (قوله) ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين الخ، توضيح هذا السؤال أن يقال الفعل له معنى

(قوله) معناه أولاً لعدم ينظر في صحة المعنى مع لفظ لا اه ح عن خط شيخه المغربي

مطابقني وتفهمني فمعناه المطابقني مجموع أمور ثلاثة الحدث والزمان ونسبة ذلك الحدث الى فاعل معين ولا شك أنه يفهم من ضرب مثلا الحدث والزمان لا المجموع المطابقني اذ لا تفهم النسبة الى فاعل معين الا بذكره فلا يفهم المعنى المطابقني حينئذ فقد وجد التضمن بدون المطابقة فكيف يتم ما اتفقوا عليه من أن التضمن لا يوجد بدون المطابقة قال عصام الدين وهذا السؤال مما تحير فيه العقلاء قرناً بعد قرن وإنما قال عليه السلام الى فاعل معين اعتماداً على ما ذكره الشريف في حواشي شرح المختصر وحواشي شرح الرسالة الوضعية وتبعه شارحها أيضاً من أن جزء مدلول الفعل هو النسبة المخصوصة الى فاعل معين قال لان النسبة الحكيمة التي تضمنها الفعل لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه ولا شك أنه مفهوم عند اطلاقه لكان ضرب مثلاً وحده كلاماً محتملاً للصدق والكذب وانه باطل اتفاقاً اذا عرفت ذلك فورود هذا السؤال مبني على ذلك لاعلى ما اشتهر من أن جزء الفعل هو النسبة الى فاعل ما وذلك لأن الفعل مستقل بالدلالة على النسبة المطلقة فلا اشكال فلذا قال السعد في الحواشي في بحث الحروف فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين النسبة المخصوصة بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما فدل قوله بخلاف الفعل الخ على استقلاله بالدلالة على ذلك وكذلك عصام الدين في حاشيته على الجامي صرح بذلك حيث قال اختلف في أن معنى الفعل النسبة الى فاعل ما أو الى فاعل معين ولا شك أن النسبة على الثاني معنى حرفي لا يفهم ما لم ينضم الى الفعل ذكر الفاعل وعلى الاول معنى يتعقل بتعقل فاعل ما اجمالاً وهو يفهم بذكر الفعل من غير ذكره فيكون معنى مستقلاً وأما الجامي فانه أشعر كلامه في حد الفعل بان النسبة الى فاعل ما أيضاً معنى غير مستقل بالمفهومية لكن قد اعترضه عصام الدين فخذ من موضعه ( قوله ) قلنا يمكن أن يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالاً كما تفهم معاني الاسماء الموضوعة بازائها وضماً عاماً ، تقرير ما ذكره عليه السلام ان الفعل وحده تفهم منه النسبة الى فاعل ما فبواسطة فهم هذه النسبة تفهم النسبة المخصوصة اجمالاً لكونها جزئياً من جزئيات النسبة المطلقة فقد دل الفعل بنفسه على معناه المطابق وهو الحدث والزمان والنسبة وفهمت منه النسبة المخصوصة اجمالاً فلم ينفك ﴿ ١٨٤ ﴾ التضمن عن المطابقة فقوله وضماً عاماً اشارة الى ما سيأتي في فصل الحروف من أن

الوضع قد يكون عاماً وهو قسمان إما أن يكون الموضوع له خاصاً كوضع أسماء الاشارة أو يكون الموضوع

يكن وحده دالاً على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن المطابقة « قلنا » يمكن ان يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالاً كما تفهم

عاماً كاسماء الاجناس كحيوان عند بعضهم في كون وضعها عاماً وسيأتي ان شاء الله تعالى بيان وجه التسمية بالوضع العام وبالموضوع الخاص والعام فالمؤلف عليه السلام قصد أن النسبة المخصوصة في فهمها من الفعل اجمالاً تشبه معاني أسماء الاجناس الموضوعة بازائها وضماً عاماً في فهم معانيها اجمالاً لأن الافعال تشبهها في أنها موضوعة بوضع علم كاسماء الاجناس وكأنه أراد بمعاني الاسماء جزئياتها اذ لو اريد بمعانيها حقائقها التي هي من هيئاتها كما هو الظاهر لم يستقيم تشبيه النسبة المخصوصة في فهمها اجمالاً بما هي أسماء الاجناس لأن ماهياتها مفهومة من الاسماء فهما تفصيلاً لا اجمالاً هذا غاية ما يتكلف في توجيه المقام ولا يخلو عن اشكال ولذا صدر المؤلف هذا الجواب بالامكان حيث قال ويمكن لأن الفعل لو كان موضوعاً للنسبة المطلقة لزم أن يكون استعماله مجازاً لأنه في جميع موارد لا يراد به الا النسبة المخصوصة ويلزم أن يفتقر في دلالة عليها الى قرينة ويغود الاشكال وإنما قلنا ان استعماله في النسبة المخصوصة مجاز لأنهم قد صرحوا بان اطلاق الأعم واردة الأخص لمخصوصه لامن حيث صدق الأعم عليه مجاز ولان الفعل اذا كان موضوعاً للنسبة المطلقة فاما أن لا يكون موضوعاً للنسبة المخصوصة وهو خلاف مبنى الجواب عند المؤلف عليه السلام أو يكون موضوعاً لهما كن دالاً عليهما في حالة واحدة وفيه ما ذكره الشريف من لزوم كون الفعل وحده كلاماً مستقلاً مع لزوم ركة في المعنى فان في نسبة الفعل الى فاعل ما والى فاعل معين في اطلاق واحد ما لا ينفي من الركة ولما ذكرنا من الاشكال وعدم انتهاض هذا الجواب اختار الفاضل الهروي في شرح الرسالة الوضعية وكذا المحقق اليزدي في شرح الشمسية في بحث المتواطى والمشكل أن معنى الفعل التضمن والمطابق غير مستقل بالمفهومية بل يحتاج في الدلالة عليهما الى الغير اما النسبة المخصوصة فلان حالها كحال النسبة التي هي مدلول الحرف في عدم الاستقلال بالمفهومية وأنها لا تتعين الا بانضمام الغير ولهذا وجب الفاعل قلوا فقول النحويين الفاعل لا يجوز حذفه ليس مبنياً على مراعاة جانب اللفظ الصرف بل تعقل معنى الفعل يتوقف على ذكر الفاعل وأما الحدث فهو وان كان مستقلاً الا أنه اعتبر في مفهومه أي الفعل من

( قوله ) ولأن الفعل اذا كان موضوعاً ، عطف على لأن الفعل لو كان موضوعاً اه منه ح

حيث أنه منتسب الى الفاعل وأما الزمان فلأنه اعتبر في معنى الفعل على أنه قيد للحدث والحدث الكائن في الزمان المخصوص اعتبر من حيث أنه منتسب الى الغير فهو أيضاً لا يصلح أن يكون مسنداً أو مسند اليه (قوله) وبه ، أي وبهذا الجواب يندفع ورود هذا الاشكال الخ بيان الاشكال أنهم لما عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه الخ ورد عليهم أن المتبادر من المعنى هو المطابقي والمعنى المطابقي للفعل هو الحدث والزمان والنسبة المخصوصة الى فاعل معين وهذه النسبة لا يدل عليها الفعل بمجرد كونه كذا فلا يستقل الفعل بالدلالة على المعنى المطابقي لأن النسبة جزؤه فقيد بنفسه في تعريف الفعل غير صحيح « وقد أجاب » الجاهلي عن هذا الاشكال بغير ما ذكره المؤلف عليه السلام فعنده من محله ولو قال المؤلف عليه السلام وبه يندفع ما ينشأ عن هذا الاشكال على حد الفعل لكان جواباً اذ لا ورود لعين هذا الاشكال على حد الفعل وذلك ظاهر والله تعالى أعلم « وأعلم » أن كلام المؤلف عليه السلام فيما يأتي في شرح قوله وان لم يستقل فحرف يشعر بان جزء الفعل هو النسبة المطلقة وكأنه بناء على ما اشتهر (قوله) فلا تستلزم التضمن الخ ، هذا كما في الشمسية ان المدعى عدم الاستلزام فلذا اكتفى المؤلف في الاستدلال بقوله ﴿ ١٨٥ ﴾ لجواز أن يكون الخ وأما اليزدي

في شرحها فانه جعل المدعى تيقن عدم الاستلزام فلذا استدلى على ذلك بدليل آخر كما ذكره في شرحها ليقم مدعاه « والحاصل » أن الجمهور اقتصر على عدم الاستلزام واليزدي اشترط تيقن عدم الاستلزام والرازي ادعى الاستلزام كما يأتي (قوله) ولا التضمن ، في عطف هذا على ما قبله خفاء فينظر (قوله) وهما هنا خلاف وكلام لا يسمعه المقام ، أشار الى خلاف الرازي من أن المطابقة يلزمها الالتزام قال في شرح المطالع لأن لكل ماهية لازماً شيئاً واقله أنها ليست غيرها والدال على المزوم دال على لازمه بالالتزام « واجيب » بأنه ان اراد ان كونها ليست غيرها لازماً شيئاً بالمعنى الاخص أعني ما يلزم من تصور المزوم تصوره فممنوع اذ كثيراً ما

معاني الاسماء الموضوعات بازائها وضعاً عاماً وبه يندفع ورود هذا الاشكال على حد الفعل واما المطابقة فلا تستلزم التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط لا لازم له ولا التضمن الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط له لازم وهما هنا خلاف وكلام لا يسمعه المقام (واللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة (١) على جزء المعنى (٢))

(١) فالدلالة فهم المعنى من اللفظ سواء كان مراداً أولاً بخلاف الارادة فانها كون المعنى مراداً أو مقصوداً من اللفظ كلفظ العين المشتركة اذا اريد أحد معانيه فانه يدل على جميع معانيه مع ان المراد واحد معين منها اه علوى (٢) وخرج من المركب اضرب وأخواته من البدوء بالهمزة والنون والياء وفيها مذاهب واختاران الكل مفرد ومقابله ان الكل مركب والثالث التفصيل وهو قول ابن سينا أن البدوء بالياء مفرد وغيره مركب، وجه الثاني دلالة حروف المضارعة على موضوع معين في غير ذى الياء وغير معين فيه فلا وجه للتفصيل كذا نقل عن المصنف يعني ابن الهمام ولا يبعد ان يقال في توجيهه أن الفعل من حيث أنه عرض لا بد له من

(قال) ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فركب ، أقول قد قرر الشارح أنه لا بد من أركان أربعة يحصل عنها المركب منها أن يكون لمعناه جزء ولكنه صرح ابن الحاجب في مختصر المنتهى بان الجملة وضعت لافادة نسبة لانه قال والمركب جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة وقال لافادة نسبة لتخرج المركبات التقييدية كالصفة مع الموصوف والمضاف والحرف مع متعلقه فان جميع ذلك وضع لنسبة لا لافادتها بل ليكون قيداً للنسوب اليه اذا عرفت ان معنى المركب النسبة لا النسوب والنسوب اليه وكل من اجزاء اللفظ لا يدل

تصور شيئاً ولا يخطر ببالنا غيره فضلاً على أنه ليس غيره وان اراد أنه بين بالمعنى الأعم أعني ما يكون تصوره مع تصور مزومه كافياً في الجزم بينهما بالزوم فسلم لكن لا يفيد اذ المعتبر في دلالة الالتزام هو المعنى الاخص لأن شرط الالتزام هو الزوم الذهني أدنى كون الأمر الخارج في الذهن متى حصل المسمى فيه وأشار المؤلف بما ذكره أيضاً الى كلامهم في كون التضمن هل هو تابع للمطابقة كما عند الجمهور أو هما متحدان بالذات وإنما اختلفا بالاعتبار كما ذكره في شرح المختصر وفيما ذكره الجمهور اشكال مشهور وهو أنه يقتضي تأخر التضمن عن المطابقة مع ان الامر بالعكس فان فهم الجزء سابق على فهم الكل وقد وسع الكلام في ذلك أهل الحواشي سيما صاحب الجواهر فانه أيد ما ذكره الجمهور ودفع الاشكال بما لا يحتمله المقام وقد أوردنا ما ذكره في حاشية على الحاشية وهو بحث نفيس والله أعلم

(قوله) وبه يندفع ما ينشأ عن هذا الاشكال ، صوابه ما ينشأ هذا الاشكال عنه الخ اه ح (قوله) في عطف هذا على ما قبله خفاء، وجه الخفاء أنه عطف على الجزء واذا اعتبر المعنى صح العطف اذ هو في تقديرهما يمكن من شيء فلا تستلزم المطابقة التضمن فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وأشار المؤلف أيضاً كما أشار الى خلاف الرازي اه ح عن خط شيخه



(قوله) فركب ، ويسمى قولاً ومؤلفاً فلا فرق بينهما على ما في شرح المطالع قال وعليه الاصطلاح قال في شرح القاضي زكريا فالقسمة ثنائية ومن جعل المؤلف أخص من المركب فالقسمة عنده ثلاثية مفرد . ومركب . ومؤلف « قال » يزيد اذ تعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لأنه مأخوذ من الالف ( قوله ) لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملسكة الخ ، لم يذكر في شرح الشمسية تقابل العدم والملسكة بل ذكر مجرد (١٨٦) كون مفهوم المركب وجودياً والمفرد عدماً ولعل المؤلف أراد بالملسكة أيضاً

(فركب) هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد وقدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل بينهما تقابل العدم (١) والملسكة والاعدام انما تعرف بملسكها (٢) والمراد باللفظ لذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتماداً على ما سبق في تقسيم الدلالة من الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فالركب انما يتحقق بامور اربعة « الاول » ان يكون للفظ جزء « الثاني » ان يكون لمعناه جزء

موضوع يدل على موضوع غير معين فالباء كانها لا تقيد أمراً زائداً بخلاف ما يدل على تعيين الموضوع لأنه أي المضارع موضوع مجرد فعل الحال أو الاستقبال على سبيل منع الخلو فيصح على الاقوال كونه للحال فقط والاستقبال فقط أو لهما على الاشتراك كما هو المختار لموضوع خاص يعني ما قام به من التكلم والمخاطب والغائب المعين فعنه مركب من ثلاثة حدث وزمان ونسبة الى معين والحار متعلق بمحذوف وهو صفة فعل أي مجرد الفعل الثابت لموضوع والمثبت له خارج عن ما وضع له ، وخاص التعليل ان المضارع الذي فيه حرف المضارعة كلمة واحدة وضعت دفعة واحدة للمعنى الذي فيه النسبة الى التكلم أو المخاطب أو الغائب لأنه وضع مدخول حرف المضارعة للحدث والزمان والنسبة وحرف المضارعة لوصف ذلك الموضوع من التكلم الخ اه تحرير وشرحه لابن الهمام (١) لأن المعتبر في مفهوم المركب وجودي وهو دلالة جزئه على جزء معناه والمعتبر في مفهوم المفرد عدمي وهو عدم دلالة جزئه على جزء معناه والاعدام وان كانت سابقة على الوجود في التحقيق لكنها متأخرة عنه في الثقل وبذلك لا تعرف الاعدام الا بملسكاتها فيقال المعنى عدم البصر اه شريف على المطالع (٢) جواب سؤال تقديره والمفرد مقدم على المركب طبعاً فليقدم عليه وضعاً لأن مخالفة الوضع للطبع في قوة الخطأ وجوابه ان تقول ماذا كرت اما ان يكون بحسب الذات اي ماضق عليه المفرد من نحو زيد وعمره فتقدمه بحسب الذات مسلم ولكن تأخيره هنا في التعريف والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم وتقدمه بحسب المفهوم ممنوع فان قيود المفهوم المركب وجودية بخلافها في المفرد فبينهما تقابل العدم والملسكة اه

على جزء النسبة لاسها بسيطة لاجزاء لها اذ هي أمر إضافي وحينئذ يعلم ان رسم المركب غير صحيح اذ لاجزاء لمعناه « نعم » اذا اريد انه يدل جزء لفظه على جزء معنى فصحيح الا أنه أولاً لا معنى لتسميته جزء معنى فان زيدا يدل على معنى كامل لا على جزء معنى بالنظر الى نفسه ثم إنه ينتقض حد المفرد بثل عبد الله وابن عباس اذ جزء لفظهما يدل على جزء معنى وهو معناه الاصل وقولهم حال الجزئية لا يفيد اذ المراد بها حال العلمية وهي حال العلمية تدل على معانيها الاصلية ولذا قال علماء البيان أن أباهب كناية عن الجهني فصرحوا بان المعنى العلمي لا ينافي دلالة النقول على معناه الاصل

مجرد الوجود مجازاً أو أراد أنه لا بد من اعتبار عدم الدلالة على جزء المعنى عما من شأنه أن يدل وفي ذلك بعد فينظر « وحاصل » جواب شرح الشمسية أن المتقدم على المركب هو ذات المفرد لمفهومه والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم والقيود في مفهوم المركب وجودية وفي مفهوم المفرد عدمية والوجود في التصور سابق على العدم فلذا أخر المفرد في التعريف وقدم في الاقسام والاحكام لانها بحسب الذات وأما المؤلف فقدم المركب أيضاً في التقسيم واعتذر عن تأخيره بقوله فلم يحسن الفصل الكثير كما يأتي (قوله) اعتماداً على ما سبق في تقسيم الدلالة حيث قال والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية الخ فيخرج ما دل بالطبع لكن هذا التقييد انما ذكر في الشرح فترك هذا القيد في المتن هنا اعتماداً على ما سبق في الشرح

(قوله) ويسمى قولاً ومؤلفاً ، في نسخة ويسمى قولاً ومؤلفاً وهي أنسب بقوله فلا فرق بينهما اه (قوله) هي الدلالة اللفظية الوضعية ، في شرح المطالع ما لفظه وعنى باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ

الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد بناء على ما سبق من ان نظر المنطقي يختص بالدلالة الوضعية وذلك لانه لو أراد به مطلق اللفظ لا تنقض حد المفرد باللفظ الغير الدالة على معنى والدالة على معنى بحسب الطبع أو العقل فانها ليست بالفاظ مفردة اه ح (قوله) على ما سبق في الشرح ، تمام عبارة الشارح يعني ابن الامام الاشارة اليه يعني بقوله مطابقة لان معناه تطابق اللفظ والمعنى الموضوع له وفي قوله تضمن لان معناه انه في ضمن المعنى الموضوع له اللفظ او نحو ذلك فقول المحشي لكن هذا التقييد الخ من العجلة اه سيدي عبد الله الوزير

لا يخلو عن تأمل (قوله) الثالث أن يدل جزء لفظه على جزء معناه ، قال بعض المحققين لأنه لا بد من تقييد الجزء بالقريب والا فالركب كقيام زيد لا يقصد بجزئه البعيد كالتفاف الدلالة على جزء معناه فإن لم يقيد به بذلك خرج المركب كله لأن الجزء هنا وقع مفرداً مضافاً فهو عام (قوله) وسياً في تفصيلها ، في شرح قوله فيما يأتي والافرد (قوله) والمراد بالقصد ، القصد الجاري على قانون اللغة الخ هكذا ذكر هذا القيد في شرح المطالع وتبعه القاضي زكريا (قوله) ما يترتب في المسموع ، عبارة شرح الاشارات ما يترتب في السمع وعبارة غيره المترتب في السمع ولعل المؤلف أراد ما يترتب في اللفظ المسموع مثلاً الجزء الاول من زيد قائم مترتب في اللفظ المسموع أعني مجموع الجزئين (قوله) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان ، فان المادة والهيئة مسموعتان معاً فلا ترتب بينهما في السمع « قال » في شرح الشمسية لبعض المحققين والحق ان الهيئة أمر (١٨٧) اعتباري وليست بجزء من اللفظ

(قوله) وهو ، أي الجزء أعم من التحقيقي والتقديرى يعني ان جزء المركب في اضرب هو الضمير المستتر وهو لفظ تقديرى كالحقق ذلك في موضعه (قوله) بما أفاده التقسيم الخ ، أي بتعريف افادة التقسيم أي تقسيم اللفظ السابق أعني قوله واللفظ ان قصد بجزء منه الخ لأنه أفاد تعريف المركب بانه لفظ قصد بجزء منه الخ فلما كان ذلك التقسيم مفيداً للتعريف لم يشتغل بالتعريف هنا استثناء به واشتغل هنا بتقسيمه لشدة ارتباط أقسامه أي أقسام المركب به أي بتعريفه وأما جمع الاقسام مع ان المذكور للمركب قسمان ولذا قال المؤلف فيما يأتي هذا القسم الثاني من قسمي المركب لأن المؤلف جعل الخبر والانشاء وأقسامهما وكذا التقييدي وغيره أقساماً للمركب تسامحاً وان كانت في التحقيق أقساماً لتقسيمه أعني المركب التام والناقص (قوله) أي يصح السكوت عليه ،

« الثالث » ان يدل جزء لفظه على جزء معناه « الرابع » ان تكون هذه الدلالة مراده فالمركب قسم واحد والمفرد أربعة اقسام يحصل من انتفاء كل من الامور الاربعة قسم منها وسياً في تفصيلها ان شاء الله تعالى والمراد بالقصد (١) القصد الجاري على قانون اللغة (٢) والا فلو قصد واحد بزاي زيد معنى للزم ان يكون مركباً وبالجزء ما يترتب في المسموع (٣) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان وهو اعم من التحقيقي والتقديرى حتى يدخل فيه مثل اضرب (٤) ، ولما عرف المركب بما أفاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به فلم يحسن الفصل الكثير بينه وبينها لو عرف المفرد وينت اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف والتقسيم بالتقسيم فقال (اما) مركب (تام) أي يصح السكوت (٥) عليه كزيد قائم واضرب والمركب التام

(١) قوله والمراد بالقصد الخ ، في هامش شرح السعد للرسالة مالم يظنه كأنه إشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا قصد بجزء من زيد كالزاي مثلاً معنى أو قصد بالحيوان من الحيوان الناطق مثلاً معنى صدق عليه انه قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فيصدق عليه حد المركب مع انه مفرد فلا يكون حد المفرد جامعاً ولا حد المركب مانعاً ولا بد منهما فاجاب عنه بقوله والمراد بالقصد الخ حاصله ان يقال ان سؤالكم هذا انما يرد عليه ان لو كان المراد بالقصد القصد المطلق سواء كان على قانون الوضع او لا يكون كذلك بل المراد بالقصد هو القصد الجاري على قانون الوضع والقصد المأخوذ في تلك الصورة ليس جارياً على قانون الوضع لأن واضح اللغة لا يقصد بجزء زيد ولا بجزء الحيوان الناطق العلي معنى فلا يرد نقض عليه اهـ (٢) وهو ان يكون كل جزء مستقلاً في اللفظ اهـ (٣) في حاشية اي بان يسمع بعضه قبل وبعضه بعد اهـ شريف معنى (٤) بصيغة الامر كذا في نسخة صحيحة اهـ (٥) اي يفيد الخطاب فائدة تامة سواء افاد فائدة جديدة كزيد قائم ام لا كقولنا السماء فوقنا اهـ سعد

أي سكوت المتكلم عليه أي لا يكون مستدعياً للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به وبالعكس فلا يكون المخاطب به منتظراً للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه وبالعكس وحينئذ لا يتجه أن يقال يلزم أن لا يكون مثل ضرب زيد مركباً تاماً لأن المخاطب ينتظر أن يبين المضروب ويقال عمراً الى غير ذلك من القيود كالزمان والمكان هذا ما ذكره « وأقول الاظهر أن المراد بصحة السكوت على المركب امكان الاكتفاء لتحقيق الغرض الأصلي من الكلام وهو افادة النسبة هكذا ذكره الزيدي في شرح الشمسية وأنا قال سكوت المتكلم لا سكوت المخاطب لأن السكوت بالنسبة الى المتكلم لأنه كان متكلاً والمخاطب كان ساكناً فلا يصح بالنسبة اليه والله اعلم

(قوله) لا يخلو عن تأمل ، في حاشية على قول المؤلف من الإشارة اليه بقوله على تمام معناه وان الظاهر انه لا يطلق المسمى على المدلول في الدلالة العقلية والطبيعية اهـ عن خط شيخه (قوله) فلا يصح بالنسبة اليه ، اذ يصح منه السكوت ولو في الناقص اهـ

(قوله) ان احتمال ، الصدق والكذب و (قوله) فالخبر لفظ مركب يحتمل الصدق والكذب ، هذا الحد قريب من ما رواه ابن الحاجب عن المعتزلة وقد اعترض بان من الكلام ما لا يدخله صدق كالمعلوم كذبه وما لا يدخله كذب كالمعلوم صدقه وبان هذا التعريف دوري لأن الصدق هو الخبر الموافق للخبر به والكذب بخلافه . وقد دفع هذا الاعتراض الثاني بما عرفت في بحث التصديقات أما الأول فقد اجيب عنه بان المراد احتمالاً بالنظر الى نفس مفهومه وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن مفهومه كما سبق أيضاً ﴿ ١٨٨ ﴾ فإشار المؤلف الى هذا الجواب بقوله أي يكون من شأنه الخ أي بالنظر

ينقسم الى قسمين « الاول » ما افاده بقوله (خبر ان احتمال (١) الصدق والكذب) أي يكون من شأنه أن يصح في عرف اللغة ان يوصف بأنه صادق أو كاذب (٢) سواء كان متصفاً به في نفس الامر ام لا فلا يخرج ما علم صدقه او كذبه (٣) ولا ما علم انتفاؤها فيه عند مثبتي الوساطة في الخبر فالخبر لفظ مركب تام يحتمل الصدق والكذب « والثاني » قوله (والا) يحتمل الصدق والكذب (فانشاء) فالانشاء لفظ مركب تام لا يحتمل الصدق والكذب وهو ينقسم الى قسمين الاول (طلبي) وهو انشاء دل على طلب

(١) احتمال عقلي لا مفهوم ولا مدلول اللفظ لأن مدلول قولنا زيد قائم ومفهومه ان القيام ثابت لزيد هكذا ذكره في الشرح الصغير في أحوال الاسناد الخبري اهـ (٢) الاول صدق أو كذب اهـ (٣) يعني اذا جرد النظر الى مفهوم المركب وقطع النظر عن خصوصية التكلم بل وعن خصوصية ذلك المفهوم أيضاً ولوحظ محصل مفهوم خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه وكذا محصل مفهوم البديهيات التي يجزم العقل بها عند تصور طرفيها مع النسبة نحو الكل أعظم من الجزء وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه أيضاً فهو يحتمل الصدق والكذب فلا اشكال ان الاخبار بأسرها تحتمل الصدق والكذب اهـ مختصراً من حاشية الشريف

(قوله) ان احتمال الصدق والكذب ، أقول قد اشتهر عن المحقق الرضى ان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي ولا أعرف دليل هذه الدعوى وكأنه قد يقال ، كأن الواضع حكيم ولا يضع اللفظ لما لا يقع في الخارج ويعبر عنه بعبارة توهم وقوعه بل هذا الابهام جاء من جهة تجويز العقل وعلى هذه القاعدة استخرج أبو السعود في تفسير قوله تعالى عني الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فانه تعالى أتى بالتبين في جانب الصدق وبالعلم في جانب الكذب لأن التبين هو ظهور الواقع وانكشافه وهو مدلول الخبر وأما الكذب فاستفادته علم جديد لم يتبين عنه الخبر وهي نكتة شريفة تناسب القاعدة وذكرك نكتة التعبير بالموصول في الاول وباسم الفاعل في الثاني بما هو مسطور فيه فلا نطيل به في غير محله (قوله) حتى يوصف بأنه صادق أو كاذب ، قيل الاولى بأنه صادق أو كاذب قلت وهو صحيح على أنه من الاسلوب الحكيم والوصف بحال المتعلق أي صادق أو كاذب قائله ويحتمل غير ذلك

الى نفس مفهومه « وأجاب » في شرح المختصر بان المراد بالاحتمال انه لا ينطأ لغة لوقيل له صدق أو كذب لصحة ذلك بالنظر الى مفهومه « قلت » وأشار المؤلف الى جوابه بقوله ان يصح في عرف اللغة فقد جمع بينهما وكان يغني عن ذلك ان يقول من شأنه أن يوصف بالخ والله اعلم (قوله) بأنه صادق أو كاذب ، هكذا عبارة شرح المختصر قال السعد مامعناه لم يرد ان الواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراض المذكور يعني ليس الجواب عن الاعتراض مبنى على ذلك كما في شرح الشمسية حيث قال وقد يجاب عنه بان المراد بالواو الفاصلة أو الواصلة بمعنى ان الخبر هو الذي يحتمل الصدق أو الكذب فكل خبر صادق يحتمل الصدق وكل خبر كاذب يحتمل الكذب فجميع الاخبار اذا داخلة في الحد قال وهذا غير مرضي لأن الاحتمال لا معنى له حينئذ بل يجب ان يقال ما صدق أو كذب (قوله) طلب فعل ، أي طلب المتكلم فعلا عن المخاطب أو الغائب أو المتكلم ليشمل

نحو اضرب وليضرب ولاضرب هكذا ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية

(قوله) في بحث التصديقات ، ينظر فلم يتقدم ما يدفع هذا في التصديقات لا المؤلف ولا للقاضي وسيأتي للقاضي في بحث الخبر ما يدفعه فابحث اهـ عن خط شيخه (قوله) لان الاحتمال لا معنى له حينئذ ، يعني في كل قسم فان الصادق لا معنى لان يقال فيه يحتمل الصدق وكذا الكاذب لا معنى لان يقال له يحتمل الكذب اهـ منه ح



(قوله) أو ترك ، هذا مبني على أن الترك ليس بفعل كما اختاره المؤلف في أول بحث الأمر ومبني أيضاً على أن المكاف به في النهي نهي الفعل كما سيأتي ذلك عن أبي هاشم وجمهور المعتزلة ورجحه المؤلف كما في بحث المكاف إذ لو كان الترك فعلاً أو كان المكاف به في النهي فعلاً هو كف النفس عن الفعل لاقتصر على قوله طلب فعل كما اقتصر عليه صاحب الشمسية حيث قال فإن دل على طلب الفعل دلالة وضعية الخ (قوله) فإن دل مع الاستعلاء فهو أمر الخ ، ظاهره ﴿١٨٩﴾ دخول أمر الندب في الاستعلاء

وسياً في تحقيق الكلام في الأحكام في بحث هل المندوب مأمور به أم لا (قوله) ولا خراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات ، فإن التثني هو اظهار محبة الشيء ممكناً كان أو محالاً والترجي قبل اظهار ارادة الشيء الممكن أو كراهته وصرح الشيخ الرضي بوجوب أن يكون ذلك الشيء مما لا وثوق بمصولة فانهما يدلان على طلب الفعل غاية ما في الباب أنها التزامية لكن لا بالذات يعني وهو المراد بقيد الأولية «واعلم» أن المؤلف عليه السلام عدل عن قوله في الشمسية دلالة وضعية الى قوله دلالة أولية ليندفع ما ذكره شارحها المحقق حيث قال وقد يقال التثني والترجي يدلان على طلب الفعل دلالة وضعية غاية ما في الباب أنها التزامية ثم قال وأقول المراد بالدلالة الوضعية أن يكون طلب الفعل موضوعاً له والقرينة أنهم قالوا يدل قوله دلالة وضعية دلالة أولية انتهى (قوله) أو فهم المتكلم ، هكذا في شرح المحقق للشمسية وهو معطوف على قوله تفهيم فيكون المراد أو على طلب فهم المتكلم والمعنى طلب فهم المتكلم من المخاطب أي طلب

فعل أو ترك دلالة أولية فإن دل مع الاستعلاء فهو أمر أن كان المطلوب فعلاً ونهي أن كان تركاً والا فهو مع التساوي التماس ومع الخوض سؤال ودعاء وتقييد الدلالة بالأولية للفرقة (١) بين الأمر والنواهي والأخبار الدالة على طلب الفعل أو الترك (٢) فإن قولنا اطلب منك الفعل أو اترك لا يدل أولاً وبالذات على طلب الفعل أو اترك بل على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة دلالته على الاخبار به ولا خراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقواك ليتني ابصرت زيداً ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً فإنه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تمنيه أو ترجيه (و) الثاني (غير طلبي) وهو انشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والتعجب والفاظ العقود على القول بأنها انشاء وقد ادرج فيه النداء والاستفهام وفيه ان النداء يدل أولاً وبالذات على طلب الاقبال والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم المخاطب للمتكلم (٣) أو فهم المتكلم والجميع افعال ، لا يقال فهم المتكلم ليس فعلاً بحسب الحقيقة بل هو افعال لأننا نقول هو معدود في عرف اللغة من الافعال القلبية وهو المتعبر في هذا المقام (٤) والالم يكن افهم واعلم أمراً (وينخص) القسم الثاني (باسم التثنية) لأنه ينبه

(١) وحينئذ ليس هو بانشاء ولهذا أشار المؤلف بقوله للفرقة وقال فيما تناوله الانشاء ولا خراج غير الطلب اهـ (٢) اعترض عليه بأن الكلام في أقسام الانشاء فلا تكون تلك الاخبار داخلة في موارد القسمة فكيف تخرج بتقييد الدلالة بالوضع لأنه قال في شرح الشمسية دلالة وضعية ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد الاحتراز عن تلك الاخبار إذا استعملت في طلب الفعل بطريق الانشاء على سبيل المجاز فتكون داخلة في الانشاء لكن دلالتها على المعنى الانشائي مجازية فلا تعد أمراً لأن ألفاظها في الاصل اخبار وإن كان معانيها في هذا الاستعمال طلباً اهـ حاشية الشريفي على القطب (٣) فإن قلت التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل إذا اطلق الافعال الصادرة عن الجوارح قلت فعلى هذا يلزم ألا يكون فهمي وعلمي وما أشبههما أمراً وهو باطل قطعاً اهـ من حاشية الشريفي (٤) لأن المتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة منها بحسب اللغة فيصدق على الاستفهام أنه يدل بالوضع على طلب الفعل وأيضاً المطلوب بالاستفهام من المخاطب هو تفهيم المخاطب للمتكلم لا الفهم الذي هو فعل التكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيلزم ما ذكرناه اهـ شريفي

أن تفهم من المخاطب معنى مدخول الاستفهام (قوله) لا يقال فهم المتكلم الخ ، هذا السؤال وجوابه ملخص ما في شرح المحقق للشمسية ثم قال فإن قلت التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل إذا اطلق هو الفعل الصادر عن الجوارح قلت « فعلى هذا يلزم أن لا يكون أفهم واعلم أمراً

(قوله) والا لكان لها خارج ، ادخال اللام في جواب الامن تسامح المؤلفين حملاً على لو والقياس حذفه كما ذلك معروف (قوله) اما الشرطية فلما عرفت يعني من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء الخ (قوله) فان قلت لا يصح هذا الخ ، هذا السؤال وجوابه ذكره صاحب الجواهر ثم قال وفي التصريح بلفظ خاصة والاخبار تنبيه على أن تعريف الخبر بالكلام المحتمل للصدق والكذب حد رسمي لأنه تعريف بالخاصة (قوله) وسيأتي نظير ذلك في العلامات الخ ، يعني في قوله فيما سيأتي يعرف المجاز بوجوه أي خواص منها صحة النفي أي صحة نفي المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي كقولك للبلد ليس بمبار عكس الحقيقة ومنها تبادر غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة قالوا وهاتان العلامتان مطردتان منعكستان والمؤلف عليه السلام لم يصرح فيما يأتي بما ذكره هنا من أنه اذا كان أحد النقيضين خاصة لأحد الضدين الخ وانما ذكر فيما يأتي ما يستلزم ذلك وهو اطراد هاتين العلامتين وانعكاسهما وأما صاحب الجواهر فصرح بثبوت هذه القاعدة في هاتين العلامتين وبيان ذلك فيهما ان صحة النفي وتبادر الغير علامة للمجاز وعدم صحة النفي وعدم تبادر الغير علامة لكون اللفظ حقيقة (قوله) ادخال اللام في جواب الا الاول في جواب إن اه منه ح

السامع على ما في ضمير المتكلم وما وقع في عبارة الفصول ومختصر المنتهى (١) من جعل التنبيه مرادفاً للانشاء فاصطلاح لم يسبق اليه (٢) (و) لما فرغ من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من أي القبيلين هو فتال (و) اختلف في صيغ العقود (٣) نحو بعث واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انها في اللغة اخباراً وانها في الشرع تستعمل اخباراً وانما الخلاف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم (فقيل) هي (انشاء) وهذا كلام الجمهور واحتجوا على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله (والا لكان لها خارج) وتقريره انها لو لم تكن انشاء لكان لها خارج تطابقه أو لا تطابقه والتالي باطل اما الاولى فلما عرفت من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء فاذا اتفقت كونها انشاء ثبت كونها خبراً والخبر لا بد له من نسبة خارجية « واما الثانية » فللعلم بان بعث لا يدل على بيع آخر غير الذي وقع به « وثانيها » انها لو لم تكن انشاء لوجدت فيه خاصة الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية (٤) فلانه لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وهذا ما اشار اليه بقوله (واحتملت الصدق والكذب) فان قلت لا يصح هذا الاستدلال اذ لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها فلما هذه خاصة مساوية للخبر (٥) لان نقيضها وهو عدم احتمال الصدق والكذب خاصة للانشاء واذا كان أحد النقيضين خاصة لأحد الضدين والاخر كان كل واحد من الخاصتين مطرداً ومنعكساً (٦) وسيأتي (١) حيث قال ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيهاً وغير الطلب مالم يشعر ان لدولته تعلقاً خارجياً ويسميه المصنف تنبيهاً وانشاء فيندرج فيه الامر والنهي والترجي والطلب والقسم والاستفهام والنداء والمنطقيون يقسمونه الى ما يدل على الطلب لذاته اما للتفهيم وهو الاستفهام وأما لغيره وهو الامر والنهي والي غيره ويخصون التنبيه والانشاء بالامر منهما ويعدون منه الترجي والترجي والترجي والقسم والنداء وبعضهم يعد الترجي والنداء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا اه (٢) هو اصطلاح المناطقة اه ح فصول وفي حاشية الفصول هذا الكلام لابن الحاجب وقد اعترضه التفتازاني وقال لم يعرف هذا من غيره وليس بصحيح وظاهر عبارة الرسالة ان غير افعال على اقسامه يسمى تنبيهاً قال في شرحها لأنه ينبه على ما في الضمير اه (٣) قال أبو زرعة في شرح جمع الجوامع عند قول صاحب المتن وصيغ العقود كبت انشاء مالفظة صيغ العقود كبت واشتريت وكذا القسوخ نحو فسخت وطلقت واعتقت الخ كلامه اه (\*) كانه أراد بالعقود الايقاعات لان منها ما ليس بعقد في اصطلاح أهل الفروع وهو ما لا يعتبر فيه مجموع الايجاب والقبول كالطلاق والنذر والوقف وما أشبهها اه من خط قال فيه من من خط المولى ضياء الدين قدس سره (٤) قوله واما الاستثنائية وهي المطوية وقوله كان خطأ قطعاً ، لعدم وقوع أحدهما في الخارج اه (٥) فيكون تعريفاً بالخاصة وهو رسم اه (٦) ووجه ذلك انه اذا كان احتمال الصدق والكذب مثلاً خاصة للخبر ونقيضه خاصة لضده وهو الانشاء لزم من ارتفاع احتمال الصدق والكذب مثلاً ارتفاع الخبر لانه لو ارتفع احتمال الصدق والكذب وثبت الخبر لزم ثبوت الانشاء لوجوب اطراد الخاصة لأن عدم احتمال

فأحد النقيضين أعني صحة النفي والتبادر خاصة لأحد الضدين أعني المجاز والنقيض الآخر أعني عدم صحة النفي وعدم التبادر خاصة للصدق الآخر أعني الحقيقة ومبدأي تحقيق الكلام أن شاء الله تعالى ونقل كلام صاحب الجواهر هناك بعون الله تعالى (قوله) أما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة زاد في شرح المختصر من غير ورود ﴿١٩١﴾ منير عن الماضي بقبي على كونه

ماضياً «قال» السعد وقد يعترض بمنع عدم ورود المغير ويحجب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه ما يغيره إلى غير الانشاء (قوله) وأما انتفاء اللازم فلأن الماضي لا يقبل التعليق هذا إشارة إلى ملازمة أخرى ذكرت لبيان بطلان اللازم وعبارة شرح المختصر وأما انتفاء اللازم فلأنه لو كان ماضياً لم يقبل التعليق لأنه توقف امر على أمر وإنما يتصور فيها لم يقع والماضي قد وقع لكنه يقبله أجماعاً انتهى . إذا عرفت ذلك تبين لك أن قول شارح المختصر لكنه يقبله أجماعاً بيان لانتفاء اللازم في الملازمة التي أشار إليها المؤلف بقوله لا يقبل التعليق فقول المؤلف عليه السلام فلم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم لا يخلو عن تأمل إذ بقاءه أن يقال لكنه يقبله أجماعاً كما عرفت ولا يقال هو بيان لبطلان اللازم في الملازمة الأولى أعني لو كانت خبراً لكانت ماضية لأننا نقول ليس مجرد ذلك بمنتهى لبيان بطلان اللازم فيها وإنما بيانه بالملازمة الأخرى بتمامها (قوله) وقيل أخبار عما في الذهن الخ هذا تقرير لكلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة يعني أن الذي

نظير ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجاز أن شاء الله تعالى (و) نالتهانها لو كانت خبراً (كانت ماضية) أما الملازمة فلوضع (١) الصيغة له لغة وأما انتفاء اللازم فلأن الماضي لا يقبل التعليق (٢) لأنه توقف امر على امر (٣) وإنما يتصور فيما لم يقع (٤) فقوله فلم يقبل التعليق (بيان لبطلان اللازم) وقيل (٥) أخبار عما في الذهن واللوازم ملتزمة وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح أما الأولان فلأننا لا نسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب وإنما يكون كذلك لو لم يجعل أخباراً عما في الذهن غايته أنه لا يعرف مطابقتها إلا من جهة المخبر كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة (٦) كذا ولا يعرف بدليل خارجي «وأما الثالث» فإنه ماضٍ والتعليق معناه أنه ثبت في ذهني تعليق الطلاق بكذا فالقابل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن الصدق والكذب الذي فرض ارتفاعه خاصة للانشاء فإذا حصل هذا الارتفاع حصل الانشاء وذلك يؤدي إلى اجتماع النقيضين أعني أن يكون خبراً غير خبر انشاء غير انشاء وهو محال اهـ (١) أي لكونها ماضية اهـ منه وقوله وأما انتفاء اللازم أي المطوى وهو لكنهما ليست ماضية اهـ (٢) يعني على شرط مستقبل اهـ (٣) عبارة شرح التحرير لأن التعليق توقف دخول امر في الوجود على دخول غيره فيه والماضي قد دخل فيه فلا يتأتى فيه ذلك اهـ (٤) لكنه يقبله أجماعاً اهـ عضد (٥) حكاية السبكي في الجمع عن أبي حنيفة قال أبو زرعة في شرحه حكى هذا القول عن أبي حنيفة وفي حكاية المصنف ذلك عن أبي حنيفة نظر فانه لا يعلم له في ذلك نص وقد أنكره القاضي شمس الدين السروجي وقال لا عرفه لأصحابنا والمعروف عندهم أنها انشأت اهـ وفي فصول البدائع ما لفظه «فرع» نحو بعت خبر لغة وشرطاً إذا لم يقصد به حدوث الحكم أما حينئذ فالنشأ لصدق حده إذ لا يبيع آخر وانتفاء خاصته إذ لا يشمل الصدق والكذب ونحو طلقت ماضٍ لا مغير عليه حينئذ فيلزم أن لا يقبل التعليق لكنه يقبله وللفرق الظاهر فيمن قال لزوجتي طلقتك وأراد الأخبار لم يقع أو الانشاء وقع وقيل أخبار لكن عما في الذهن من الرضى والارادة بالتنجيز والتعليق فحدوث العقود والقسوخ بها شرط بناء على أن الموجبات هي الأمور النفسية لكن لحقائها نيط الأحكام بدلائلها كالسفر وتنغير النسبة النفسية والخارجية بالاعتبار كما علمت فلا تنتهض الأدلة عليه بل لا يبقى في الحقيقة نزاع اهـ (\*) فمن قال بعت فقد أخبر عن بيع في نفسه هو الرضاء المشروط شرطاً وإنما جعل اللفظ دليلاً عليه كمن قال علمت أخبر عن علم في نفسه اهـ من نظام الفصول للجلال رحمه الله (٦) فلا يشمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ اهـ سعد وهذا غير قاصح في خبريته كما في الحجر يكسر الزجاج مما لا يشمل الكذب أصلاً اهـ من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله

قال بانه أخبار لم يقل انه أخبار عن خارجي بل أخبار عما في الذهن وهو الموجب وحينئذ تندفع الوجوه المذكورة بما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) غايته أن لا تعرف مطابقتها الخ ، عبارة السعد غايته أن يكون خبراً يعلم صدقه بالضرورة كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة كذا فلا يشمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ انتهى وهي أحسن إذ المراد أن غاية الاعتراض بعدم وجود خاصة الخبر أنه لا يشمل الكذب لعدم بصدقه فيجاب بأن ذلك بدليل من خارج لا من نفس مفهوم اللفظ فيندفع الاعتراض وعبارة المؤلف عليه السلام لا تلزم بهذا المعنى



واللفظ اخبار عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه (١) ان من الحقها

(١) حاصله ان البيع واقع بكل من الانشاء والاخبار الا ان في الانشاء يقع بهذا اللفظ وفي الاخبار بالكلام النعمى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ اه على

(قوله) وان فرق دقيق ، اعلم أنه اختصر المصنف المسئلة ولم ينسبها الى قائل وتحققها أن تقول « اعلم » أنها اختلفت الحنفية والشافعية والحنابلة في صيغ العقود هل هي انشآت أو اخبار ذهبت الحنفية الى الثانى والشافعية والحنابلة الى الاول لأدلة «الاول» قالوا لو كانت اخباراً لآزم أن تكون كذباً لأنه لم يتقدمها مخبرها وليست خبراً عن مستقبل واجيب بانها اخبارات عن الحال فخيرها مقارن لتكلم بها ويجواب آخر وهو ان الشرع قد يقدر مدلولات هذه الاخبار بقبل التكلم بها بالزمان الفرد ضرورة الصدق والتقدير أولى من النقل ، وان كانت صدقاً فصدقها يتوقف على تقدم أحكامها فاحكامها اما ان تتوقف عليها فيلزم الدور أولاً وتتوقف وذلك محال لأنها لا توجد أحكامها بدونها « واجيب » بان الدور غير لازم لأن هنا ثلاثة أمور مرتبة فالنطق باللفظ لا يتوقف على شيء وبعده فهم بدلول اللفظ وهو غير متوقف عليه في التقدير وان توقف عليه في الوجود وبعده يلزم الحكم ولا يتوقف اللفظ عليه وان توقف هو على اللفظ « والثانى » ما أشار اليه المصنف بانها لو كانت اخباراً فاما عن الماضى أو الحال ويتنوع مع ذلك تعليقها بالشرط لأنه لا يعقل الا في المستقبل واما عن مستقبل وهو محال لأنه يلزم تجردها عن أحكامها في الحال كما لو صرح بذلك وقال ستصير طائفاً ، واجيب باختيار أنها اخبار عن الماضى ولا يتعذر التعليق بالشرط فان الماضى فوطان ماض تقدم مدلوله عليه قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه والثانى ماض بالتقدير لا التحقيق فهذا يصح تعليقه ، وبيانه انه اذا قال أنت طالق ان « دخلت الدار فقد اخبر عن طلاق امرأته بدخول الدار فقد رنا هذا الارتباط قبل نطقه بالزمان اليسير لضرورة الصدق واذا قدرنا الارتباط قبل النطق صار الخبر عن الارتباط ماضياً اذ حقيقة الماضى هو الذى تقدم مخبره على خبره اما تقديره أو تحقيقاً فقد اجتمع المضى والتعليق ولم يتنافيا « الثالث » قالوا اذا قال لمطلقة رجعية أنت طالق لزم طلاقه اخرى مع ان خبره صدق فاما لزمته دل ذلك على أنها انشاء ، واجيب بانه ان اراد الخبر عن طلاقه ماضية لم يلزمه ثانية وان اراد الخبر عن طلاقه ثانية فهو كذب لعدم وقوع الخبر فيحتاج الى التقدير ضرورة التصديق فيقدر تقدم طلاقه قبل طلاقه بالزمان الفرد ليصح معها الكلام فيلزم « الرابع » قالوا قال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن وامتنال هذا الأمر ان يقول أنت طالق وليس المراد اخبروا عن طلاقهن وانما المراد انشاء أمر يترتب عليه تحريمهن ولا يزيد بالانشاء الا ذلك ، واجيب بان الأمور به هو السبب الذى يترتب عليه الطلاق فهنا أمور ثلاثة الأمر بالتطبيق وفعل الأمور به وهو التطبيق والطلاق وهو التحريم الناشئ عن السبب فاذا أتى بالخبر عما في نفسه من التطبيق فقد وفى المقام حقه « الخامس » ان الانشاء هو المتبادر الى انهم عند النطق ولهذا لا يحسن أن يقال فيه صدقت أو كذبت ولو كان خبراً لحسن فيه احدها ، قيل وهذا أقوى الأدلة على أنها انشاء ولا يمكن الجواب عنه فهذا غاية ما قاله الفريقان استدلالاً ورداً ، والتحقيق ان كلام الفريقين عام حول محل النزاع ولم يقع عليه ، وكشف القناع ان لهذه الصيغ نسبتين نسبة الى متعلقاتها الخارجية فهي من هذه الجهة انشآت محضة كما قالت الحنابلة والشافعية ونسبة الى قصد المتكلم وأرادته فهي من هذه الجهة اخبار عما قصد كما قالت الحنفية ، فهي انشآت بالنظر الى متعلقاتها الخارجية واخبارات بالنظر الى معانيها الذهنية « فان قلت » فلم لا يحسن فيها التصديق والتكذيب وهي اخبار من هذه الجهة المذكورة « قلت » لأن معنى التصديق

(قوله) والفرق بين القولين الخ ،

المراد ان الفرق بين الاخبار عما في

الذهن والانشاء دقيق

بالإنشاء يقول ان بعث مثلاً معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاختبار يقول  
ن معناه حدوث البيع بما في الذهن من الايقاع (١) الذي عبر عنه بهذا اللفظ (واما)  
مركب (ناقص) هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت  
عليه (تقييدى) ان كان احد الجزئين قيداً للآخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم  
في الدار (او غيره) ان لم يكن كذلك نحو في الدار وان زيدا (والا) اي وان لم  
يفصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى (ففرد) سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام  
او كان له جزء ولكن لا جزء لمعناه كلفظ الله او كان له جزء ولمعناه جزء لكن لا يدل

(١) ومن هنا صححت الحنفية والمؤيد بالله بيع المعاطاة لأنه اخبار عما في الذهن باي لفظ اه  
(\*) وهذا القول ضعيف لان ما في النفس لا يفيد اذ لو أتى بغير الصيغة المعتبرة خبراً عما في  
نفسه لم يفد شيئاً نحو ان يقول هذا ملكك بالبيع وقد انشأ البيع في نفسه ونحو ذلك فتأمل اه

(قوله) من الايقاع الذي عبر  
عنه بهذا اللفظ، « قال » السعد  
فان قيل فعلى هذا يتحدد الواقع  
والنفسى الذي هو مدلول الكلام  
فتمتنع المطابقة التي هي الصدق  
قلنا يتغير ان بحسب الاعتبار وهو  
الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك  
النسبة القائمة بالنفس من حيث  
أنها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من  
هذه الحيثية بل من حيث هي ثابتة  
في النفس (قوله) نحو في الدار  
وان زيدا، فهذا مركب من اسم  
وأداة غير تقييدى

والتكذيب مطابقة الخبر أولاً مطابقتها وهذه الصيغ حصل خبرها بمحصول خبرها كحصول  
المسبب بسببه فلا يتصور فيه تصديق ولا تكذيب وانما يتصور ان خبر لم يحصل خبره ولم  
يقع به كقولك قام زيد ولكنه لا يخفى ان هذا لا يتم الا بناء على ان قابلية الاتصاف بالصدق  
والكذب ليس خاصة لماهية الخبر بل انقسم منه « فان قلت » هل لهذا الخلاف ثمة تستحصده  
منه « قلت » قد قالوا ان من قوائمه ان من قال هي اخبار صحيح بيع المعاطاة باي عبارة وقع  
ثم أنهم اختلفوا هل قول المظاهر أنت علي كظهر ام اخبار ام انشاء فقال قائلون هو اخبار  
لأدله « الأول لأن الله تعالى كذبهم في ثلاثة مواضع الأول قوله ما هن امهاتهم وهو نقي لما  
أثبتوه وهو حقيقة التكذيب، والثاني وانهم ليقولون منكراً من القول وزوراً والانشاء  
لا يقال فيه منكر من القول انما يقال في الخبر، والثالث أنه سماء زوراً وهو الكذب  
« الثاني » ان الظاهر محرم ووجه تحريمه كونه كذباً، وقال آخرون بل هو انشاء لوجوه،  
الأول أنه كان طلاقاً في الجاهلية فجعله في الاسلام تحريماً، والثاني أنه لفظ يوجب حكمه  
الشرعي بنفسه وهو التحريم وهذا حقيقة الانشاء، والثالث ان افادة قوله أنت علي كظهر  
اى كافادة قوله أنت حرة للعق فكيف يجعلون هذا انشاء وذلك اخبار ولا فرق بين زاع وجدال  
يطول فيه المقال، والتحقيق ان قوله أنت علي كظهر اى يتضمن انشاء واخباراً فهو انشاء  
من حيث قصد التحريم بهذا اللفظ واخبار من حيث شبهها بظهر امه ولهذا جعله الله منكراً  
وزوراً فهو منكراً باعتبار الانشاء وزوراً باعتبار الاخبار فانما لم يأذن فيه الشارع من الانشاء  
فهو منكرو ومالم يكن صدقاً من الاخبار فهو زور (قال) والا ففرد، أقول فالفرد حقيقة  
مالا جزء لمعناه واورد عليه ضارب وصيغ الأفعال والجوع والمصغرات وبالجملة يرد كل ما دل  
على معنى غير معنى مادته فانه يلزمه انه غير مفرد بل مركب لأن الهيئة جزء والمادة جزء  
وقد دل كل جزء على معنى حال كونه جزءاً كما دل كل جزء من قام زيد على معنى حال كونه  
جزءاً من المدلول، واجيب عنه بان المراد من الدلالة المطابقة والجزاء المذكورة ليست  
موضوعة على انفرادها وانما هي جزء موضوع هو المركب من حيث هو مركب ومعنى مجموع  
أجزاء اللفظ هو معنى مجموع أجزاء المعنى كما في رجال ومسلمين لما علم ان بناء مثل ذلك  
بناء غير بناء الآخر لأن كل جزء من اللفظ معناه جزء من المعنى المطابق

(قوله) وعبد الله علماً، قال المحقق في شرح الشمسية المحققون من النحاة يجعلون مثل عبد الله علماً مركباً لأن مقصودهم الأصلي بيان أحوال الالفاظ وقد جرى عليه أحكام المركبات من حيث اعراب باعرايين مختلفين كما اذا قصد بكل واحد من جزئيه معنى على حده، وأما المنطقي فنظره في الالفاظ على سبيل التبعية للمعاني فإذا كان المعنى واحداً عد اللفظ مفرداً وإذا كان المعنى كثيراً عد مركباً ومثله في شرح المطالع (قوله) ففعل أن دل بهيئته الخ، هكذا في التهذيب ومثله في الرسالة الشمسية قال المحقق في شرحها اي مجرد الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها ﴿١٩٤﴾ وحركاتها وسكناتها وهذا القيد لاخراج ما يدل على الزمان لا بمجرد هيئته بل

جزء لفظه على جزء معناه (١) كزيد وعبد الله علماً (٢) او كان له جزء ولمعناه جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علماً لشخص (٣) انساني (وهو) أي المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج الى ضم ضميمه او لا (ان استقل ففعل (٤) إن دل بهيئته على أحد الازمنة) الثلاثة وقوله بهيئته يعني يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة موضوع متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والمستقبل مثلاً هيئة نصر وهي الملتزمة من ثلاثة احرف متواليه ايما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط ان يكون تحققت

(١) اما من حيث هو علم فلا يدل جزء لفظه على جزء معناه اه (٢) وذلك لأن العبودية صفة للذات المشخصة وليست داخلة فيها بل خارجة عنها وكذلك لفظ الله يدل على معنى لكن ليس ذلك المعنى أيضاً جزءاً للذات المشخصة وهو ظاهر وانما قال كعبد الله علماً لأنه اذا لم يكن علماً كان مركباً اضافياً كراعى الحجارة وكذلك الحيوان الناطق اذا لم يكن علماً كان مركباً تقيدياً من الموصوف والصفة اه شريف (٣) فانه يقصد بذلك المجموع ذلك الشخص الانساني من ذير أن يقصد بكل من الحيوان والناطق مفهومه الأصلي ﴿١﴾ اه من شرح الرسالة للسعد ﴿٢﴾ أي الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وشئ له النطق اه (٤) عبارة فصول البدايع ان استقل فان دل بهيئته وضما على زمان معين من الثلاثة ففعل اه (\*) قوله وهو ان استقل الى قوله فحرف، ان قيل الميزات ليست بظاهرة الثبوت والاما وقع الخلاف الآتي في الاقسام قلنا اشتراط ذلك الظهور في الماهيات الحقيقية اما الاعتبارية فيتبع الاعتبار وكون دلالة الفعل على الزمان بالهيئة مبنى على ان المراد بالمادة الحروف الاصول وبالحروف بالهيئة جميع الحروف فلا تقض نحو تكلم يتكلم والمؤثر في اختلاف الزمان اختلاف الهيئة النوعية التي للماضي والمضارع وغيرها من انواع الفعل لا الصيغة التي للجهول والثلاثي أو غيره والأصلي أو الزيد لان كلا من الازمنة الثلاثة الأخوذة في حده أمر واحد بالنوع والواحد بالنوع يجوز حصوله بتأثرات مختلفة مندرجة تحت نوع المؤثر لاخرجة عنه ان اعتبر خصوصية نوع الاثر كما هنا فلا يرد نحو ضرب وضرب ﴿١﴾ وكذا ما اختلفت فيه الهيئة الصيفية مع اتحاد الزمان اه من فصول البدايع ﴿٢﴾ للجهول اه

(قوله) ايما تحققت فهم الزمان الماضي، أقول فعلى هذا الهيئة دالة على الزمان والمادة على الحدث فالفعل له دالتان مطابقتان واللفظ واحد وقد سبق الجواب عنه وفيه

يكون لمادته دخل في الدلالة كالزمان وأمس واليوم والصبح والغبوق والدليل على ان دلالة الكلمات على الزمان مجرد الهيئة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة وان اتحدت المادة كضرب يضرب واتحاد الزمان عند اتحاد الهيئة وان اختلفت المادة كضرب وطلب، وقد أورد على هذا الحد أن الهيئة قد تختلف مع اتحاد الزمان كالمبنى للفاعل والمفعول من الماضي والمضارع وقد تتحد أي الهيئة مع الاختلاف كالمضارع فانه مشترك بين الحال والمستقبل وقد اجيب عن الأول بان المراد بالهيئة التي اختلف الزمان لاختلافها هي الهيئة النوعية كالماضي والمضارع فان كل واحد منهما نوع بخلاف هيئتي المعلوم والمجهول وبان المراد بقولهم ان دل بهيئته أن للهيئة دخلا في الدلالة على الزمان لأن الدال عليه هو المادة بشرط الهيئة لا مجرد الهيئة وهذا الجواب لا يمكن جريه في عبارة المؤلف لقوله ولكن دل لا بهيئته بل بمجموع اللفظ الخ قال الشريف في حواشي شرح الشمسية

فالاولى أن يقال ما يصلح به وحده اما ان يصلح لأن يجبر عنه أولا، الأول الاسم والثاني الكامة فينظر ما الوجه في اعتماد المؤلف لهذا التعريف مع كونه يرد عليه ما ذكرنا (قوله) وهي الملتزمة من ثلاثة احرف متواليه فيه تسامح اذ الهيئة هي كون الكامة ملتزمة من ذلك مع الترتيب والاتفاق في الحركات والسكنات ويلزم من ظاهر العبارة ان نصر بالتحرريك كهيئة نصر بالسكون وعبارة الزيدي مفتوحة متواليه ولعل لفظ مفتوحة سقط عن القلم



( قوله ) في ضمن مادة موضوعه ، متصرف فيها هكذا ذكره اليزدي ( قوله ) جسق وحجر ، الاول غير موضوع والثاني غير متصرف ( قوله ) يبطل طرده ، أي حيد الحرف لعدم منعه لدخول الأفعال الناقصة فيه لعدم استقلالها بالدلالة على تمام ما وضعت له الأفعال التامة وعكس تعريف الفعل لعدم جمعه لخروج الأفعال الناقصة عنه ( قوله ) فانها لاتدل الخ ، هكذا في شرح المطالع ولم يذكر المؤلف عليه السلام دلالتها على الزمان لأنه بصدد بيان ما حصل به نقصانها عن الأفعال التامة لا بيان ما اشترك فيه الناقصة والتامة وهو الدلالة على الزمان وأما شارح المطالع فانه ذكر دلالتها على الزمان كما يأتي لأنه يريد بيان انها إنما نقصت بدلول واحد وهو دلالتها على الحدث المعين القائم بدلولها وبيان ذلك ان الأفعال التامة كضرب مثلا دال على حدث معين ونسبة الى موضوع ما وزمان تلك النسبة والناقصة دلت على نسبة شيء وهو القيام مثلا ليس بدلولها الى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبة فاذا ذكر الخبر تعين الامر القائم برفوعها ولاجل نقصانها عن الأفعال التامة بدلول واحد اختلف فيها فالنحويون جعلوها نوما من الأفعال وسموها ناقصة والمنطقيون بعضهم جعلوها من الأفعال سماها بالكلمات الوجودية لانها لا تفيد الا مجرد وجود نسبة من غير دلالة على الحدث المعين المنسوب الى فاعلها بخلاف التامة وبعضهم سماها أيضاً بالكلمات الوجودية وجعلها قسماً رابعاً للفظ

في ضمن مادة موضوعه متصرف فيها فلا يرد النقص بنحو جسق وحجر ( والا )  
اي وان لم يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة سواء انتفت دلالاته على الزمان او لا  
ولكن دل لا بهيئته (١) بل بمجموع اللفظ كصبوح لشرب الصباح او دل على زمان  
بهيئته لكن لا على احد الازمنة الثلاثة كمقتل لزمان القتل ( فاسم ) فالاسم لفظ مفرد  
مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنة ( وان لم يستقل ) في الدلالة على معناه بل  
يحتاج الى ضمنية تنضم اليه ( حرف ) (٢) فالحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة  
على معناه فان قلت يبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالأفعال الناقصة فانها لا تدل

(١) لفظ شرح الجلال ويحترز عما دل من الاسم بعروض الزمان في مفهومه كـ بعض المشتقات  
أو بذات الموضوع كـ أمس والآن وغداً اهـ (٢) وعند المنطقيين ان لم يستقل بمعنى ان لا يكون  
وحده مخبراً عنه ولا مخبراً به فهو الحرف وان استقل فان صاح الاخبار عنه فهو الاسم والافه  
الفعل فلا يصح ان يخبر بها أو عنها أصلاً كـ بعض المضمرات والموصولات والأفعال الناقصة  
حرف على الثاني ليس بحرف على الاول وعند اختلاف النظيرين لا يلزم تطابق الاصطلاحين  
والمراد بقولهم الحرف لا يصلح للاخبار به وعنه والفعل للاخبار عنه انه لا يخبر بمعناه أو عن  
معناه بمجرد لفظه فيجوز عن لفظه فقط أو عن معناه لا بلفظه أو بلفظه مع ضمة اهـ وصول البدائع

لان نظرهم في الالفاظ من حيث المعنى ونظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه وعند تغاير جهتي البحثين لا يلزم تطابق الاصطلاحين  
وأما المؤلف عليه السلام فانه جعل دخولها في الحرف مبنياً على تعريف الحرف بما لا يستقل بالدلالة على معناه وهذا التعريف هو  
المذكور في التهذيب وشروحه الا أنهم لم يتعرضوا لدخول الأفعال الناقصة في الحرف وكانهم بنوا على أنها مستقلة بالدلالة على معناها  
الناقص كما عرفت ويؤيده أن الأفعال الانشائية لم تدخل في الحرف لنقصان معانيها عن معاني الأفعال المتصرفة والمؤلف عليه السلام  
كانه لاحظ معاني الأفعال التامة فلما لم تستقل الناقصة بالدلالة على معاني التامة ادخلها في الحرف فينظر « واعلم » ان المؤلف عليه  
السلام قد رجع في أثناء كلامه الى ان دخولها في الحرف بناء على ما ذكره شارح الشمسية من تعريف الحروف حيث قال عليه السلام

( قوله ) قد رجع في أثناء كلامه ، لم يظهر رجوع المؤلف عن تعريف الحرف الى ما ذكره شارح الشمسية اذ الرجوع ينبى عن التغير  
ولا تغاير بين عدم الاستقلال بالمفهومية وعدم صحة الاخبار اذها متلازمان اهـ عن خط شيخه فعلى هذا لا حرج للمؤلف عن  
العدول عن لفظهم اهـ حسن يحيى السكبي حـ ( قوله ) بناء على ما ذكره شارح الشمسية الخ ، وعلى ما ذكره المؤلف من تعريف الحرف  
بما لا يستقل اهـ منه حـ

أي لا يصح أن يخبر بها وحدها وحيث قال في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها . واما شارح المطالع فانه أورد ما نقله المؤلف عليه السلام بيانا لقسمة الكلمة في اصطلاح المنطقيين الى حقيقية ووجودية لا بيانا لدخولها في الحروف قال في شرح المطالع وحواشيه للشراف الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث أي أمر يقوم بالفاعل ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما وزمان تلك النسبة كضرب واما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعني أنها لا تدل على أمر قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها الى موضوع ما وعلى الزمان ككان فانه لا يدل على الكون مطلقا بل على كون شيء شيئا لم يذكر بخلاف الكلمة الحقيقية فانها تدل على نسبة شيء هو مدلولها الى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبة ، وانما سميت وجودية اذ ليس مفهومها الا وجود نسبة ويسمى أهل العربية أفعالا ناقصة لانحطاطها عن درجة الأفعال الحقيقية التامة بنقصان مدلول واحد أولانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعها بخلاف سائر الأفعال وهذا أنسب بنظرهم انتهى (قوله) ولذا قيل أنها انما سميت ، أي لما ذكرنا من أنها لا تدل على أمر قائم بمرفوعها الخ « قيل » أي قال أهل العربية انها سميت ناقصة لدالتها على معان غير تامة لأن هذا القول هو حاصل ما ذكرنا من أنها لا تدل على أمر قائم بمرفوعها الخ كما عرفت لكن كذا المناسب لما ذكره في شرح المطالع عن أهل العربية أن يقول المؤلف في تفسير قول أهل العربية أي غير وافية بما تدل عليه الافعال التامة فان قول المؤلف أي لا يصح أن يخبر بها مبنى على تعريف الحرف بما ذكره شارح الشمسية مع ان معنا عدم تمامها هو النقصان لعدم صحة الاخبار بها وكأنه عليه السلام هو حاول تمام الاعتراض ففسر عدم تمامها بعدم صحة الاخبار بها وان لم يكن الحرف في كلامه معروفا بذلك (قوله) أولانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعها هذا معطوف على قوله لدالتها على معان غير تامة لكن قد عرفت أنه فسر المعطوف عليه بعدم صحة الاخبار بها فلا يظهر التقابل بين المعطوف والمعطوف عليه فلو فسر المعطوف عليه بأنها غير وافية بما تدل عليه الافعال التامة لظهر التقابل فانه يكون معنى الأول حينئذ ﴿ ١٩٦ ﴾ نقصانها في المدلول من غير تعرض لنقصانها في الافادة ومعنى الثاني نقصانها

على امر قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما سميت افعالا ناقصة لدالتها على معان غير تامة اي لا يصح ان يخبر بها وحدها اولانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعها بخلاف سائر الافعال « قلنا » نختار ادراجها في الحروف كما ادراجها المنطقيون في الاداة (١) حيث جعلوها رابطة زمانية يرتبط بها (١) ولفظ حاشية المراد بالاداء عندهم الحروف اه

في الافادة من غير تعرض لنقصان المدلول ولهذا صح المعطوف في عبارة شرح المطالع لأن معنى المعطوف عليه هو النقصان في المدلول والله أعلم (قوله) كما أدرجها المنطقيون « قيل » المدرج كان الى راجع وفي حاشية القطب كان وصار الى آخرها

فينظر (قوله) حيث جعلوها رابطة ، انما سموها رابطة لدالتها على النسبة التي بها يرتبط المحمول بالموضوع تسمية المدال باسم المدلول

(قوله) ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما ، وهذا معنى تقرير الفاعل على صفة اه شرح مطالع فانها اذا كانت على صفة موضوعية لذلك التقرير دلت بالمطابقة عليه فقط وكانت الصفة خارجة عنها كالفاعل اه شريف والمراد بالتقرير تقرير نسبة القيام الى زيد مثلا في كان زيد قائما وتحققها فكان القيام خارج عنها كزيد اه من حواشي الحاشية قول المحشي وهذا الخ أي الذي ذكرناه من دلالتها على معنى ثبوت شيء قائم به خارج عن مدلولها الى موضوع هو معنى ما قيل من أنها وضعت لتقرير الفاعل الخ اه شريف على المطالع (قوله) وزمان تلك النسبة ، أي يدل على تلك النسبة في أي زمان من الأزمنة اه من حواشي شرح المطالع وقوله كضرب فانه يدل على الضرب ﴿ ﴾ ونسبته الى موضوع وزمانها الماضي وفيه استدراك ﴿ ﴾ لاعتبار النسبة في مفهوم الحدث اه شرح مطالع ﴿ ﴾ قوله يدل على الضرب وهو امر يقوم بالفاعل اه من شرح المطالع ﴿ ﴾ وقوله وفيه استدراك لأن الحدث ليس عبارة عن المعنى مطلقا والا لكان كل معنى حدثا وكان الكلمات الوجودية دالة على الحدث وليس كذلك بل الحدث معنى منسوب الى الفاعل بانه قائم به فيكون مشتملا على النسبة الى موضوع ما اه سيد على المطالع (قوله) فانه لا يدل على الكون مطلقا ، أي على كون شيء وجوده في نفسه والا كان فعلا تاما من الكلمات الحقيقية اه سيد على شرح المطالع ح (قوله) بل على كون شيء شيئا ، أي كون زيد قائما اه شريف ح (قوله) لم يذكر ، بعد اه شرح مطالع أي بعد ما ذكرناه من حواشيه وفي حاشية أي لم يذكر مادام تذكر كان فلا يكون أي الكون داخلا في مفهومه اه سيد على المطالع ح (قوله) على موضوع ما ، كما مر في مثال ضرب اه شريف ح (قوله) وهذا أنسب بنظرهم ، اذ لا يسمون أفعال المدح والنم ناقصة مع نقصان مدلولها عن غيرها بالزمان اه عصام ح

والرابطة أداة لانها تدل على النسبة الرابطة وهي غير مستقلة لتوقعها على المحكوم عليه وبه لكنها قد تكون في قالب الاسم كـ هو في زيد هو عالم وتسمى غير زمانية وقد تكون في قالب الكلمة كـ كان في قولنا زيد كان قائماً وتسمى زمانية وللمحقق الزيدي في شرح الشمسية مناقشة على ما ذكره وجوابها ليس هذا موضع ذكرها (قوله) ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ الخ، مقتضى العبارة أن يكون المعنى ولأجل ادراج المنطقيين لها في الاداة قيل ان نظر النحاة الخ فلا مناسبة في التعليل بذلك ولا تأثير مع ان التعليل مؤذن ببناء أحد الاصطلاحين على الآخر وقد عرفت ان القطب جعله دلة لعدم تطابق الاصطلاحين لالبناء أحدهما على الآخر حيث قال غاية ما في الباب ان اصطلاحهم لا يطابق اصطلاح النحاة الخ ما نقلناه سابقاً ويمكن توجيه التعليل بان المؤلف قصد ان النحاة لما لم يحكموا بواقفتها للافعال في المعنى بل انما أدخلوها في الأفعال لامور لفظية فقط كان في ذلك تأييد لما ذكره المنطقيون لأنهم انما أخرجوها عن الأفعال لعدم موافقتها للأفعال في المعنى والله أعلم (قوله) في عدم صلاحية الاخبار بها، هذا بناء على ما في شرح الشمسية من تعريف الحرف كما عرفت (قوله) وهو الأحسن في الجواب، لبقائها حيث عُد على ما ذكره النحاة من كونها أفعالا (قوله) وان كان المراد نسبة كون شيء إليه، أي إلى فاعله يعني ليس المراد من كان مثلاً في كان زيد منطقاً ﴿١٩٧﴾ نسبة شيء ليس مدلولها كما تقدم بل نسبة شيء هو مدلولها أعني كوناً مقيداً إلى فعلها فالمعنى كان زيد كوناً خاصاً فلا يتوهم من قول المؤلف كون شيء ان الكون منسوب إلى الشيء الذي هو مضمون خبرها فيعترض لهذا الوهم ان ذلك بناء على ما اختاره نجم الأئمة الرضي من أن فاعل كان الناقصة مصدر الخبر فيخرج عما هو سياق الكلام وعما قصده المؤلف «وبيان ذلك» ان المؤلف لم يرد أن الشيء في قوله كون شيء مقدر في نظم الكلام حتى يلزم ما ذكر بل أراد بذلك بيان عاقل المعنى فقوله كون شيء بمثابة كون خاص (قوله) ويكون الخبر قيداً له، هذا خلاف ما ذكره أهل

المحمول بالموضوع ولذا قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة في كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها أفعالا، واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة لمعاني الادوات في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها في الادوات او تقول (١) وهو الأحسن في الجواب كان مثلاً يدل بمادته على الكون المنتسب إلى فاعله فاذا كان المراد نسبة مطلق الكون كان من الافعال التامة وان كان المراد نسبة كون شيء إليه كان من الافعال الناقصة فعلى هذا يكون المسند في كان زيد منطقاً هو كان ويكون الخبر قيداً له وإلى هذا جنح جابر الله في الفصل حيث لم يذكر المرفوع بـ كان في المرفوعات ادخالاً له في باب الفاعل وانما يصدق عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسنداً قال السمرقندي وظني (٢) ان هذا اقرب إلى الصواب فان معاني مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهومية قطعاً ولا ينافي (٣) ذلك كونها نسباً كما لا يخفى (١) قوله أو تقول، عطف على نختار اه (٢) قوله وظني، ان هذا أي ما جنح إليه جابر الله اه (٣) في نسخة فلا وصحح عليه نسخة وقوله نسباً أي لا تعقل الا بين شيئين اه

المعاني فانهم جعلوا المقيد هو منطقاً قال في التاخيص والمقيد في كان زيد منطقاً لا كان لأن الاصل زيد منطق و ذكر كان للدلالة على زمان النسبة فهو قيد لمنطقاً فكلام المؤلف مبني على غير ذلك الاصطلاح (قوله) جنح جابر الله، وتبعه ابن الحاجب في الكافية أيضاً (قوله) فان معاني مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهومية الخ، أي ملحوظة في حد ذاتها ليست آلة لملاحظة الغير بخلاف معنى الحرف كـ مثلاً فان العقل لم يلاحظه في حد ذاته وبالنظر إليه في نفسه بل من حيث انه حالة بين السير

(قوله) وللمحقق الزيدي في شرح الشمسية مناقشة، لفظ المناقشة وجوابها فان قلت فعلى هذا أي على تقدير دلالة الكلمة على الزمان بهيئتها يلزم ان تكون الكلمة مركبة لدلالة أصلها ومادتها على الحدث وهيئتها وصورتها على الزمان فيكون جزؤها دالاً على جزء معناها فنقول المعنى ان يكون هناك أجزاء مرتبة مسموعة هي ألفاظ وحروف والهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة فلا يلزم التركيب والتقييد بالمعنى من الازمنة الثلاثة لادخل له في الاحتراز الا انه حسن لأن الكلمة لا تكون الا كذلك ففيه مزيد ايضاح اه المراد نقله قوله ليست بهذه المثابة لأن الهيئة ليست باجزاء مرتبة مسموعة اه ح



والبصرة وآلة لمشاهدة حالها في ارتباط أحدهما بالآخر فلم يكن صالحاً للحكم به أو عليه بخلاف معنى الكون من لا ولا يضر توقف الكون ونحوه من الأفعال الناقصة على الخبر في تعيين ما هو قيد فيه من حيث أنه امر نسبي لأن المراد كون نسبي كالقيام وذلك كما في الموصولات وأسماء الإشارة والضمار فانها لما كانت معانيها مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً كانت أسماء وان كانت لا تتعين الا بالقرينة وسيأتي تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى في فصل الحروف وبهذا يظهر معنى قوله فلا ينافي كونها نسباً يعني فان الامور النسبية معانيها مستقلة ملحوظة قصداً وان افتقرت الى ذكر المنسوب اليه (قوله) وهي ، أي معاني مصادر هذه الأفعال المستقلة بالمفهومية جزء من معانيها أي الأفعال الناقصة قطعاً وحينئذ فقد دلت على حدث قائم برفعها منسوب اليه ثابت له (قوله) مع زمانه ، أي زمان الكون كما في التامة فلا اشكال (قوله) ولا يخفى ان الكون قائماً بصفة زيد ، اذ هو الكائن بالكون الخاص وهو القيام واذا كان كذلك اندفع قولهم أنها لا تدل على أمر قائم برفعها الخ لأن الكون قائماً بزيد (قوله) وثبوت القيام له صفة للقيام ، اذ هو الثابت بزيد فلا يضر عدم انصاف زيد بثبوت القيام لا يقال يلزمه أنه لا يتصف بزيد بما نسب اليه من الأفعال التامة كالضرب والقتل والقيام والاعود لما ذكره المؤلف من التعليل وذلك لأن ثبوت هذه المصادر صفة للمصادر لا لزيد لانا نقول ذلك ملتزم من المتصف بزيد هو كونه ضارباً وقاتلاً وقاعداً لا بثبوت الضرب والقتل والاعود ونحو ذلك والله أعلم (قوله) وأظهر منه صار الخ ، انما كن أظهر لأن الكون قد يصدق على القيام لما بينهما من العموم والخصوص بخلاف الخبر في صار زيد غنياً مثلاً فان معنى صار الانتقال وهو مغاير لثبوت الخبر ولمعنى الخبر أيضاً ﴿١٩٨﴾ (قوله) وهو معنى مستقل ، أي الانتقال معنى ملحوظ قصداً

وهي جزء من معانيها قطعاً لظهور ان معنى كان في كان زيد قائماً يشتمل على معنى الكون مع زيادة هي ثبوته له مع زمانه ولا يخفى ان الكون قائماً بصفة زيد وثبوت القيام له صفة للقيام واظهر منه صار، فان الانتقال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لاسمه قطعاً وهو معنى مستقل بالمفهومية وجزء من معناه (وايضاً) رجوع الى تقسيم آخر للمفرد باعتبار آخر واختصاص بعض الاقسام (١) بالاسم لا يقتضي تخصيص (١) في بعض الحواشي كأن هذا جواب على اراد دفعه الزدي والمراد ببعض الاقسام كالمشكك والمتواطى اه يزدي معنى ومثلها الاشتقاق فانه لا يدخل الحرف اه شريف

(قوله) وجزء من معناه ، أي من معنى صار فقد دل عليه كالفعل التام (قوله) رجوع الى تقسيم آخر للمفرد ، والتقسيم الأول قوله وهو ان مستقل الخ ، وقد اعتمد المؤلف ما ذكره المحقق في شرح الشمسية من جعل هذا تقسيماً لفظ المفرد خلاف ما ذكره القطب من أنه تقسيم للاسم فقط وقد

اعترضه الزدي بان أكثر هذه الاقسام لا تختص بالاسم قال وظاهر ان اختصاص بعضها به لا ينافي هذا لكن المؤلف عدل عن قوله ان أكثر هذه الاقسام الى قوله لا اشتراك الكل أي الاسم والفعل والحرف فقتضى أنه لا بد من وجود الأكثر في الحرف بخلاف عبارة الزدي فقتضاها كفاية وجود الأكثر في غير الاسم وقد وجد الأكثر في الفعل وان لم يوجد في الحرف «وبيان ذلك» أنه ذكر الزدي سبعة أقسام وهو العلم والمتواطى والمشكك والمشارك والمنقول باقسامه والحقيقة والمجاز ففي الفعل منها أربعة وفي الحرف ثلاثة لأنه أغفل في الحرف المنقول والمؤلف ذكر تسعة ما ذكره الزدي وزاد المرادف والمباين فقد وجد من التسعة في الفعل ستة وفي الحرف خمسة قال هذا المحقق في شرح الشمسية الاقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والى الحقيقة والمجاز ليس مما يختص بالاسم فان الفعل قد يكون مشتركاً كسمس بمعنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولاً كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا استعمل في معناه وقد يكون مجازاً كقتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً وكذا الحرف يكون مشتركاً كمن بين الابتداء والتبعض وقد يكون حقيقة ككفي اذا استعمل في الظرفية وقد يكون مجازاً ككفي اذا استعمل بمعنى على ومقتضى هذا وهو كما ذكره في حاشية التهذيب ان المختص بالاسم ثلاثة أقسام العلم والمتواطى والمشكك ووجه ذلك ان هذه الثلاثة أقسام للكل والجزئي والفعل والحرف لا يتصفان في المشهور بالكلية والجزئية بل الاقسام اليهما من خواص الاسم كما (قوله) «فقتضى أنه لا بد من وجود الأكثر في الحرف» يقال الحرف يشارك في أكثر الاقسام التي ذكرها المؤلف كما يأتي للمحشي أنه وجد في الحرف خمسة من التسعة وان اعتبر المنقول ستة وذلك أكثر الاقسام وأيضاً المراد اشتراك مجموع الكل في مجموع الأكثر من غير نظر الى مشاركة كل واحد في الأكثر فليتأمل اه حسن بن يحيى ح (قوله) وفي الحرف خمسة ، فظهر بهذا اشتراك الكل في أكثر الاقسام كما ذكره المؤلف وقد ظهر من أول كلام القاضي الاعتراض على المؤلف فلا وجه له على هذا اه ح عن خط شيخه

ذكره في شرح اليزدي وكذا نقله شارح الرسالة الوضعية عن الشريف . ومحصل كلامهم ان انقسام اللفظ الى السكلي والجزئي انما هو بحسب اتصاف معناه بالسكية والجزئية فانها بالحقيقة من صفات المعاني كما يظهر من تعريفها ومعنى الاسم من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح أن يوصف بالسكية والجزئية وان يحكم عليه . وأما الفعل والحرف فعنهما غير مستقل فلا يصلح أن يحكم عليه بشيء أصلاً بالسكية ولا بالجزئية ولا بغيرهما وهذا بخلاف الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز اذ كلها في الحقيقة صفات الانفاظ وجميع الانفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليهما . ثم أورد مناقشة على كونها صفات للانفاظ وأجاب عنها بأجوبة ليس هذا موضعها ( قوله ) فان تشخص فجزئي ، أي حقيقي وانما لم يذكر هذا التقيد تذييلاً على أن الجزئي اذا اطلق فالمراد به الحقيقي وكذا السكلي ( قوله ) بحيث يمنع نفس تصويره من فرض اشركة ﴿ ١٩٩ ﴾ فيه وقوله أي لم يمنع نفس تصويره

الخ ، هذه العبارة أحسن من قولهم ان منع نفس تصور معناه وقولهم ان منع نفس تصور مفهومه لانه يلزم منه أن يكون للمعنى معنى وله مفهوم مفهوم لأن اضافة التصور الى المعنى أو الى المفهوم تقتضي أن يحصل للصورة صورة في العقل لأن المفهوم هو الصورة الحاصلة عند العقل « واعلم » ان المؤلف عليه السلام أورد ما هنا في حد السكلي والجزئي ما هو المشهور عندهم وفيما سبق في المباحث المنطقية عدل عنه وقد عرفت وجه ذلك فيما سبق ( قوله ) نفس تصويره ، ذكر بعض المحققين ان قيد النفس مستدرك اذ يكفي أن يقال الجزئي ما يمنع تصويره عن الشركة والسكلي ما لا يمنع تصويره ، وفي شرح اليزدي كلام دفع به هذا الاعتراض أوردناه في حاشية على الحاشية

هذا التقسيم به لا اشتراك الكل في اكثر الاقسام ( ان اتحد معناه ) أي وجد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوماً واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سواء اطلق على الانسان او على الفرس او على غيرها لا يراد به الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة (١) ( فان تشخص ) ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصويره من فرض الشركة فيه (جزئي (٢))

(١) كذا عبارة المناطقة ولا فائدة لمتحرك بالارادة اهـ (٢) اعلم أن الجزئي يقابل السكلي فلا يجمع شيئاً من أقسامه وان المتواطى والمشكل يتقابلان فلا يجتمعان في شيء وأما المشترك فقد يكون كلياً بحسب كلا معنييه كزيد اذا سمي به شخصان وقد يكون كلياً بحسبهما كالعين وقد يكون كلياً بحسب أحد معنييه وجزئياً بحسب الآخر كاللفظ الانسان اذا جعل له لشخص أيضاً واذا اعتبر معناه السكلي فاما أن يكون متواطياً أو مشككاً وقس على ذلك حال المنقول فانه يجوز جريان هذه الاقسام فيه فيجوز أن يكون المعنيان المنقول عنه والمنقول اليه جزئيين أو كليين أو أحدهما كلياً والآخر جزئياً ، نعم المشترك والمنقول متقابلان فلا يجتمعان وكذا الحال في الحقيقة والمجاز اهـ شريف على القطب

( قال ) ان اتحد معناه ، أقول أي مع عدم تعدد لفظه ليصح ما يأتي من قوله وان تعدد أي اللفظ المفرد فهنا نسب الاتحاد الى المعنى وفيما يأتي نسب التعدد في الطرف الأول اليه أيضاً ثم نسبة ثانياً الى اللفظ فتصعبت العبارة وكان الأحسن أن يقول وأيضاً لا يخلو اما ان يتحد معناه ولفظه أولاً ، الأول ان تشخص الخ ، والثاني اما ان يتعدد لفظه أولاً الأول ان وضع لكل مشترك الخ والثاني ان اتحد معناه فتدافع والافتباين (١)

(١) فتحصلت أربعة أقسام متحد اللفظ والمعنى متحد اللفظ ومتعدد المعنى متحد المعنى ومتعدد اللفظ ومتعدد المعنى اللفظ ومتعدد المعنى الأول الجزئي الثاني الكلي الثالث المترادف الرابع التباين وعبارة قد افادتها اهـ منه

( قوله ) من فرض الشركة ، المراد ان يشترك في مفهومه كثيرون بحمله عليهم ايجاباً هكذا في شرح المختصر لاسلباً فان الجزئي يمكن حمله على كثيرين سلباً ذكره الشريف والمحقق في شرح الشمسية والمراد امكان حمله عليهم عند العقل سواء فرض العقل الاشتراك أم لا وسواء أمكن في نفس الأمر أولاً وفي شرح اليزدي في هذا المقام فوائد نفيسة أوردناها في حاشية على الحاشية

( قوله ) فعنهما غير مستقل ، هذا بناء على ما عرفت من التحقيق اهـ منه ( قوله ) وقد عرفت وجه ذلك فيما سبق ، قال فيما تقدم لئلا يرد عليه ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم وقد اجيب عنه فيما سبق فلذا أوردته المؤلف هنا اهـ عن خط شيخه ( قوله ) لاسلباً ، الحمل لا يكون الامع الايجاب وأما مع السلب فهو سلب الحمل كما صرح به المحقق اليزدي في حواشي التهذيب في أول بحث الضابط فلا حاجة الى قوله لاسلباً والعلامة الجلال توجيه في ذلك في بحث الحملات السوالب والله أعلم اهـ سيدي اسمعيل بن محمد اسحق رحمه الله ح

(قوله) وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضمرات وأسماء الإشارة والموصولات، يعني يدخل ما كان كذلك في قوله فان تشخص جزئياً لأن وضع أسماء الإشارة والموصولات ونحوها وان كان كلياً الا ان الموضوع له مشخص وهو كل واحد واحد من الافراد بخصوصه وهذا هو المختار عند المحققين ولذا عدل المؤلف عن عبارة التهذيب حيث قال فع تشخصه وضعاً فعلم ان صاحب التهذيب حصر التشخص في العلم بناء على ان المضمرات وأسماء الإشارة ونحوها موضوعة للمعاني الكلية فانت مثلاً موضوع لمفهوم المخاطب المذكور وانما تشخص في الاستعمال فلذلك أخرجها بقوله وضعاً . والتحقيق أنها موضوعة للمعاني الجزئية فان أنت موضوع لكل واحد من المخاطبين المذكورين بالوضع العام وسيأتي تحقيق ذلك في فصل الحروف ان شاء الله «واعلم» ان صاحب التهذيب زاد قيد الوضع لخراج مفهوم واجب الوجود فانه وان اتحد معناه مع التشخص لكن لا بحسب الوضع فانما يكون مدلوله كلياً في الأصل ومتشخصاً في الاستعمال لا يكون جزئياً وأما المؤلف فبعد معرفتك لما ذكرنا في تعريف السكي والجزئي لا يحتاج الى التقييد بالوضع كما في التهذيب (قوله) وان اشترك فيه كثير فتواطى الخ ، لو قال وان اشترك فيه كثير فكلي متواطى ان استوت أفراده الخ لكأن أجود (قوله) والا تستوي أفراده بل ﴿٢٠٠﴾ كان صدقه عليها لا بالسوية ، هكذا ذكره الزيدي فان أراد بالصدق الحصول لأفراده

تسمية له باسم مدلوله ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضمرات وأسماء الإشارة والموصولات (١) (وان اشترك فيه كثير) اي لم يمنع نفس تصوره من فرض الشراكة فيه (فتواطى ان استوت أفراده) اي يكون صدق هذا المعنى على تلك الافراد على السوية (والا) تستوي أفراده بل كان صدقه عليها لا بالسوية (فشكك) لانه يشكك الناظر في انه من المشترك (٢) او من المتواطى لتفاوت أفراده وتشاركها في معناه والتفاوت قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب

(١) هي عند السعد من المتواطى اه (٢) يعني ان نظر الى جهة الاختلاف وقوله أو من المتواطى يعني ان نظر الى جهة الاشتراك ونلفظ القطب وانما سمي مشككاً لان أفراده مشتركة في أصل معناه ومختلفة باحد الوجوه الثلاثة فالناظر اليه ان نظر الى جهة الاشتراك خيله انه متواطى وان نظر الى جهة الاختلاف أوهمه انه مشترك كانه لفظ له معان مختلفة كالعين فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطى أو مشترك فلهذا سمي بهذا الاسم اه المراد نقله

لا بالسوية فظاهر وان أراد الحمل على أفراده فينظر فانها متساوية في هذا المعنى لما عرفت من تفسير فرض الشراكة والذي ذكره في شرح الشمسية ومشكك ان كان حصوله في بعض الافراد أولى وأقدم أو أشد وهي أوضح ولذا قال الشريف اما ان يكون في مفهومه تفاوت باعتبار صدقه على أفراده وحصوله فيها بشدة الخ فعطف الحصول على الصدق كالتفسير له . ولعله يقال المراد في غير المشكك امكان الصدق والحمل كما عرفت وفي المشكك المراد الصدق في نفس الأمر فلذا تفاوتت أفراده فيه فينظر والله أعلم

(قوله) في أنه من المشترك ، يعني اللفظي (قوله) لتفاوت أفراده ، فيوهم أنه لفظ له معان مختلفة هذا بيان لجهة كونه يشبه المشترك (قوله) وتشاركها الخ ، بيان لجهة التواطى والمراد تشاركها في أصل المعنى كما في عبارة غير المؤلف اذ لو اشتركت في المعنى لم يحصل تشكيك (قوله) قد يكون بالتقدم والتأخر الخ ، فان قيل قد يحصل تقدم بعض المفهومات على بعض كالانسان في الاب فانه سابق على وجوده في الابن مع أنه ليس بتشكك قلنا نعم من حيث أنهما أب وابن لامن حيث أنهما من أفراد الانسان ويوضحه أنه ليس المراد بالاولية أو الاقدمية أو الاشدية في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ بمعنى ان العقل اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى أفراده يحكم بان اتصاف البعض به أولى أو أقدم أو أشد وأفراد الانسان ليست كذلك لأن مطابقة الانسانية لجميعها على السوية ذكره بعض المحققين «واعلم» أنهم

(قوله) وسيأتي تحقيق ذلك الخ ، قال في الجامي فان الواضع لاحظ أولاً مفهوم المتكلم الواحد من حيث أنه يحكي عن نفسه وجعله آلة للملاحظة أفراده ووضع لفظ أنا بازاء كل واحد واحد من تلك الافراد بخصوصه بحيث لا ينفاد ولا يفهم الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فتعقل ذلك القدر المشترك آلة للوضع لأنه الموضوع له فالوضع كلي والموضوع له جزئي متشخص انتهى قال عصام الدين عليه وما ينبغي ان يعلم ان الوضع السكي للموضوع له الجزئي مما قال به بعض محققي المتأخرين والقدماء لم يعثروا عليه الخ كلامه اه من خط العلامة احمد بن محمد السياني



قد ذكر وأن الوجود بالنسبة إلى الواجب تعالى يصلح مثالا للثلاثة الأقسام فإنه في الواجب تعالى أول لأنه مقتضى ذات الواجب وأقدم لكونه علة لوجود الممكنات وأشد لكون آثاره أكثر من آثار الممكنات ولا نغني بالشدة إلا ذلك كما ذكره اليزدي (قوله) بأولوية الخ ، جعل المؤلف عليه السلام علة الأولوية الآتية وجعل في شرح اليزدي وحاشية الشريف العلة كون الوجود في الواجب لذاته لا لغيره كما في الممكن ولعله أنسب إذ الآتية والقوة أنسب بالشدة (قوله) والمقصود منه الخ ، ينظر في فائدة زيادة هذا التقيد (قوله) وضعاً مستقلاً ، يعني بأوضاع متعددة لا بوضع عام كما في وضع أسماء الإشارة ونحوها (قوله) فلا محالة يكون اللفظ موضوعاً للمعنى ، لما كان قوله والايكن كذلك موهاً للنفي عن الكل الأفرادي فيكون المعنى أن كل واحد منها ليس بموضوع له وليس كذلك دفعه بقوله لا محالة الخ فيكون المراد بقوله والايكن الخ النفي عن الكل الجموعي (قوله) فإن اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الأول ، ظاهره أن المراد بالترك عدم غلبة استعماله بالكلية وهذا غير مناسب للاشتهار إذ مقتضى الاشتهار وقوع الاستعمال في غير المشهور ﴿ ٢٠١ ﴾ ولو قليلاً ويمكن أن يقال المراد

والممكن وقد يكون بالأولوية وعدمها كالوجود أيضاً فإنه في الواجب أهم وأقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة إلى الثلج والعاج (١) وإن تعدد معناه أي وجد المفهوم من اللفظ متعددًا والمقصود منه عند استعماله في أحد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الآخر (فإن وضع اللفظ لكل) من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعاً مستقلاً (فمشارك) كالعين الباصرة وللذهب (والا) يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعاً للمعنى إذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم إنه استعمل في آخر (فإن اشتهر (٢) في الثاني) وترك استعماله في المعنى الأول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الإطلاق (فنقول ينسب إلى ناقله) فإن كان الناقل أهل العرف العام سمي منقولاً عرفياً وإن كان أهل الشرع سمي منقولاً شرعياً وإن كان أهل اصطلاح خاص سمي منقولاً اصطلاحياً وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة لمعانيها الأولى وهي الدماء وكل ما دب على الأرض واللفظة ذكره في المرأة (قوله) ولغير مناسبة ، كالجوهر فإنه في اللغة الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون إلى قسم العرض وهو القائم بنفسه وإن كان في غاية الخساسة

والمكن وقد يكون بالأولوية وعدمها كالوجود أيضاً فإنه في الواجب أهم وأقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة إلى الثلج والعاج (١) وإن تعدد معناه أي وجد المفهوم من اللفظ متعددًا والمقصود منه عند استعماله في أحد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الآخر (فإن وضع اللفظ لكل) من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعاً مستقلاً (فمشارك) كالعين الباصرة وللذهب (والا) يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعاً للمعنى إذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم إنه استعمل في آخر (فإن اشتهر (٢) في الثاني) وترك استعماله في المعنى الأول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الإطلاق (فنقول ينسب إلى ناقله) فإن كان الناقل أهل العرف العام سمي منقولاً عرفياً وإن كان أهل الشرع سمي منقولاً شرعياً وإن كان أهل اصطلاح خاص سمي منقولاً اصطلاحياً وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة لمعانيها الأولى وهي الدماء وكل ما دب على الأرض واللفظة ذكره في المرأة (قوله) ولغير مناسبة ، كالجوهر فإنه في اللغة الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون إلى قسم العرض وهو القائم بنفسه وإن كان في غاية الخساسة

(قوله) بأولوية ، عبارة المؤلف بالأولوية اهـ (قوله) وينظر في فائدة زيادة هذا التقيد ، لعل القاضي حسن رحمه الله ظن أن قول المؤلف والمقصود منه الخ جملة حالية قيد لما قبله وليس كما ظنه فإن قوله والمقصود عطف على قوله المفهوم كما تفيد ذلك عبارة سعد الدين رحمه الله في شرحه على الشمسية حيث قال ومعنى كثرته أن يكون المفهوم والمقصود منه عند استعماله في الآخر انتهى ما ذكره السعد وبه يتضح مراد المؤلف رحمه الله ولا ضير في عطف المقصود على المفهوم إذ المفهوم على ما عرف ما يحصل عند العقل ويستفاد من اللفظ فباعتبار فهمه منه يسمى مفهوماً وباعتبار قصده منه يسمى معنى لأنه ما يقصد بالشيء وباعتبار أنه دال عليه يسمى مدلولاً وحينئذ فعطف المقصود على المفهوم من قبيل عطف التفسير وان تغايراً اعتباراً والله أعلم اهـ سيدي أحمد بن محمد رحمه الله . وفي حاشية يقال لا يضاح التعدد في المفهوم حيث يكون مفهوم المستعمل غير مفهوم الآخر مع الاتحاد في اللفظ اهـ حسن بن يحيى (قوله) كما في الأمور الثلاثة ، أي كما في أمثلة الأمور الثلاثة . وهي الصلاة والدابة والفعل اهـ من خط شيخه

(قوله) ويختص باسم المرتجل ، سيأتي ما ينافي هذا في بحث كون اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز قال الاسنوي فان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع بمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا علاقة فهو المرتجل « واعترض » بان المرتجل هو المخترع أي الذي لم يتقدم له وضع كاذك في كتب النحو (قوله) والا يشتر فحقيقة ومجاز ، عبارة ابن الحاجب فان كان اللفظ المتعدد حقيقة ف مشترك والا فحقيقة ومجاز واعترض عبارته شارحاً بأنها مبنية على استلزام المجاز الحقيقة وابن الحاجب لا يقول بذلك ولعل هذا الاعتراض لا يرد على عبارة المؤلف لأنه جعل مقابل قوله والا فحقيقة ومجاز هو المشتهر ونفي الاشتهار لا ينفي الاستعمال الذي هو شرط الحقيقة (قوله) بقرينة قوله فان اتحد الخ ، يعني فانه قرينة على ان المراد تعدد اللفظ اذ لو كان المراد تعدد المعنى لنافي قوله فان اتحد معناه وأيضاً لا يناسب قوله فيما تقدم وان تعدد معناه « قلت » لكن ينظر أين المعطوف عليه في الكلام السابق فان قوله ان اتحد معناه مقابله وان تعدد معناه كما تقدم لا قوله وان تعدد أي اللفظ ولعله معطوف على مجموع قوله وأيضاً ان اتحد فيكون التقدير وهو أي المفرد ان تعدد فيكون قوله ﴿ ٢٠٢ ﴾ وان تعدد خبراً آخر للفظ هو في قوله سابقاً وهو ان استقل ففعل الخ

ويخص باسم المرتجل (١) (والا) يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول (لحقيقة) في الاول (ومجاز) في الثاني (وان تعدد) أي اللفظ المفرد بقرينة قوله (فان اتحد معناه) وهذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار تعدده (فترادف) أي يسمى هذا القسم من المفرد مترادفاً كالغضنفر والاسد والترادف في الاصل التتابع ومنه الردفان لليل والنهار (والا) يتحد المعنى بل كان متعدداً كاللفظ (فتبين) وقد تكون متفصلة لا تجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد تكون متواصلة يمكن اجتماعها اما بان يكون احدهما المعنيين (٢) اسماً للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة أم لا والصارم مدلوله شديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالتمكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزءاً من مدلول الاخر كالحيوان والانسان او بغير ذلك (وايضاً) تقسيم آخر للمفرد (يكون مشتقاً وغير مشتق) ويتبينان مما يحكى

(١) سيأتي عن قريب ما يبين هذا قال الاسنوي وان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع بمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا علاقة قال في الحصول فهو المرتجل واستشكله القرافي بان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع أي لم يتقدم له وضع وأما تفسيره بما قاله الامام فغير معروف اهـ (\*) وفي حاشية مالفظة سيأتي ما ينافي هذا الكلام في بحث العلم ولعل ما هنا على مذهب سيبويه الآتي والله أعلم اهـ (٢) الاحسن اللفظين اهـ

« فائدة » انما صح أن يكون متعدد اللفظ قسماً من المفرد لأن مورد القسمة مطلق المفرد واحداً كان أو أكثر كما أشار اليه السعد « واعلم » ان هذا التقسيم اعتباري لا ذاتي كما أشار اليه المؤلف سابقاً بقوله باعتبار آخر وحينئذ فلا يضر تداخل الاقسام وان كل واحد من الالفاظ المتباينة اما كلي أو جزئي الى آخر ما ذكر . وأيضاً يجتمع ان يكون كل واحد منها أو بعضها مشتركاً أو حقيقة ومجازاً وكذلك المشترك اما كلي أو جزئي بحسب معنييه أو أحدهما اذا اعتبر معناه الكلي قد يكون متواطئاً وقد يكون مشككاً (قوله) كالغضنفر ، بالفتح ذكره في شمس العلوم (قوله) كالتمكلم والفصيح ، ومن

الناس من ظن ان مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من المترادف لصدقهما على ذات واحدة وهو فاسد لأن الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات « نعم » الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم دون العكس (قوله) أو بغير ذلك ، كالصفة المساوية للموصوف كالانسان والكاتب بالامكان وكشيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض (قوله) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ ، ينظر في اتصال لفظ يكون بما قبله ولعله استئناف جواب سؤال نشأ من قوله تقسيم آخر (قوله) مشتقاً وغير مشتق ، هذا التقسيم مما وجد في الاسم والفعل دون الحرف كما ذكره الشريف في الحواشي

(قوله) سيأتي ما ينافي هذا ، يقال ذكره هنا بمعنى المرتجل غير العلي وهو قسم من المنقول والعلي هو الذي لم يسبق له وضع وهو هناك في سياق ذكر العلم اهـ حسن يحكي السكبي (قوله) مبنية على استلزام المجاز ، والا فقد يكون لها مجازان اهـ عضدح (قوله) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ ، عبارة ابن جحاف في شرحه والمفرد أيضاً يكون مشتقاً واستعرفه ان شاء الله تعالى .

(قوله) ما دل على ذات غير معينة الخ، فإن مفهوم ضارب مثلاً شيء ماله الضرب من غير دلالة في اللفظ على خصوصية كونه انساناً بل جماً أو غيره حتى لو تصور ما هو أعم من الشيئية لم يقدر موصوفه الشيء وإنما ذلك لضيق العبارة فلهذا لم يكن اسم الزمان والمكان من قبيل الصفات إذ ليس معنى المقتل مثلاً شيء مافيه القتل بل زمان أو مكان فيه ذلك فخصوصية الذات معتبرة فيها ذكره السعد في الحواشي (قوله) أخذ شق الشيء، ما ذكره المؤلف أنسب مما في شرح الجمع الاشتقاق لغة الاقتطاع (قوله) له تعريفات، فمن التعريف ما أفاده في شرح المختصر وحواشيه من أن الاشتقاق موافقة فرع لأصل في حروفه الأصول ومعناه قال الشريف الاشتقاق ليس هو الموافقة المذكورة بل هو أن تأخذ من أصل فرعاً يوافقه في الحروف الأصول فتجعله دالاً على معنى يوافق معناه «قلت» ووجه ما ذكره الشريف أن الأخذ أنسب بالمعنى اللغوي ومنها ما ذكره نجم الأئمة الرضي أنه اتصال أحد الـكـمـتـين بالأخرى كضارب بالضرب أو اتصالهما بأصل كضارب ومضروب بالضرب ويرد عليه مثل ما ذكره الشريف على حد ابن الحاجب ومنها ما في الكشف أن ينتظم الصيغتين فصاعداً معنى واحد ومنها وهو أقرب إلى تعريف المؤلف ما في الجمع، الاشتقاق رد لفظ إلى آخر ولو مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية قال في شرحه أشار بقوله ولو مجازاً إلى أن الاشتقاق قد يكون في المجاز كما يكون في الحقيقة قال وهذا هو الصحيح كما في الناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ومنع القاضي والغزالي الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصاً بالحقيقة كالامر إذا كان بمعنى القول فإنه يشتق منه الأمر والمأمور بخلاف ما إذا كان بمعنى الفعل أو غيره من مجازاته قال ويشهد للآول إجماع البيانين على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة من المجاز لأن الاستعارة ﴿٢٠٣﴾ تكون أولاً في المصدر ثم يشتق منه

(قوله) بعضها باعتبار العلم، قال السيد المحقق الاشتقاق عمل مخصوص وهو الأخذ كما عرفت فإن اعتبرناه من حيث أنه صادر عن الواضع احتجنا إلى العلم به لا إلى عمله فاحتجنا إلى تجديده بحسب العلم كما قال الميداني هو أن تجديدين اللفظين الخ والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو أن تجديدين اللفظين تناسبا في المعنى فتعرف ارتداد أحدهما إلى الآخر وأخذه منه وإن

قريباً أن شاء الله تعالى (صفة) وهي ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب (وغير صفة) وهو بخلافه كرجل ﴿فصل﴾ (والاشتقاق (١)) في اللغة اخذ شق الشيء وفي الاصطلاح له تعريفان بعضها باعتبار العلم وأشهرها ما قال الميداني (٢) (١) فائدة لا يدخل الاشتقاق في ستة أشياء الأسماء الأعجمية كاسماعيل والأصوات كفساق والأسماء المتوغلة في الإبهام كمن وما والأسماء النادرة كطوبى له اسم للنعمة واللغات المتقابلة كالجون للابيض والاسود والأسماء الخماسية كسفرجل ويدخل فيما سوى ذلك نقله الزركشي في البحر عن ابن عصفور اه من حاشية زكريا على المحلى (٢) بكسر الميم وفتحها اه قاموس وفي تاريخ ابن خلكان بفتح الميم وسكون الياء الشناه من تحتها وفتح الدال المهملة وبسند الألف نون هذه النسبة إلى ميدان زياد بن عبد الرحمن وهي محلة بنيسابور (قال) ﴿فصل﴾ الاشتقاق، أقول كان مقتضى التقديم في التقسيم تقديم المشترك وكأنه لاحظ الأقرب ذكراً

اعتبرناه من حيث يحتاج احداً إلى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ من اللفظ مناسبة في المعنى والتركيب «واعلم» أن قول المؤلف بعضها باعتبار العلم أن كان إشارة إلى ما نقلناه فليس كذلك بل بعضها باعتبار العمل فقط كالمقول عن الشريف والجمع وبعضها ليس باعتبار العلم ولا العمل كالموافقة والاتصال والانتظام وإن كان إشارة إلى تعريفات أخرى بحث عنها ابن شاء الله تعالى (قوله) وأشهرها، أي التعريفات باعتبار العلم قد عرفت أنه ليس فيما نقلناه ما هو باعتبار العلم حتى يكون ما ذكره المؤلف أشهرها ولو قال المؤلف له تعريفات أقربها ما ذكرنا لأنه تعريف للاشتقاق باعتبار العمل وذلك أنه قد خد الاشتقاق باعتبار العلم كما قال الميداني الخ لكان صواباً ولم يذكر في شرح المختصر قول المؤلف عليه السلام بعضها باعتبار العلم ولا قوله أشهرها بل قال اعلم أن الاشتقاق يدارة باعتبار العلم كما قال الميداني وهذه العبارة مفصحة عن أن لفظ يكون خبر عن المفرد وعبارة ابن الامام قاضية بأن يكون صفة لتقسيم وهي بيان لحاصل المعنى ولا اشكال فيها كما يعرف بالتأمل اه سيدي احمد بن محمد ح (قوله) لم يقدر موصوفه الشيء، بل كان سيوتى بالأعم المفروض فعبير بالشيء لعدم امكان التعبير بغيره فلذا قال وإنما ذلك أي التعبير بالشيء لضيق العبارة وعدم امكان التعبير بغير لفظ الشيء اه سيدي احمد ح (قوله) أخذ شق الشيء، في شرح اصول الكافي ﴿ما لفظه الاشتقاق افتعال من الشق وهو أخذ شق الشيء وهو نصفه اه المراد نقله وفيه عقيب هذا بلا فصل وفي الحديث ولو بشق تمره واشتقاق اللفظ من اللفظ أخذه منه كان المأخوذ له نصفان مادة وصيغة فأخذ مادته من المشتق منه اه ح ﴿لبعض الامامية في اصول الدين اه ح



وقد يقال في توجيه كلام المؤلف ان الحدود المذكورة يجري فيها اعتبار العلم والعمل ولو تقديراً فنقول في حد ابن الحاجب باعتبار العلم هو أن تجد بين اللفظين موافقة فرع لأصل بحروفه الاصول ومعناه فترده اليه وباعتبار العمل هو أن تأخذ من أصل فرعاً موافقه في الحروف الاصول فتجعله دالاً على معنى يوافق معناه . وفي ما في الكشف ونجم الأئمة ان تجد معنى واحداً منتظماً لصيغتين الخ أو أن تأخذ لفظاً من لفظ آخر ينتظمهما معنى واحد أو ان تجد اتصال احدي الكلمتين بالآخرى الخ وان تأخذ احدي الكلمتين من الاخرى لاتصال بينهما وحينئذ يستقيم قوله اشهرها وقوله واقربها والله أعلم . وقد أشار الى ما ذكرنا من الاعتبارين شارح المختصر في حد ابن الحاجب ﴿٢٠٤﴾ (قوله) وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان ، بل الرد عند الوجدان

أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان بل الرد عند الوجدان (١) وبعضها باعتبار العمل واقربها (رد لفظاً) اسماً كان او فعلاً (٢) (الى آخر) كذلك (الموافقته في حروفه الاصلية) وتقييد الموافقة بكونها في الحروف لاجراج اللفظين المتوافقين معنى كالمترادفين وتقييد الحروف بالاصلية لادخال المختلفين في الحروف الزائدة كجائلا

(١) لان الوجدان انما هو نفس العلم بالاشتقاق وقوله فترد احدهما الرد من العمل فيدخل في القسم الثاني اهـ (\*) هذا الاعتراض ناش عن غفلة كونه حداً للعلم وعن وهم أنه للعمل ولذا قال المعترض بل الرد الخ والرد انما هو للعمل الذي ليس التعريف له اهـ من فوائد السيد العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله هذا كلام صحيح لا غبار عليه الا انه يعترض على ما قال الميداني بانه قد أخذ الوجدان والرد معاً في هذا التعريف فيكون تعريفاً باعتبار العلم والعمل معاً وذلك غير مقصود ولا مراد ويمكن توجيه كلام الميداني بان قوله فترد ليس من تمام الحد بل هو جواب شرط مقدر دل عليه السياق والتقدير اذا عرفت ان هذه حقيقة باعتبار العلم فترد الخ وغاية ما يلزم من هذا أنه ذكر ما لا يحتاج الى ذكره وهو قوله فترد الخ لأن ذلك مسوقاً في تعريفه باعتبار العمل وكمن عبارة غير مصونة من حشو وتطويل اهـ شيخنا (٢) ولهذا قال رد لفظ لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في كون الفعل مشتقاً من المصدر وعكسه فانه لو قال رد فعل الى اسم اختص بمذهب البصريين ولو قال رد اسم الى فعل اختص بمذهب الكوفيين اهـ اصفهاني

(قوله) واعتراض الخ ، أقول هذا اعتراض ناش عن غفلة كونه تعريفاً لمعنى الاشتقاق العلمي فانه لا شك انه باعتبار العلم هو الوجدان ودليل انه ناش عن الغفلة قوله بل الرد عند الوجدان فان الرد هو العمل وكلام الميداني في العلم فهو في قوة العلم بالاشتقاق ان اتحد الخ فتأمل (قوله) لاجراج اللفظين المتوافقين معنى الخ ، اقول فيه أمران الاول ان المترادفين لم يدخل في جنس التعريف حتى يحتاج الى اخراجهما فان الرد مشعر بالتفريع كما سيصرح به ولا تفريع بين ليت وأسد مثلاً فالتعرض لاجراج ما لم يدخل غفلة عن التأمل ، ثانيهما ان هذا مناد بانه أراد بالموافقة الموافقة في المعنى حتى يتجه قول المتوافقين معنى فلو كان

ولهذا الاعتراض قدراً الشريف العلم قبل التعريف حيث قال العلم بالاشتقاق ان تجد الخ (قوله) واقرب بها ، قد عرفت ان التعريف باعتبار العمل ليس الا فيما ذكره في الجمع وفيما رجعه الشريف ولكن حد المؤلف أقرب مما في الجمع اما لان الموافقة في الحروف أرجح من الانسبية واما لأن قوله مجازاً غير صحيح على المختار (قوله) لادخال المختلفين الخ ، ولاخراج المتفقين فيها أيضاً عن الحد نحو الاستعجال والاستباق اذ لا عبرة بالاتفاق في الحروف الزائدة

(قوله) نحو الاستعجال والاستباق ، عبارة السعد في حاشيته على العضد قوله مثل الاستعجال والاستباق بالسين المهملة من السبق بمعنى ان الاستباق يوافق الاستعجال ﴿٢٠٥﴾ في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه وهذا المعنى مع وضوحه خفي على كثير من النافلين حتى زعم بعضهم أن المراد ان الاستعجال مشتق من العجل

مع عدم الموافقة في حروف الزيادة وبعضهم ان استعجل مثلاً مشتق من الاستعجال مع عدم الموافقة في الزائد وكذا الاستباق وصحفه بعضهم الى الاشتقاق اهـ بلفظه قال العلوي عليه قيل المراد باعتبار الحروف الاصلية اعتبار جميعها وعلى هذا يكون اعتبار الزيادة كذلك وحينئذ لا يكون الاستباق موافقاً للاستعجال فان السين فيه زائدة . وفي الاستباق أصلية وساق كلامه في تبين اعتبار جميع الحروف خلاف ما بنى عليه الشريف ولفظه فان حروف الزيادة مثل الهمزة والسين والتاء والألف في الاستعجال والهمزة والياء والألف في الاستباق لا عبرة بها فهما مشتقان من العجل والسبق وموافقان لهما في الحروف الاصول اهـ من خط مؤلف الروض وحفيده ﴿٢٠٦﴾ ولو مثل له بالاستفتاح والاستدخال لكان أنسب لأن السين في الاستباق أصلية أفاده شيخنا من خطه اهـ

(قوله) لاخراج المتجانسين ،  
يعني الذين ذكرها أهل علم البديع  
نحو . مامات من كرم الزمان فانه .  
يحيى لدى يحيى بن عبد الله (قوله)  
لانه يتبادر من الموافقة الخ ، هذا  
لازم ولهذا احتاج شرح كلام ابن  
الحاجب الى تأويل الموافقة في  
عبارة بان ليس المراد بها الاتحاد  
في المعنى بل ان يكون في المشتق  
معنى الاصل ليدخل ضارب من  
الضرب لأن فيه معنى الاصل مع  
زيادة (قوله) والضرب من ضرب ،  
هذا على رأي الكوفيين (قوله)  
فان قلت العدول الى المناسبة يوقع  
في محذور آخر وهو دخول  
الاشتقاق الكبير ، تحقيق الكلام  
كما في شرح المختصر وحواشيه  
للشريف ان أقسام الاشتقاق ثلاثة  
صغير وكبير وأكبر فالصغير تعتبر  
فيه الموافقة في الحروف الاصول  
مع الترتيب كضرب وضارب أو  
بدون الترتيب نحو الحمد والمدح  
وهو الكبير والمناسبة في الحروف  
نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر  
وتعتبر في الصغير الموافقة في المعنى  
مع تغيير ما وفي الكبير والاكبر  
المناسبة في المعنى فان معنى حمد  
يناسب معنى مدح وكذا معنى ثلم  
وهو في الجدار ونحوه يناسب معنى  
ثلب وهو في العرض من جهة  
الاختلال . اذا عرفت هذا ظهر  
دخول الاشتقاق الكبير في تعريف  
الصغير (قوله) تشعر بالترتيب ،  
لانه اذا لم يكن على ترتيبه لم يوافق  
وقد ذكر ما يقرب من هذا في  
شرح الجمع

وجولان وقوله ( ومناسبتة في المعنى (١) ) لاخراج المتجانسين فان احدهما يوافق الآخر  
في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة  
استواء المعنيين فيخرج منه الضارب من الضرب للزيادة والضرب من ضرب  
للتقصان ، فان قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور آخر وهو دخول الاشتقاق  
الكبير نحو الحمد والمدح (٢) في تعريف الصغير الذي هو المراد هاهنا ، قلنا لا يوقع في  
المحذور إما لما قيل من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب (٣) ، وإما لان قوله  
(١) بان يكون فيه معنى الاصل فيخرج الضرب بمعنى التأثير المخصوص وضارب بمعنى سافرا  
(٢) قال أبو السعود الحمد والمدح اخوان في المعنى والتمييز بالنظر في الافعال فان فعل الحمد  
بمعنى الانتهاء فاذا قلت احمد الله اليك كان معناه أنهى حمد الله اليك وفعل المدح يقع على  
صريح المفعول تقول مدحت زيدا كضربت زيدا اه (٣) ولا ترتيب في الحمد والمدح اه  
كذلك للما قوله ومناسبتة في المعنى ، ولما مارتبه عليه من وجه العدول عن الموافقة اليها  
ولكان التعريف تاماً حيث اريد الموافقة في المعنى وفي الحروف الاصلية وانه اريد  
بالموافقة الامران ولو قال وانما صرح بقوله في حروفه الاصلية لثلاثتهم أنه اريد الموافقة  
في المعنى فيشمل المترادفين فكان أقل محذوراً من عبارة الاخراج ، وشارح المختصر ومحشيه لم  
يتعرضا لخراج المترادفين وكانه لما ذكرناه من عدم دخولهما (قوله) لاخراج المتجانسين ،  
يريد بالجناس الجناس التام لاغيره من سائر انواعه لانه الذي يشترك الكلمتان في حروفه  
مثل يوم تقوم الساعة مع قوله ما لبثوا غير ساعة ولو لم يقيدهموم عبارته لورد جناس الاشتقاق  
نحو فاقم وجهك للدين القيم فانه داخل في حد الاشتقاق ، نعم يرد عليه جناس الاشتقاق التام مثل (يحيى  
لدى يحيى بن عبد الله) فانهما متناسبان في المعنى وهو الحيوة التي اخذا منها كتناسب ضارب وضرب  
في ذلك فمن مثل للمتجانسين الخارجين بذلك فقد وهم ، هذا تقرير كلام الشارح والحق ان  
المتجانسين ان كانا من جناس الاشتقاق داخلان في الحد وكانا من قسم التام منه فقد خرجا  
من قوله الاصلية لانه لا يشترط فيه أصلية الحروف بل حقيقة ما تامل ركناء لفظاً أو خطأ  
وسواء كانت أصلية أو زائدة أو منهما ، نعم ما كان حروفه أصلية مثل ما لو فرض ان يحيى ويحيى  
اصول كلها كان داخل في رسم الاشتقاق لاخراجاً ولاخير في ذلك وأما غير التام فلا دخول  
له لعدم الموافقة في الحروف على ان الواضح ان الجناس غير داخل في الرسم أصلاً فلا يحتاج  
الى اخراج ، لانه لا رد فيه فلا فرع ولا أصل مثل ساعة والساعة وأما جناس الاشتقاق فهو  
داخل في الرسم لا وجه لاجراجه فلو قال بدل قوله لاخراج المتجانسين والرسم شامل للتام  
من جناس الاشتقاق لكان أولى ولم يتعرض شارح المختصر للجناس خروجاً ولا دخلاً  
(قوله) وعدل عن الموافقة في المعنى الخ ، العدول عنه عبارة المختصر لانه قال المشتق ماوافق  
أصلاً بحروفه الاصول ومعناه ، ان قيل الاتفاق في الحروف الاصلية يقضى بالموافقة في المعنى  
فانه مدلول للمساواة فلا حاجة الى قيد لمناسبتة بل يكون لاغياً لانا نقول دلالة الموافقة في  
الحروف على الموافقة في المعنى التزامية وهي مهجورة في التعاريف (قوله) الاشتقاق  
الكبير ، الاشتقاق أنواع ثلاثة صغير وهو المراد هاهنا وكبيرواكبر ولايتضح البحث الا بعرفة  
الثلاثة فالصغير هو ما اعتبر فيه موافقة المشتق للاصل في معناه بان يكون فيه معنى الاصل وحده  
أو مع زيادة مع الاتفاق في الحروف الاصول وترتيبها والكبير ما اعتبر فيه الموافقة فيها لا الترتيب  
مع المناسبة في المعنى والاكبر ما اعتبر فيه تناسب الحروف مخرجاً مع التناسب في المعنى

(قوله) يشعر بالتفريع ، لما ذكر في شرح الجمع من أن معنى رد لفظ الى آخر بات يجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً والمدح والحمد لافرعية لاحدهما عن الآخر فيخرج ذلك بقيد الرد (قوله) فان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه ، أي في المعنى كما هو مقتضى قول ابن الحاجب بتغيير ما أي في المعنى كما ذكره في شرح المختصر قال الشريف وكأن من اشترط التغيير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الانماط معانيها واذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع واحد بحسب المعنى وان أمكن بحسب اللفظ ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والاختلاف من حيث اللفظ (قوله) وكذا ، أي يكون الاشتقاق أعم (قوله) في بعض مصنفاته ، هو شرح المفصل (قوله) لأنه ، علة لتكون الاشتقاق أعم والضمير يعود الى العدل أي لأن العدل (قوله) مع ان الأصل البقاء عليها ، أي على الصيغة المأخوذ منها (قوله) ولذلك صرح ، يعني ابن الحاجب حيث قال في شرحه ، للكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة ثلاثة (قوله) ولا بد من تغيير في اللفظ ، « اعلم » أنه قد زيد في حد ابن الحاجب للاشتقاق بتغيير ما فحمله الشراح على أن المراد التغيير في المعنى لافي اللفظ اذ الاصل والفرعية في حده لا يتصوران الا بالمغايرة بينهما في اللفظ فلو اريد التغيير في اللفظ لعزى هذا القيد عن الفائدة وامامع الحمل على التغيير في المعنى فقائده اخراج المقتل مع القتل فليس أحدهما مشتقاً من الآخر لاتحادهما في المعنى وأما المؤلف عليه السلام فانه ذكر قوله ولا بد من تغيير بعد تمام الحد كما ذكره صاحب الجمع لفائدة وهي تفريع التقسيم المشار اليه بقوله اما بزيادة حرف الخ عليه فصح ﴿ ٢٠٦ ﴾ حمله على التغيير في اللفظ ولا يضر اشعار لفظ الرد بالفرعية والاصالة

رد لفظ الى آخر يشعر بالتفريع (١) « فان قلت » ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع الصرف قلنا المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه فهما متباينان والا فالاشتقاق اعم وكذا ان كان في العدل مغايرة في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لأنه اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل البقاء عليها ، والاشتقاق أعم من ذلك (٢) فالعدل قسم منه ولذلك صرح باشتقاق ثلاث من ثلاثة ثلاثة (ولا بد من تغيير (٣) في اللفظ تحقيقاً وهو ظاهر أو تقديرًا (١) وبه يخرج نحو المقتل مصدراً فانه لا يسمى مشتقاً من القتل لاتحادهما معنى اه (٢) أي من العدل لأن كل معدول مشتق ولا عكس على هذين الوجهين اه (٣) ذكر هذا بعد تمام الحد تمهيد لقسمة التغيير الى ما يحتمله من الاقسام كانه قد علم من التعريف أنه لا بد من تغيير ما في اللفظ وذلك منقسم الى كذا وكذا اه

في كلامه عليه السلام لحصول ما ذكرنا من الفائدة بذكره فتأمل حتى لا تتوهم أنه غفل عما في شرح المختصر فتعترض عليه بانه مع حمله على التغيير في اللفظ عار عن الفائدة والله أعلم « فان قلت » من أين يخرج المقتل مع القتل في عبارته عليه السلام قلت لعله يخرج بقوله رد لفظ الى آخر لما عرفت من أن الرد يشعر بالتفريع وليس أحدهما فرعاً على الآخر لاتحادهما

(قوله) اعلم الخ ، قال ابن الحاجب مسألة المشتق ما وافق أصلاً بحروفه الاصول ومعناه وقد يزداد بتغيير ما قال النيسابوري في الرفو شارحاً لكلامه أي وقد يزداد في التعريف قيد آخر وهو بتغيير ما ولو اعتبارياً كالعدل بمعنى العادل من العدل بمعنى المصدر والتغيير انما يكون بزيادة حرف أو نقصانه أو بزيادة حركة أو نقصانها فهذه أربعة تغاير بسيطة والمركبة لا تزيد على احد عشر ، ستة ثنائية هي زيادة الحرف مع نقصانه . أو مع زيادة الحركة أو مع نقصانها . ونقصان الحركة مع زيادة الحركة أو نقصانها ، ونقصان الحرف مع زيادة الحركة أو نقصانها . وزيادة الحركة مع نقصانها . وأربعة ثلاثية هي ما تبقى بعد كل واحد من الاربعة البسيطة . وواحد ياعي فمجموع التغيير اذا خمسة عشر . أمثلة البسائط كاذب من الكذب زيد الف . خف من الخوف نقصان حرف . نصر من النصر زيدت حركة . الضرب من ضرب عند الكوفية نقص حركة . الثنائيات زيادة الحرف مع نقصانه نحو مسلمات زيدت الف وتاء للجمع ونقصت تاء الوحدة . زيادة الحرف مع زيادة الحركة نحو ضارب من الضرب زيد الالف وكسرت الراء : زيادة الحرف مع نقصان الحركة عاد من العدو زيدت الالف ونقص حركة الدال . نقصان الحرف مع نقصان الحركة غلا من الغليان حذفت الالف والنون وحركة حرف العلة . زيادة الحركة مع نقصانها حذر من الحذر وزيدت كسرة الالف وحذفت فتحتها . الثلاثيات نقصان الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها . عدم وعد نقص الواو وزيدت كسرة العين ونقصت فتحتها . زيادة الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها اضرب من ضرب زيد الف وكسرة الراء ونقصت فتحة الضاد . زيادة الحرف مع نقصانه ومع نقصان الحركة كال من الكلال زيد الالف قبل اللام ونقص الالف بعدها



(قوله) وكل منهما إما بزيادة وإما نقصانه ، فهذه أربعة أقسام بسائط وأقسام التركيب منى ستة وثلاث أربعة ورباع واحد والمؤلف عليه السلام قد فصل الكلام وحقق المقام بإيراد ما ذكره في الجواهر (قوله) ومع التركيب ثنا ، بيان ذلك زيادة كليهما أو نقصانهما زيادة الحرف مع نقصان الحركة أو مع نقصان الحرف . زيادة الحركة مع نقصان الحرف أو مع نقصان الحركة فهذه ستة وسيأتي ذلك (قوله) وثلاث ، وبيان ذلك زيادة الحركة مع نقصان كليهما . زيادة الحرف مع نقصانهما . نقصان الحركة مع زيادة كليهما . نقصان الحرف مع زيادتهما . (قوله) ورباع ، وهو واحد فقط (قوله) وسفر اسم جمع الخ ، في الجواهر كما في الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين (قوله) من العدد ، في الجواهر عاد بالتشديد من العد (قوله) ونقصان الحركة ، للادغام (قوله) وكال ، بالتشديد (قوله) ونقصان الالف ، يعني بين اللامين (قوله) وفتحة العين ، وهي اللام فانها نقصت الحركة للادغام ذكره في الجواهر

ونقصت حركة اللام الاولى . زيادة الحرف مع نقصانه ومع نقصان الحركة خاف من الخوف زيد الالف وحركة الفاء ونقص الواو . الرباعي ارم من الرمي زيد الالف

كما في طلب من الطلب فتقدر ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر ، والتغيير إما بحرف وإما بحركة وكل منهما إما بزيادة وإما بنقصانه ومع التركيب ثنا وثلاث ورباع (١) يرتقى الى خمسة عشر وذلك بان تضرب الزيادة والنقصان في ثلاثة الحرف والحركة ومجموعهما فتحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم تضرب الثلاثة الاولى في الثلاثة الاخيرة فتحصل تسعة وقد شمل ذلك قوله (إما بزيادة حرف وحركة أو إيهما) يعني زيادة حرف فقط أو حركة فقط فهذه ثلاثة أقسام (أو نقصان أحدها فقط) يعني نقصان الحرف والحركة أو نقصان الحرف أو نقصان الحركة فالضمير في أحدها يرجع الى الثلاثة الأقسام وهذه أيضاً ثلاثة أقسام (أو نقصان أحدها معه) أي مع ثبوت أحدها وهذا يشمل نقصان الحرف والحركة مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادة الحركة ونقصان الحرف مع زيادتهما ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زيادة الحركة ونقصانهما مع زيادتهما ونقصان الحرف ونقصانهما مع زيادتهما وهذه تسعة أقسام ، فواقع التغيير فيه بواحد أربعة (ككاذب) من الكذب بزيادة الحرف (ونصر) من النصر بزيادة الحركة (وذهب) من الذهاب بنقصان الحرف (وسفر) (٢) اسم جمع من السفر بنقصان الحركة ، وواقع التغيير فيه باثنين ستة مثل (ضارب) من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف والحركة (وصاهل) من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو الياء (وعاد) من العدد بزيادة الحرف ونقصان الحركة (وخذ) امر من الأخذ بزيادة حركة الخاء ونقص الفاء (وحذر) من الحذر بزيادة الحركة وهي كسرة العين ونقصانها وهو فتحها (وجال) فعل ماض من الجولان بنقصان الحرف أي جنسه وهو الالف والنون والحركة وهي حركة العين (و) ما وقع التغيير فيه بثلاثة أربعة مثل (راحم) من الرحمة فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسر الخاء ونقصان الياء (وموعد) من الوعد بزيادة الميم وكسر العين ونقصان فتحة الفاء (٣) (وكال) من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف وفتحة العين (وقبل) من القبول بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو (و) ما وقع التغيير فيه بأربعة واحد مثل (كامل) (٤) من الكمال فانه وقع فيه بزيادة الالف

- (١) ثنا حيث التغيير باثنين وثلاث حيث التغيير بثلاثة ورباع حيث التغيير بأربعة اه  
(٢) والضرب عند الكوفيين اه فصول بدايع (٣) أي فاء الكلمة التي هي الواو من الوعد اه  
(٤) وادم من الرمي ، والنقص لعارض لا ينفي المشاركة في الأصول لأنه حكم في الثبوت اه من فصول البدايع

وحركة الياء وكسرة الميم ونقص الياء وحركة الراء انتهى بانقطه

وكسرة العين وتقصان الالف وفتحها **مسئلة** ( في معناه (١) الحقيقي ) اي في المعنى الذي وضع له المشتق على ( ثلاثة ) اقوال اولها وهو قول الجمهور (٢) ( اشتراط بقاء المعنى ) فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب ( و ) ثانيها هو قول

(١) على تقدير مضاف أي في بقاء معناه (\*) جعل بعضهم محل الخلاف فيما اذا لم يطرأ على المحل ما يناقضه كالقتال والسارق فيبقى صدق المشتق على قوله فاذا طرأ عليه ما يصادده واشتق له منه اسم غير المشتق الاول فحينئذ لا يصدق المشتق الاول قطعاً كاللون اذا قام به البياض يسمى أبيض فاذا اسود لا يقال في حالة السواد أنه أبيض بالاجماع وهذا متجه وكلام الامدى في أثناء الحجاج يدل عليه وان كان الجمهور أطلقوا الخلاف هذا كلام الزركشى في شرح المنهاج قال فيه والحق ان اسم الفاعل لادلالة له على زمن الخطاب البتة بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه لا يعرض له الزمان كما هو شأن الاسماء كلها واذا لم يدل على الزمان الأعم من الحال فلان لا يدل على الحال الاخص منه أولي وانما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا زيد ضارب أنه ضارب في الحال فاعتقدوا ان هذا لدلالة اسم الفاعل عليه وهو باطل لانك تقول هذا حجر وتريد انساناً فيفهم من الحال أيضاً مع ان الحجر والانسان لادلالة لهما على الزمان اه وهذا من تحقيق والد المصنف اه (٢) نقل في جمع الجوامع عن الجمهور قولاً رابعاً هو اشتراط بقاء المعنى ان امكن والا فآخر جزء اه

( قال ) اشتراط بقاء المعنى « اعلم » أنه وقع في كتب الاصول اجمال في ترجمة هذه المسئلة لا ينبغي، تحقيقه ان الاشتقاق اما بمعنى الثبوت كطويل وأسود ونحوهما مما هو من الطبايع فبقاء المعنى مأخوذ في مفهوماتها ذهنياً وخارجياً لاشتقاقها من المصدر في التحقيق وان كان بمعنى الحدوث ماضياً فعدم البقاء مأخوذ في حقيقة ما اشتق منه فكيف يشترط البقاء في المشتق، أو مستقبلاً فعدم وجود المعنى مأخوذ في حقيقة ما اشتق منه فكيف يشترط وجوده في المشتق فضلاً عن بقاءه هذا خلف، او حالاً فيشترط البقاء على حد ما اشترط في المشتق منه وقد عرفت أنه لاحقيقة للحال وانما هي أجزاء من الماضي ومن المستقبل وبهذا التفصيل عرفت وجود المعنى وبقائه في المشتق وعدمه بهما فيه ويؤيده تحقيقاً وتقريراً في المشتق بمعنى الحدوث فنقول ان اسم الفاعل ونحوه ذات لها الوصف المأخوذ من الفاعل فعنى عالم ذات لها الوصف المأخوذ من العلم ونحوه ضارب وقائم فقولنا لها الوصف اما ان يكون قد ثبت لها وتحقق أو سينتج فالثاني مجاز اتفاقاً والاول اما في أول أحوال الحقيقة وهو المسمى بالحدوث في عرف المتكلمين وامافي ثانی الاوقات فما بعدها وهو المسمى بالبقاء عندهم أيضاً فالاول هو الذي أراده أهل الاصول بقولهم حال المباشرة وليس المراد بالمباشرة مزاولة الفعل قبل ان يتحقق مسمى اسمه ويتضح لك ذلك في مثل عالم فانه لا يقال عالم في أول أحوال النظر حتى يتصف بالعلم وكذلك ضارب لا يتحقق فيه الحقيقة حتى يتحقق مسمى الضرب فليتنامل، اذا عرفت هذا وقد علمت ان الكلام انما هو على السكيات قلنا هنا كليات ثلاث اسم فاعل تحقق في أول أوقاته واسم فاعل بمعنى المستقبل والاول حقيقة والثاني مجاز اتفاقاً والثالث اسم فاعل في ثانی أوقات الوجود فما بعدها وهو محل الخلاف والحق انه حقيقة لانه ذو الوصف الواقع المحقق في أول الاوقات سواء ولانه لو لم يرد بالحقيقة الا في أول الاوقات لما أمكن الاستعمال حقيقة قط لان الواحد من الاوقات لا يتسع للتعبير فيه على أنه لا حال بالنسبة الي حدوث الاتصاف لان آن الاتصاف متأخر عن آن سببه فحال المباشرة لا يصدق الوصف وفي الوقت الثاني أعنى أول أوقات السبب قد صار ماضياً بالنسبة الى حال الاتصاف فان أرادوا

(قوله) في المتن في معناه الحقيقي ثلاثة، في العبارة ايها ان المراد في بيان معناه الحقيقي ثلاثة لاسيما مع قوله في الشرح أي في المعنى الذي وضع له المشتق وليس كذلك اذ لا يلزمه قوله اشتراط بقاء المعنى اذ يكون المعنى في بيان معناه أقوال هي اشتراط البقاء وعدمه الخ وليس ذلك هو المراد وعبارة ابن الحاجب وشرح كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب، أحدها اشتراط وثانيها ثفيه وثالثها أنه ان كان البقاء ممكناً اشترط والا فلا وهي عبارة يظهر بها ما قصد المؤلف عليه السلام (قوله) بقاء المعنى، أي المعنى المشتق منه فاللام للعهد اشارة الى قوله سابقاً ومعناه

(قوله) وليس ذلك هو المراد، يقال الاختلاف في الاشتراط هو اختلاف في معناه الحقيقي فلا يرد ما ذكره اه ح عن خط شيخه (قوله) أي المعنى المشتق منه، أي المعنى الذي للمشتق منه اه ح عن خط شيخه (قوله) اشارة الى قوله سابقاً، في أول الفصل في تحقيق الاشتقاق من قوله ومناسبتة في المعنى اه

ابي علي وابي هاشم وابن سينا (عدمه) اي عدم اشتراط البقاء فيكون الضارب حقيقة ايضاً فيمن قد ضرب (١) قبل وهو الان لا يضرب (و) ثالثها التفصيل وهو عدم اشتراط البقاء (في غير الممكن) بقاؤه كمتكلم ومخبر (٢) واشتراطه في ممكن البقاء كقائم وضارب وقول رابع للامدى لم يذكر في المختصر وهو الوقف (٣) في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده فحصل من هذا الاتفاق (٤) على انه حقيقة في المباشر

(١) كلام الامام في الحصول مصرح بانه بحث لم يقل به احد فانه اورد من جهة المانع انه لو كان وجود المعنى شرطاً في كون المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة في شيء أصلاً لان الكلام اسم للجملة الحروف المركبة ويستحيل قيام جملة بالمتكلم ضرورة انه لا يمكن النطق بالجملة دفعة بل على التدريج مع أنه يقال زيد متكلم ومخبر والاصل في الاطلاق الحقيقة ثم قال فان اجيب بانه لا يجوز ان يقال حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان ممكن الحصول فاما اذا لم يكن كذلك فلا، قلنا هذا باطل لانه لم يقل بهذا الفرق واحد من الامة هذا لفظه اه زركشى على الجمع (٢) قوله كمتكلم ومخبر، مما لا يمكن بقاء معناه اذا لا يتصور حصوله بحصول أجزائه في حين واحد فانها حروف تنقضى أولاً فاولاً ولا تجتمع في حين فقبل حصولها لم يحصل المعنى وبعد حصولها قد انقضى فحينئذ لا يعتبر بقاء المعنى لكونه حقيقة فيكون بعد انقضائه لتعذر حصوله في حين واحد حتى يمكن اعتباره فيه واما في غيره مما يمكن بقاء المعنى فيه ويجمع في حين كضارب ونحوه فيعتبر بقاء المعنى فيه فيكون في وقته حقيقة وبعد انقضائه مجاز اه من شرح السيد عبد الرحمن (٣) قال في المضد كإن ميل المصنف الى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق واجاب عنها اه (٤) منع دعوى الاتفاق امامنا انقسم بن محمد في الأساس وروى القول بالحقيقة فيه عن بعض أهل اللغة العربية وابي هاشم ومنع اختصاصه بالحال مستنداً له بانه مشترك بين الثلاثة كالمضارع بين الحال والاستقبال فالقرينة فيه مخصصة لادافعة، قلت ويكشف عن ذلك ما صرح به أئمة الوضع من ان المشتقات وضعت باعتبار امر عام فهو كما وضع لامر عام أعني نحو رجل للماهية بشرط شيء كما تقدم لك في تحقيق الوضع واذا كان الوضع باعتبار الماهية لا بشرط وجودها كان كل من الثلاثة حقيقة ومدعي المجاز لا دليل له ويلزمه قول الاشعري أنه لا تكيف حقيقة الاحال الفعل اه جلال

بالمباشرة مباشرة السبب فليس حينئذ اسم فاعل حقيقة لانه لما يتصف وان أرادوا أول أوقات السبب فلا فرق بينه وبين ما بعده في أنه بالنسبة اليهما ماض فتدبر فهو تحقيق حقيق بالقبول، وقد اورد الجمهور على من لم يشترط البقاء أنه يلزم ان يقال للمؤمن الذي كان كافراً كافر فيلزم ان اكابر الصحابة كفار حقيقة وان يقال لحر كان عبداً عبداً ولغنى كان فقيراً فقيراً ونحو ذلك، واجيب بانه ملترم وانما منع الشرع عن اطلاق كافر على المؤمن بحديث من قال لامته يا كافر فقد بايها احدها وبقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقد يمنع الشرع عن اطلاق ما هو حقيقة وصدق، كنتم، ان يدعى ذو العاهة بما فيه فلا يقال لكريم العين يا أعور مع انه حقيقة وصدق، ويجواب آخر وهو ان مثل مؤمن وكافر وان كان في الاصل مشتقاً فقد صار اسماً وانخلع عنه معنى الحدوث فهو كالجوامد، ويجواب آخر وهو ان كلا منهما صار اسماً لضده فيمتنع تسميته باسم ضده بخلاف ضارب مثلاً فليس لمن لم يضرب اسم يخصه، وقد اورد على «شترط البقاء انه يطلق لفظ عالم ومؤمن على الثائم والغافل وليس

(قوله) كمتكلم ومخبر، مما هو مأخوذ من المصادر السبالية وسيأتي بيان ذلك في كلام المؤلف (قوله) لم يذكر في المختصر، أي مختصر المؤلف لا مختصر المنتهى كما قد يتبادر الى الذهن

(قوله) من المصادر السبالية، أي التي لا ثبات لأجزائها كالتكلم والحركة اه ح زيادة يسيرة (قوله) وسيأتي بيان ذلك في كلام المؤلف، حيث قال في شرح قوله لصحة الاطلاق ماضياً وثانياً بان اشتراط بقاء المعنى الخ اه ح



مجاز في المستقبل واما الماضي فمجاز على الاول حقيقة على الثاني وعلى الثالث ان كان لا يمكن بقاءه، احتج اهل المذهب (الاول) (١) بأنه لو كان حقيقة فيما انقضى (٢) لما صح نفيه في الحال لكنه يصح نفيه في الحال فيصح مطلقاً لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب ماض فيصدق ليس بضارب مطلقاً لان المقيد اخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم (٣) وصحة النفي دليل المجاز والى هذا اشار (١) اقائل بكونه بعد انقضائه مجازاً اهـ (٢) يريد لو كان المشتق اطلاقه حقيقة بعد انقضاء معناه ففي العبارة خفاء اهـ (٣) ضرورة حصول الجزء في ضمن الكل فيصح مطلقاً فانه علامة المجاز اهـ جفاف

مباشرين للمعنى ، وأجاب الجمهور بأنه مجاز باعتبار ما كان عليه فالزموا ان قولنا محمد رسول الله مجاز وانه اذا اريد تحقيقة وجب ان يقال كان رسول الله، وانت بعد التأمل لما قاله القرطبي تعرف الاقرب الى الصواب « واعلم » أنه قد اختلف في الحال في قولهم اسم الفاعل حقيقة في الحال اتفاقاً فلمصنف فسر به الحال المباشرة كما عرفت وعبر عنه في جمع الجوامع بحال التلبس وهو في معنى المباشرة ، وقال القرطبي المراد به حال النطق ، وأورد اشكالا حاصلة ان من اتصف بالزنا والمرقة والاشراك مثلاً بعد نزول قوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فقطعوا واقتلوا المشركين ونحوها من النصوص فن أتى بابها في زماننا مثلاً فانما تناوله النصوص مجازاً لاحقيقة لان اطلاقها عليه اطلاق قبل الاتصاف بمعنى مشتق منه وقد قام الاجماع على ان النصوص تناوله حقيقة ، وأجاب عن الاراد بان الخلاف في المشتق اذا كان محكوماً به نحو زيد مشرك وعمر سارق لا اذا كان محكوماً عليه نحو والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فقطعوا فانه يكون حقيقة في الماضي والحال والاستقبال وزعم انه لا يخص عن الاشكال الا بهذا الجواب ، والمحققون من بعده اختلفوا فمنهم من قرر كلام القرطبي وخصص الخلاف بالمحكوم به ومنهم من ابقى الخلاف على عموميه في محكوم به ومحكوم عليه وخالف القرطبي في تفسير الحال فقال المراد به حال التلبس لاحال النطق وهذا جواب السبكي الكبير واختاره ولده في جمع الجوامع وضمنه متن الجمع ، ومنهم من قال الآيات مراد بها الثبوت وقد انسلخ المشتق عن معنى الحدوث، قلت ولا يخفى ان جواب القرطبي بالتفرقة تفرقة بلا دليل فليس عليها تعويل اذ الكل من محكوم به ومحكوم عليه مشتق من فعل لمن قام به على انه ينافي مازعمه ما قاله ائمة النحويين ان نحو اقام زيد يجوز ان يكون كل واحد محكوماً عليه او محكوماً به فلا فرق في معناه فيهما والخلاف جار فيه عليهما ايضاً ، واما جواب السبكي وهو رأى الجمهور كما عرفت من ان المباشرة والتلبس بمعنى وان اسم الفاعل حقيقة في حال التلبس والمباشرة لا غير فانه يقتضي ان لا يدخل تحت حكم الآيات الا وهو مجاز ضرورة ان لا يقام عليه الحد حال المباشرة اتفاقاً فاذا عرفت هذا فجواب السبكي الذي دفع ايراد القرطبي لمفعله بل زاده توريكاً واما قول من قال اسم الفاعل في الآيات قد انسلخ عن الحدث وصار اسماً كالجوامد فكلام بارد فانها لم تسق الآيات الا فيمن تجد له الاتصاف بالزنى والمرقة ونحوها لا بان هو اسم له قطعاً بل من كان اسماً له ولم يحدث منه معناه كمن سمي سارقاً ولم تقع منه السرقة لا يدخل تحت الآيات قطعاً وبعد ان تقرر لك هذا فالتحقيق ان اسم الفاعل في الآيات ونحوها فعل في صورة الاسم لما صرح به ائمة النحويين ان الاسم موصوله وصلتها اسم فاعل او اسم مفعول وقرره المحقق الرضوي في شرح الكافية اتم تقريره فمعنى الزاني الذي

(قوله) وصحة النفي دليل المجاز هذه المقدمة بيان للملازمة في قوله لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح نفيه في الحال كما صرح بذلك في الجواهر حيث قال اما الملازمة فلان صحة نفي المعنى الحقيقي مطلقاً في نفس الامر من خواص المجاز انتهى ولو قدمت هنالك لكان أظهر ولعل الحامل للمؤلف على تأخيرها المحافظة على ان يتصل بها قوله لصحة النفي الخ

(قوله) ان أردت أنه ظرف للنفي الخ ، أي أن أراد المستدل أنه ظرف للنفي وسلم له ذلك انتهض استدلاله لكنه ممنوع ، ويبان انتهاضه ان النفي المقيد بالحال أخص من النفي مطلقاً فيلزم من وجود الأخص وجود الأعم وهو النفي مطلقاً وهذا قول المؤلف عليه السلام أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب وصحة النفي دليل المجاز ﴿٢١١﴾ فيكون اطلاق اسم الفاعل على غير

المباشر مجازاً وهو المطلوب فأجاب المؤلف بأنه ممنوع بل هو أول المسئلة أي عين النزاع ، مقتضى هذا الجواب ان استدلال المخالف لو لم يمنع تم وانتهضت حججته على صحة النفي عن غير المباشر مع أنه غير تام كما ذكره في شرح المختصر لان استدلاله مبني على ان النفي المطلق يلزم منه النفي عن غير المباشر فيكون دليل المجاز فيه وليس كذلك فان النفي المطلق لا يلزم منه ذلك اذ النفي المطلق لا ينافي الثبوت المطلق اذ لا تناقض بين المطلقين فلا يكون النفي المطلق من خواص المجاز إنما الذي يلزم منه النفي عن غير المباشر هو النفي دائماً لكن النفي دائماً ليس من لوازم النفي المطلق هذا خلاصة الاعتراض مع توضيح المراد « والجواب » بان المطلقين يتنافيان لغة للتكاذب بينهما عرفاً لفهم الدوام من الاطلاق عرفاً كما أشار الى ذلك الشريف في تقرير هذا الجواب ، اذا عرفت ذلك فحينئذ يتوجه الجواب بعد حمل الاطلاق على الدوام بمنع صحة اطلاق السلب لغة لانه لو اطلق لفهم منه الدوام فلا يصدق السلب في صورة محل النزاع وهو غير المباشر كمنع المخالف ذلك . هذا

بقوله (لصحة النفي (١) مطلقاً لصحته في الحال) والجواب (٢) ان قولك في الحال ان اردت انه ظرف للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس (٣) بضارب فهذا ممنوع (٤) بل هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف للنفي كضارب بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقاً لان الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقاً ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم وإن شقي الترديد اشار بقوله (ورد) (بالنوع ٥)

(١) أي نفي ما انقضى (٢) قوله والجواب الخ ، حاصله الفرق بين النفي المقيد ونفي المنيد بان الاول يستلزم وجود المطلق وذلك لانه خاص اعتبر من حيث وجوده ولا كلام في ان وجود الخاص يستلزم وجود العام لحصوله أي العام في ضمن الخاص والثاني نفي لشيء مقيد فهو أي النفي خاص ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وهو ظاهر مثل الانسان والحيوان فان وجود الانسان يستلزم وجود الحيوان ولا يلزم من عدمه عدم الحيوان اذ قد يكون النفي عنه الانسانية فرساً والله أعلم اه من خط قال فيه من خط سيدي صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم زيادة مفيدة (٣) يعني لم يحصل منه ضرب اه (٤) بل هو ضارب فلا يترتب عليه قولك فيصدق انه ليس بضارب مطلقاً الذي هو دليل المجاز فلا يثبت المدعى وهو مجازة غير المباشر اه (\*) ولانه يلزم من الاحتجاج بصحة النفي مطلقاً لصحته في الحال لان المقيد أخص من المطلق وصدق الأخص مستلزم لصدق الأعم الاحتجاج بصحة النفي للماضى لمن لم يتصف به في الماضى واتصف به في الحال الذي وقع الاتفاق على انه حقيقة فيه وذلك بانه اذا صح النفي للماضى صح النفي مطلقاً ﴿١﴾ لصحته في الماضى لان النفي في الماضى مقيد فهو اخص من المطلق وصدق الأخص مستلزم لصدق الأعم وصحة النفي دليل على المجاز فلا يكون حقيقة في الحال وقد وقع الاتفاق انه حقيقة فيه وانما الخلاف في غيره اه من خط الحسن بن محمد المغربي ﴿٢﴾ وذلك لانه يصدق في الحال انه ضارب لضربه في الماضى بدعوى انه حقيقة في الماضى اذ من ضرب في الماضى وقتنا ان اطلاق ضارب في حقه حقيقة يصدق عليه انه ضارب في الحال يعني انه موصوف حقيقة بضربه في الحال لضربه في الماضى اه من خط رحمه الله (٥) أي منع صحة النفي مطلقاً لصحته في الحال اه

زنى او الزنى والسارق الذي سرق او يسرق لان اسم الفاعل بمعنى الفعل الخبرى ماض او مستقبل لان صلة الموصول جملة خبرية وصرح النحاة ايضاً بان اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة الا اذا دخله اللام الموصولة لانه يصير فعلاً في صورة الاسم وهو حينئذ في الازمنة حقيقة ماضياً كان او حالاً او استقبالياً وبهذا ينحل الاشكال ويظهر لك انه لا بد من تقييد محل النزاع في المسئلة باسم الفاعل المجرد عن اللام الاسمية واسم الفاعل المحلى باللام الحرفية الاول لكونه فعلاً في صورة الاسم والثاني لكونه منسلاً عن الحدوث وذلك كلفظ المؤمن والكافر كما قررناه

تحقيق المقام ولعله يمكن حمل ما ذكره المؤلف عليه السلام عليه بان يكون مراده بقوله بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب يعني في جميع الاوقات لفهم الدوام لغة من الاطلاق فيستقيم الجواب بقوله فهذا ممنوع يعني يمنع صدق ذلك لغة بل هو عين النزاع والله أعلم فتأمل

(قوله) لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح في المستقبل ، ظاهر العبارة ان قوله فيما مضى وفيما يستقبل ظرف للاطلاق وليس كذلك اذ المراد أنه لو صح الاطلاق حقيقة في حال التكلم باعتبار ثبوت المعنى المشتق منه فيما مضى وعبارة عليه السلام لا تؤدي هذا المعنى الا بتكاف بان تقول المراد بما مضى وما يستقبل المشتق الذي مضى والذي يستقبل لا الزمان الذي مضى والذي يستقبل ويكون المراد بقوله فيما مضى باعتبار المشتق الذي مضى كما في قولهم مادل على معنى في نفسه وعبارة شرح المختصر وحواشيه لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ثبوت المعنى قبل حال الاطلاق لصح الاطلاق حقيقة باعتبار الثبوت الذي بعده (قوله) يبان الملازمة أنه ، أي الاطلاق يصح باعتبار ثبوته أي المعنى في الحال أي حال الاطلاق (قوله) في المصحح ، أي مصحح الاطلاق حقيقة (قوله) لم يصح (٢١٢) الاطلاق في الماضي ، يرد على هذه العبارة ما عرفت من الاعتراض والتأويل

أو عدم الاستلزام) احتجوا نانياً بأنه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى (١) لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح اتفاقاً ، يبان الملازمة أنه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقاً فقيد في الحال ان اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق (٢) في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل ، والجواب انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد عدم اعتباره غيره وهاهنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب عنه في الماضي او في الحال (٣) ، القائلون بالمذهب (الثاني) (٤) وهو عدم اشتراط البقاء احتجوا أولاً بقوله (لصحة الاطلاق ماضياً) فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب امس واصل الاطلاق الحقيقة ، ونانياً بان اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع تحقق وضعه (٥) في مثل متكلم ونحبر مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض وذو الاجزاء لا يكون موجوداً من دون وجود اجزائه كلها فقبل حصول كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى وهذا ما اشار اليه بقوله (والامتناع في مثل متكلم) والجواب عن الاول

وعبارة الشريف لم يصح الاطلاق باعتبار الثبوت الذي قبل الحال لانقضاء المصحح وهو قيد كونه في الحال (قوله) وهو خلاف المفروض ، اذ المفروض صحة الاطلاق مع انقضاء المعنى عند المخالف أعنى من لم يشترط البقاء (قوله) وان لم يعتبر ، أي قيد الحال (قوله) صح في المستقبل ، اذ يبقى الثبوت في الجملة مصححاً للاطلاق فتحقق الصحة باعتبار الثبوت الذي بعد الحال لتحقق المصحح المذكور (قوله) وهو تحقق صدور الضرب عنه الخ ، هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب واذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم ما ذكرتم اذ قد يناقش بان انقضاء ثبوت ظاهره الاختصاص بالماضي فلا يكون مشتركاً بينه وبين المستقبل (قوله) احتجوا أولاً اني قوله

(١) قوله لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى الخ ، معناه لو صح اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل فيما مضى من الزمان قبل زمان الاطلاق وعبارة المؤلف لا تؤدي هذا المعنى الا بتكاف اه (٢) أي اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل في الماضي اه (٣) دون المستقبل اذ لم يحصل صدور ضرب فيه فافتراق فكيف يصح الاطلاق في المستقبل حقيقة اه (٤) وهو القائل بكونه حقيقة اه (٥) قال القرشي في العقد محتجاً بقول أبي هاشم ، لنا ان قولنا متكلم انما يكون حقيقة بعد تقضى الكلام وكذلك الخبر وكذلك المؤمن يسمى مؤمناً حقيقة في حالة السهو والنوم بل في حال الموت وكذلك الذي اه

فلا يختلف اهل اللغة الخ ، احتج في شرح المختصر بوجهين اجماع اهل اللغة على صحة الاطلاق ماضياً واجماعهم على انه اسم فاعل والمؤلف عليه السلام اقتصر على الاول لأن اسم الفاعل بحسب عرف النحوي اسم لهذا النوع من الصيغة بأي معنى كان ويكتفي لذلك كونه فاعلاً في الجملة ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً كما ذكره السعد (قوله) تحقق وضعه ، أي وضع اسم الفاعل (قوله) مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض ، حاصله المشتقات من المصادر التي يمتنع وجود معانيها في آن واحد كالتكلم والاخبار اذ لا توجد دفعة بخلاف الافعال التي توجد دفعة في آن واحد كيوجد ويعلم

(قوله) باعتبار المشتق ، أي معنى المشتق الذي مضى فاعله بتقدير مضاف اه احمد بن صالح بن ابى الرجال ح (قوله) أي مصحح الاطلاق حقيقة وهو اعتبار الثبوت اه



(قوله) يمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينبغي الاشتراط ، أي ينبغي اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة هذا الجواب منع لاستلزام الدليل المذكور وهو صحة الاطلاق ماضياً للمطلوب وهو كون المشتق حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل لان انتفاء اشتراط بقاء المعنى مستلزم لكونه حقيقة فيه فكانه الاشتراط على اللازم أعني كونه حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل لان انتفاء اشتراط بقاء المعنى مستلزم لكونه حقيقة فيه فكانه قال والجواب بمنع كون صحة الاطلاق ماضياً يلزم منه كونه حقيقة فيه وهذا أعني كونه منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب هو الذي في الجواهر حيث قال الجواب منع استلزام الدليل المذكور لكونه حقيقة وأما السعد فجعله منعاً لنفس المطلوب أي منعاً لكونه حقيقة وأسند المنع بان الاطلاق يجوز أن يكون مجازاً في الماضي واستدل على ذلك بالاجماع على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً وجعل حاصل الاستدلال قياس الماضي على المستقبل أي كما كان مجازاً في المستقبل اجماعاً كان مجازاً في الماضي «ثم اعترض» بأنه قياس مع الفارق اذ لا يلزم من كونه مجازاً في المستقبل كونه مجازاً في الماضي لأن الدليل وهو كون الأصل في الاطلاق الحقيقة قد عارضه في المستقبل الاجماع على كونه مجازاً فيه بخلاف الماضي فان الدليل فيه سالم عن المعارض اذ لا اجماع فيه على كونه مجازاً «وأما صاحب الجواهر» فانه دفع هذا الاعتراض ليبقى الجواب سالماً فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب وبين ذلك بان هذا الدليل أعني كون الأصل في الاطلاق الحقيقة ليس علة مستقلة في اقتضاء كونه حقيقة في الماضي اذ لو كان علة مستقلة لم يتخلف المدلول عنها لكنه قد تخلف في المستقبل بدليل الاجماع فيه على الاطلاق مجازاً وحينئذ يندفع اعتراض السعد اذ الاستدلال بالاجماع في كلام الجواهر على صحة الاطلاق في المستقبل مجاز ليس ليقاس عليه الماضي بل لبيان ثبوت تخلف الدليل عن المدلول . وأما المؤلف عليه السلام فانه حقق المقام بما لم يسبق **(٢١٣)** اليه فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمدلول كما في الجواهر ولم

يمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينبغي الاشتراط لجواز ان يكون على جهة المجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً وهذا ما اشار اليه بقوله (ورد بالمجاز لصحته آتياً) وقد يدفع (١) بان المجاز خلاف الأصل ولا يلزم من مجازية ضارب غداً مجازية ضارب أمس اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب وهو

(١) أي المجاز اهـ

فلا يحمل الاطلاق في نحو ضارب أمس عليه وقوله ولا يلزم الخ دفع لما ذكره من الاستدلال بانه اذا أجمع على مخالفة الأصل في ضارب غداً فليخالف في ضارب أمس «ووجه» الدفع ان المعنى المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة في المباشر للضرب موجود في ضارب أمس وهو تحقق صدور الفعل منهما فقد اشتركا في ذلك فيكون حقيقة في الماضي بخلاف المستقبل . وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب الخ وهو اشارة الى ما أجاب به عليه السلام فيما سبق حيث قال وههنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال الخ فظهر ان ما ذكره صاحب الجواهر من ان الدليل قد تخلف عن المدلول فكان غير مستقل وبني ذلك على سلامة الجواب عن الاعتراض مدفوع بما حققه المؤلف وذلك ان تخلف الحكم في ضارب غداً عن الدليل وهو كون الأصل في الاطلاق الحقيقة إنما كان لأنه لم يوجد فيه المعنى المشترك بينه وبين المباشر للضرب المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة فيهما بخلاف ضارب أمس فانه موجود فيه ذلك المعنى كما عرفت فلا يلزم من مجازية ضارب أمس وما ذكرنا تعرف ان المؤلف عليه السلام أشار بما ذكره الى تقوية المذهب الثاني هذا تلخيص ما أورده المحققون في هذا المقام مبسوطاً لما فيه من الخفاء والله أعلم (قوله) ورد بالمجاز ، أي يكون الاطلاق في ضارب أمس على جهة المجاز وقوله لصحته آتياً أي لصحة الاطلاق في ضارب غداً

(قوله) لاستلزام الدليل ، في نسخة بعد هذا وهو صحة الاطلاق وقوله للمطلوب في نسخة بعد هذا وهو كونه حقيقة في الماضي اهـ

(قوله) لأن المعتبر في مثل متكلم ومخبر «اعلم» أن مدار الجواب على الالتزام بالأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات نحو مخبر ومتكلم فإن الالتزام بها لا يتم لأن المستدل لا يشترط بقاء المعنى في المشتقات إذ هي محل النزاع فتكون المشتقات حقائق عنده وإن لم تبق معانيها في الحال «وتحقيق المقام» أن شارح المختصر أجاب أولاً بنقض اجمالى بالأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات ثم أجاب بما هو التحقيق في الجواب وهو ما جعله المؤلف عليه السلام هنا سنداً للنعى بقوله لأن المعتبر الخ ولفظ شرح المختصر الجواب أن اللغة لم تبين على المشاحة في أمثال ذلك والا لتعذر فعل الحال في مثل يتكلم ويخبر «قال الشريف» ما حاصله يعني لاشك في اشتراط وجود المعنى في الحال لصحة اطلاق تلك الأفعال الحالية التي هي مثل يخبر ويتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة لا متناع وجود معانيها في الحال بعين ما ذكرتم من الدليل «وخلاصة الجواب» أن الاشتراط كما يستلزم محذوراً في مثل متكلم ومخبر يستلزم في مثل هذه الأفعال محذوراً فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في مثل متكلم ومخبر، قال ولما كان هذا الجواب الزامياً حقق الشرح المقام وقال والتحقيق أن المعتبر في نحو يخبر

مشارك بين الماضي والحال وعن الثاني بمنع الاستلزام (١) لأن المعتبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فعل الحال فلان يكتب القرآن ويعشى من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخللها فعل يعد عرفاً تركاً لذلك الفعل واعراضاً عنه فالتكلم والمخبر حقيقة لن يكون مباشراً للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة فاللغة لم تبين على المشاحة في أمثال ذلك وهذا معنى قوله (ولا امتناع عرفاً) واحتجاج أهل القول (الثالث (٢)) وهم المفضلون (ظاهر) وهو حجة الشرطين للبقاء في الممكن والثاني من دليلي النافين في غيره ﴿مسئلة﴾ (في اشتقاق اسم الفاعل (١) لا متناع تحقق وضعه في مثل متكلم اه (٢) في شرح ابن جعاف وحجة الثالث وجوابه وهو القائل بأن المعنى أن أمكن بقاؤه فجاز والاي يمكن بقاؤه فحقيقة ظاهران مما تقدم لأن دليله على كون الممكن مجازاً بعد الانقضاء دليل الأول وجوابه جوابه وفي كون غير الممكن حقيقة بعد الانقضاء دليل الثاني وجوابه جوابه اه منه

(قوله) مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى الخ، «اعلم» أن المعنى هنا عبارة عن المصدر الذي هو ماخذ المشتق وهو يتوقف على معنيين لا يتم الوقوف على حقيقة المسئلة الا بتعريفهما، فنقول المصدر الذي يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام تحصلا له هيئة هي القيام أو تحرك تحصلا له حالة هي الحركة قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر كاحداث الحركة مثلاً في ذات المحدث لها وهذا هو المعنى المصدري ويسمى تأثيراً وهو المعنى

عرفت مما نقلناه تحقيق كلامه عليه السلام والله أعلم (قوله) لا يتخللها فعل، لو قال لا يتخللها فصل لكان أشمل (قوله) على المشاحة، أي المضايقة في أن ما تنقضي أجزاءه شيئاً فشيئاً كل هو باق أم لا بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالسكينة حتى أنهم يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام أنه مخبر ومتكلم حقيقة وإن المعنى باق غير منقض وكذلك المتحرك مادام متوسطاً بين المبدء والمنتهى (قوله) مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل، قال الشريف أنا قيد بالفاعل لأن اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر

(قوله) التي هي مثل يخبر ويتكلم، يعني اتفاقاً اه ح (قوله) قال الشريف أنا قيد الخ، أقول هذا الكلام من المصنف يعني ابن

الحاجب اشارة الى ان في ضرب زيد عمراً لم يكن الا صفة حقيقية ﴿﴾ وأنه الضرب القائم بالفاعل ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل ضرب زيد اذا نسب الى المفعول بالعرض يقال له المضروبية فضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له وذلك كما يقال حسن الغلام صفة لزيد ولهذا أفرد المفعول الذي لم يسم فاعله عن عداد الفاعل وأفرده قسماً على حدة بناء على ان تعاق الفعل به ليس على جهة القيام به وأخرجه عن تعريف الفاعل بقيد على جهة قيامه فلو كانت المضروبية صفة حقيقية كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لم يحسن افراد مالم يسم فاعله بالذكر ولم يستقم اخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد إذ كما ان الضرب قائم بالفاعل كذلك المضروبية قائمة بالمفعول وراعى هذه النكتة في تعريف اسمي الفاعل والمفعول فجعل نسبة الفعل الى الفاعل بطريق القيام والى المفعول على طريق الوقوع فهذا الكلام منه أيضاً مبنى على هذه الدقيقة فتأمل اه ميرزا جان ﴿﴾ كونه صفة حقيقية اما بناء على ان الضرب عنده كيفية موجودة عيناً لا تأثيراً فن التأثير موجود كما هو المشهور عن الحكماء ولا يذهب عليك ان توجيه الكلام

بالتأمل في الفرق بين مصدر المعلوم ومصدر المجهول وأريد باسم الفاعل ﴿٢١٥﴾ معناه المشهور أو ما يتناول الصفة المشبهة

واسم التفضيل إذا كان للفاعل أيضاً (قوله) لغير ذي المعنى القائم به، هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لاحتياجها إلى تأويل بأن المراد بالفعل كما ذكره بعض أهل الحواشي هو المشتق منه سواء كان معنى مصدرياً أم لا قال وقول ابن الحاجب والفعل قائم بغيره احتراز عما إذا لم يكن المشتق منه قائماً بغيره بل كان قائماً بنفسه كالتمار والحمار فإنه يجوز إطلاق المشتق على شيء علم يقم مبدأ الاشتقاق به ولا بغيره فهذا مما لا نزاع فيه

لا يتوقف على ذلك بل على تقدير كونه وصفاً اعتبارياً، نقول ان الضرب ليس له الامةنى واحد هو صفة للفاعل وليس المضروبة اذ ككون المفعول مضروباً أو كون الفاعل ضاربه معنى لفظ الضرب وان كان وصفاً اعتبارياً قائماً بالمفعول على ما قيل ان اوصف بحال المتعلق وان كان وصفاً للمتعلق لكنه يصير مشكاً لثبوت وصف اعتباري للموصوف وهو كون الموصوف متعلقاً كذا ولا شك أن هذا الوصف الاعتباري وهو كونه كذا ليس معنى الوصف المقروض كالحسن في حسن السلام وذلك ظاهر وعند هذا ظهر الفرق بين المصدر المعلوم والمصدر المجهول واندفع البحث الذي ذكره قدس سره وهذا الكلام وهو استفادة

لغير ذي المعنى (القائم به) (١) (قولان) فالمعتزلة (٢) ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه

(١) في حاشية ما لفظه المراد بالقيام ان يكون محلاً للفعل وأصل الخلاف بين الفريقين أنهم اتفقوا على مخالفة الحنابلة فقالوا ان الله خلق الكلام الذي سمعه موسى في الشجرة أو نحوها لأنه تعالى أن يكون محلاً للحوادث كالحروف لاجل قدمه والتقديم لا يكون محلاً للحوادث خلافاً للحنابلة فأمنوا بالآية على ظاهرها وقالوا كلم الله موسى تكليماً حقيقة ولا يلزم ان محل الحادث يجب ان يكون حادثاً لا قديماً وبعد ان اتفقت الاشعرية والمعتزلة على ان محل الكلام الذي سمعه موسى الشجرة أو نحوها قالت المعتزلة فنسند الكلام إلى خالقه حقيقة وقالت الاشعرية لا يجوز اسناده إلى غير محله حقيقة وإنما يقال متكلم باعتبار الكلام النفسى اه المراد نقله (٢) فانهم جعلوا التكلم لله تعالى لا باعتبار كلامه هو بل كلام الجسم يخلفه فيه ويقولون لامعنى لكونه متكلماً الا أنه يخلق الكلام في الجسم اه عضد وذلك أنه قد ثبت اطلاق التكلم عليه وقام البرهان على امتناع قيام الكلام له فيلزم انقول بان معنى التكلم في حقه خالق الكلام في الجسم اه

الاول مما يطلق عليه المصدر وقد يطلق على الاثر الحاصل بذلك الايقاع وهذا هو المعنى الحاصل من المصدر الذي هو معناه الاول وهو المعنى الثاني مما يطلق عليه لفظ المصدر أيضاً ثم هذا المعنى قد يكون أمراً قائماً بنفسه كالجواهر القائمة بنفسها الصادرة بالتأثير الالهي وقد يكون وصفاً كالقيام أو كيفية كالحرارة وغيرها ، والفرق بين المعنيين اللذين يطلق عليهما لفظ المصدر من أربعة أوجه أولها ان الفصل بالمعنى الاول اعتباري لا وجود له خارجاً بخلافه بالمعنى الثاني فإنه امر حقيقي موجود في الخارج ، والثاني ان الفعل بالمعنى الاول يجب قيامه بذات الفاعل لامتناع قيام التأثير بغير المؤثر بخلافه بالمعنى الثاني فإنه لا يجب أن يكون قائماً بالفعل لأنه أثر والاثر لا يجب ان يكون قائماً بذات المؤثر والثالث ان الفعل بالمعنى الاول يتمتع ان يكون قائماً بنفسه لوجوب كونه عرضاً بخلافه بالمعنى الثاني فإنه يجوز ان يكون قائماً بنفسه كالجواهر ، الرابع أن قيام الفعل بالمعنى الاول بذات الفاعل بحسب اعتبار العقل لا بحسب الخارج بخلافه بالمعنى الثاني فإن قيامه بذات الفاعل بحسب الخارج هذا خلاصة ما أفاده صاحب الجواهر ، اذا عرفت هذا عرفت ان المعنى المذكور يطلق على معنيين متباينين فلا يتم توارد الأدلة من الطرفين والاجوبة من الفريقين الا بعد معرفة المراد من المعنيين وتعيين محل النزاع ، فنقول لا يخلو اما ان يكون نزاع الفريقين في أنه لا يجوز اشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره ، أو يجوز في الأفعال الاعتبارية التي هي التأثيرات أو في الأفعال الحقيقية التي هي الآثار الصادرة عن مؤثراتها بواسطة تلك التأثيرات فإن كان النزاع في الاول أعني الأفعال الاعتبارية التي هي التأثيرات فالحق ما ذهب اليه الاشاعرة من وجوب قيام الفعل بذات الفاعل وظهور فساد الأدلة التي ذكرها المعتزلة لعدم دلالتها على جواز التأثيرات بغير المؤثرات أو على جواز قيامها بنفسها بل لا تدل الا على جواز قيام الأفعال الحقيقية التي هي الآثار بغير الفاعل أو جواز قيامها بنفسها لكن غرض الاشاعرة لا يحصل بهذا القدر لأن غرضهم ليس الا اطلاق التكلم على الله باعتبار الكلام النفسى الذي هو المعنى الحقيقي القائم بذاته ولا يلزم من وجوب اتصاف الفاعل بالأفعال الاعتبارية التي هي التأثيرات اتصافه بالمعاني الحقيقية اللهم الا ان يثبت الكلام النفسى بغير هذا الدليل وان كان النزاع في الأفعال الحقيقية التي هي الآثار فالظاهر ما ذهب اليه المعتزلة وجواز قيام الأفعال الحقيقية بنفسها

ان ليس ههنا الامةنى واحد هو مصدر المبنى للفاعل وليس للمفعول صفة اخرى غيره بل ليس الا ذلك الوصف اعتبر بالعرض بالقياس إلى المفعول من كلام ابن الحاجب مما تعطين له بعض المحققين وأورده في تعليقاته على حاشية شرح المطالع فتأمل جداً اهـ منه ح



لشيء ومعناه وهو الصفة المشتق هو منها شيء آخر (١) والاشاعة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير من قام به الوصف والخلاف في مثل قاتل وضارب (١) قال في فصول البدايع ما لفظه لهم قولان، يشتق باعتبار فعل يقوم بنفسه فله مريد بارادة قائمة بنفسها ويشتق باعتبار ما يقوم بذلك فله متكلم بكلام لجسم يخلقه فيه كجبريل وهو محل النزاع ههنا، وانما يذهبون اليه اذا ثبت الاتصاف وامتنع القيام فلا يرد أنه لو صح لزوم ان يكون الله أسود متحركاً وغيرهما لخلقه والله اعلم اهـ

أو بغير الفاعل والاجوبة المذكورة لا تدل الا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية التي هي التأثيرات بغير الفاعل ولا يلزم من ذلك عدم جواز قيامها بنفسها ثم الظاهر ان النزاع بينهم ليس الا في وجوب قيام الافعال الحقيقية بذات الفاعل لأن امتناع قيام التأثير بغير المؤثر بديهي لا يحتاج الى البيان فلا يقع فيه نزاع أصلاً هذا زبدة ما في حاشية العضد المسماه بالجواهر وصاحب الغاية يتبع العضد وابن الحاجب في عدم بيان محل النزاع فاستوفى كلام الاشعرية كما يلوح من آخر كلامه وادعى بعض الفضلاء (١) المحشين على المختصر ان المسئلة لم تذكري في كتب المعتزلة ولا تعرف لهم الا ان يكون في كتب المتأخرين منهم الآخذين من كتب الاشعرية ، ثم قال أنه ينكشف عوارها يعني هذه المسئلة بمجرد الاستفسار لمعنى قائم (٢) فان أرادوا متحصل وكائن به ونحو ذلك من العبارات المؤدية لمعنى توقف وجوده عليه فلا ينبغي ان يتقول عاقل ان اسم الفاعل لغير محصل الضرب وان اريد بقائم بغيره حال فيه كما هو المفهوم من مثال القرآن على مذهب المعتزلة أنه متكلم بكلام خلقه في جسم وكما يقال البياض قائم بالجسم فان اريد هذا فالحال انما هو المفعول لا الفعل وان اريد الاول فالمعتزلة قائلون به اذ معنى فعل عندهم بحسب الاسناد الحقيقي حصل انتهى « فان قلت » المسئلة قد ذكرها صاحب العواصم عن الفريقين وهو من الاطلاع على كلام الفريقين بالمحل الأعلى فيبعد ان لا ينتبه لذلك لو كانت المسئلة غير صحيحة النسبة الى المعتزلة « قلت » سيأتي ما يبين لك ان صاحب العواصم كغيره قلد ابن الحاجب في نسبة ذلك الى المعتزلة ولفظه فيها وقد تكلم الاصوليون من أجل هذه المسئلة في اشتقاق اسم الفاعل هل من شرطه ان يكون المعنى المشتق منه قائماً بالفاعل أم لا وأجازت المعتزلة ان لا يكون قائماً لئتم لهم تسميته تعالى متكلماً بكلام غير قائم بذاته ولا صادر منها واحتجت بتسميته خالفاً ومنعت ذلك جماعة من الاشعرية وطولها ابن الحاجب في المختصر وادقها وهي لغوية لا تختم تلك الدقة وقد مال الرازي الى تصحيح كلام المعتزلة واحتج بصحة النسب فان قولنا في الرجل مكي ومدني مشتق من مكة والمدينة ، والحق أن المسئلة لغوية ليس فيها نظر ولا قياس فقد يشتقون ما ليس بقائم بالفعل منما ذكر الرازي ومثل لابن وتامر ولكن ليس بطرد ولا قياس باجماع اللغويين ولذلك لا يسمى الله تعالى لابناً وتامراً مع ورود ذلك فيمن يملك اللبن والتمر وكذلك لا يسمى حجراً ولا مترباً لكونه خلق الحجر والتراب ولا متحركاً ولا ساكناً لمثل ذلك فدل على ان مسئلة متكلم مستقلة بنفسها لا ينقل الكلام منها الى غيرها وكذلك كل لفظية ولغوية فاذا نظرنا الى متكلم لم نجد أهل اللغة يطلقونه على من قام الكلام بغيره ولذلك نسب الله تعالى كلام الاعضاء اليها يوم القيامة حقيقة لا اليه وعلى كلام المعتزلة هو له حقيقة ولها مجاز وهذا نازل جداً فانه لا يحسن ان يستشهد بكلامه على مثل هذه الصفة انتهى « قلت » لكن لا يخفى ان ما ذكره الرازي من

(قوله) والخلاف في مثل قاتل وضارب الخ ، هكذا ذكره بعض أهل الحواشي على شرح المختصر قال محل الخلاف في اسم الفاعل من المتعمدي حتى يتصور دعواهم أي المعتزلة جواز اشتقاقه لغير من قام به وهو ظاهر انتهى ومثل ما ذكره المؤلف أشار اليه الامام المهدي عليه السلام في المنهاج وظاهر الفصول جري الخلاف في نحو متكلم وكذا شرح المختصر حيث قال خلافاً للمعتزلة فانهم جعلوا المتكلم الله لا باعتبار كلام هو له بل باعتبار كلام الجسم يخلقه فيه انتهى ولم يذكر الشريف والسعد في الحواشي تحرير محل النزاع بما ذكره

(قوله) وظاهر الفصول جري الخلاف الخ ، قال في حواشيه وذلك كتكلم فانه يوصف به تعالى وان لم يكن الكلام قائماً به تعالى لا يجاده إياه في جسم كالشجرة ولا يوصف به ذلك المحل فلا يقال للشجرة متكلمة، وقالت الاشعرية يجب ان يشتق منه اسم لمحله ولا يصح الاشتقاق منه لغيره ومحل الخلاف في متكلم في حقه تعالى قيل متكلم حقيقة أو المتكلم الشجرة بكلام أوجده الله فيها اهـ حواشي فصول للشيخ من خط العلامة احمد بن محمد السيانجي

(١) القبلي في نجاح الطالب اهـ منه (٢) أي قائم بغيره اهـ منه

وأما نحو ضاحك وبالك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه احتج (المجيز) أولاً بأنه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل (١) مع أن القتل قائم بالمفعول لانه الأثر الحاصل فيه واجب (٢) بمنع كون المعنى فيما ذكر الأثر الحاصل في المفعول بل هو تأثير ذلك الأثر وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الأثر عنه؛ قيل (٣) التأثير نفس الأثر والا كان حادثاً أو قديماً والاول يستلزم التسلسل لافتقاره الى تأثير آخر زايد عليه

(١) قوله وهو الفاعل ، أى غير من قام به القتل والضرب هو الفاعل اهـ (٢) أى من جهة الاشاعة اهـ (٣) أى من طرف المعتزلة وفي حاشية ما لفظه نسب هذا القول السيد مير بادشاه تلميذ عصام الدين في رسالته في الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر الى الاشعرية فقال الاتحاد في الخارج بين الأثر والمؤثر هو قول الاشعرية وقرر ذلك في آخر الرسالة المذكورة فراجعهم فكأن المعتزلة أوردت ذلك الزاماً للاشعرية بذهبهم اهـ

(قوله) وأما نحو ضاحك الخ ، من كل فعل لازم (قوله) والا كان حادثاً ، أى والا يكن التأثير نفس الأثر بل كان أمراً زايداً عليه لكان اما ان يكون حادثاً أو قديماً الخ وهذا الجواب هو مانسبه الشيخ العلامة لطف الله رحمه الله الى المعتزلة نقلاً عن المحصول حيث قال أجابت المعتزلة بأنه لا معنى لتأثير القدرة في المقدور بها اذ لو كانت أمراً زايداً عليه لكان اما أن يكون قديماً أو حادثاً الخ (قوله) لافتقاره الى تأثير آخر زايد عليه ، لان كل حادث لا بد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل

مثل مكى ومدنى مما هو في معنى اسم المفعول ليس من محل النزاع اذ قد صرحوا بان النزاع ليس الا في اسم الفاعل لا في اسم المفعول الصريح فكيف المؤول وكذلك لا يخفى ان استدلال الشريف قدس سره بلابن وتامر ليس من محل النزاع أيضاً فانهم صرحوا بان ذلك من المجاز والنزاع في الحقيقة، هذا وتردد ذلك البعض اعني القيام لا وجه له بعد تفسيرهم له بالاختصاص الناعت قال الشريف لانعى به كونه صفة حقيقية قائمة به بل ما هو أعم من ذلك فان سائر الاضافات التي هي امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قائمة بحالها « واعلم » ان تفسير القيام بالاختصاص الناعت وتمثله بالقرآن وان المعتزلة يقولون أنه تعالى يوصف بتكلم القيام الكلام بغيره يشعر بان المراد بالقيام بغيره حوله فيه حلول الغرض في الجسم وان المراد بالاختصاص الناعت هو الحلول ليطابق المثال القاعدة فهو كما يقال البياض قائم بالجسم ويدل على ان مرادهم بالقيام هو الحلول تصريح السعد في شرح الكشاف عند الكلام على تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية حيث قال ما لفظه انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من خلقه وأوجده والله عندنا خالق الافعال لا محل لها فالكافر والجالس انما يصح حقيقة ان قام به الجلوس والكافر لان خلقها كالا سود والابيض ان قام به السواد والابيض وان كان بخلق الله اهـ بالفظه فصرح بالحلية في تفسير القيام وزاده بياناً بالمثالين وبثله صرح في المواقف للعضد وقال مرجع نسبة الفعل الى المحلية فقط قلت ولا خفا في ان الحال انما هو المفعول لا الفعل وفي أنه يلزم ان لا يثبت له تعالى شيء من الاسماء الحسنی مثل خالق ورازق ومحي ومميت ولكن القوم حين خافوا من هذا قالوا الفعل هو النسبة فيقال فبطل قولكم اسم الفاعل لا يشتق والفعل قائم بغيره أى حال فيه اذ النسبة ليست بحالة، وبعد تقرر هذا تعلم تلون كلام هؤلاء المحققين في البحث وانه متناقض فضلاً عن صحته « واعلم » ان هذا التحقيق مبناه على صحة ما في الغاية وشرحها من نسبة ذلك الى المعتزلة فلنوضح لك الصواب ونزيل الارتباب فنقول تبع المصنف في هذا ابن الحاجب في نسبة الخلاف الى المعتزلة وفي شرح جمع الجوامع لازر كشي أن المعتزلة يطلقون اسم التكلم على الله تعالى باعتبار قيامه بغيره لا بذاته وهو خاتمه الكلام في اللوح المحفوظ أو غيره ولا يقرون بالكلام النفسى فلزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق وعلى هذا ففي نسبة الجواز لغة اليهم نظراً، بناء على الخلاف في ان لازم المذهب مذهب ام لا والصحيح المنع ولهذا لا ينسب القول الخرج الى الشافعي على الصحيح اهـ وفي حاشية ابن ابي شريف ان المعتزلة لم تخالف مقتضى اللغة بل يقولون مقتضى اللغة ما ذكرتم من أنه لا يشتق الا لمن قام

والثاني يستلزم قدم الأثر لا يقال (١) فيكون قائماً بالفاعل لأنه يقال قد ساهم قيام الأثر بالمفعول فيستحيل قيام العرض بمحلين واجب بأنه تشكيك في ضروري

(١) أي من طرف الاشعرية يعنى مع تسليم أنه عين الأثر لا غيره اه منه زيادة يسيرة

به لكن الدليل العقلي منع من قيام الكلام بالذات المقدسة فكان معنى الكلام في وصفه تعالى به خلقه إياه وهذه الصفة ثابتة وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة اللغة اذ هم قائلون بأن الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالى «وحاصله» ان الاشتقاق عندهم باعتبار اطلاق الكلام على خلقه مجازاً وخلق وصف ثابت له تعالى ثم هذا يجري في عالم وقادر لتفهيم صفة العلم والقدرة اه فهذا تصريح الاشعرية ان هذا ليس قولاً للمعتزلة وقد قال في نجاح الطالب ان هذه المسئلة لم نذكرها في كتب المعتزلة اه فالعجب من هذه المناوذة في الأدلة وقالوا وقلنا كانه من باب التجريد المعروف في فن البديع فجردوا مخالفاً وفرعوا على خلافه قالوا قلنا وبه يعرف أنهم موافقون كما قاله ابن أبي شريف فالاشعرية وان أثبتوا الكلام النفسى فهو لا يجدى في هذه المسئلة لأن الاشتقاق ونحوه من أحكام الانفاذ وهم قائلون بانهم لا يخالفون فيها المعتزلة قال الشريف في شرح المواقف قولنا في اللسانى ، على حد قول المعتزلة من كونه حروفاً واصواتاً وحادثاً ومخلوقاً يتزل وتسهه المشركون ونحو ذلك ولكننا ثبت أمرأوراء ذلك وهم ينفونه أى ينفون النفسى ومثل كلامه هذا قاله السعد وغيره ولا شك أن الاصولي انما يبحث في اللسانى كما ذلك صريح أقوالهم والنفسى ليس بفعل ولا يشترق منه فالبحت تخليط ورجم للمعتزلة بما لم يقولوه بنص مخالفهم كما سمعت والعجب من مثل المصنف وصاحب الفصول حيث نصوا الخلاف بين المعتزلة والاشعرية وقلدوا في ذلك بعض كتب الاشعرية كابن الحاجب ولو بحثوا في غير كتابه كشروح الجمع وغيرها لعرفوا براءة المعتزلة عن مخالفتهم للغة فانه لا يشك امام من أئمة اللغة ان من قال يشترق اسم الفاعل لغير ذى المعنى أنه قول ترده اللغة العربية ويعد قائلاً جاهلاً باللغة ومعانداً وأحقاً «واعلم» ان قول المصنف في الشرح أنه لا خلاف في مثل ضاحك وبالك يريد من المشتقات من الافعال اللازمة وان الخلاف انما هو في المشتقات من الافعال المتعدية غير موافق لما سمعته من كلام المحققين ان الحامل على هذا الخلاف هو لفظ متكلم ووصفه تعالى به ولا يخفى انه من تكلم ان لازم فهو في التحقيق منشأ الخلاف وعليه دار فلاك هذه المسئلة والخلاف ، وفي الفصول ويصح الاشتقاق منه لغيره أى لغير المحل وهو فاعله كشكلم قال شارحه فانه أطلق على الله تعالى بالاتفاق والكلام ليس بصفة ذاتية له تعالى بل هو فعل حادث من أفعاله وكل حادث لا يصح أن يكون قائماً به تعالى للاتفاق على ان ذاته لا تكون محلاً للحوادث فوجب ان يكون وصفه بمتكلم لا باعتبار قيام الكلام به بل باعتبار قيامه بغيره كما ان وصفه بخالق ونحوه من صفات الافعال كذلك اه فالحلاف عام على المشتق من فعل لازم أو متعد ، هذا وقد سبق تفسير الاختصاص الناعت بما عرفت ، ويزيد مرادهم وضوحاً قول ابن أبي شريف في حواشى شرح المحلى حيث قال ما لفظه الاختصاص الناعت هو ان يختص شىء بآخر يصير به ذلك الشىء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً له فسمي الاول حالاً والثاني محلاً اه اذا عرفت هذا فقد توافقت عباراتهم على تفسير القيام بالاختصاص الناعت والاختصاص الناعت بالحال فالقيام هو الحلول في الشىء وعرفناك ان الحال هو المفعول كما عرفناك ان المسئلة تعود الى خلق الافعال وانه يلزم أنه لا يتصف تعالى بخالق ورازق وبعد معرفتك لهذا تعرف ان شارح الغاية قرر قاعدة من يخالف في ان القيام هو الحلول ولا يوافق أصله من القول بعدم خلق الافعال وكأنه ماتنبه لغائلة هذه القاعدة

(قوله) والثاني يستلزم قدم الأثر ، اذ لا يتصور تأثير ولا أثر لأن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الفاعل والأثر فلو كان التأثير قدماً لكان الأثر قدماً بالاولى لتوقف التأثير عليه (قوله) لا يقال فيكون قائماً بالفاعل يعنى ان مطلوب المعتزلة من اشتقاق اسم الفاعل لغير من قام به المعنى لا يتم بما ذكرنا من ان التأثير عين الأثر وذلك ان التأثير قائم بالفاعل فقد اشتق اسم الفاعل لمن قام به المعنى و (قوله) لأنه يقال ، أي يجاب من قبل المعتزلة بانكم قد سلمتم قيام الأثر بالمفعول لقولكم مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الأثر الحاصل فيه الخ وكذا جوابكم بمنع كون المعنى الحاصل هو الأثر الحاصل في المفعول يتضمن التسليم بان المعنى لو كان هو الأثر لقام بالمفعول و (قوله) فيستحيل قيام العرض بمحلين ، وهما الفاعل والمفعول فلا يكون التأثير الذي هو الأثر قائماً بالفاعل (قوله) واجب ، عن قول المعتزلة التأثير نفس الأثر

(قوله) مع ان القتل قائم بالمفعول الخ ، تحقق فهذا في احتجاج المعتزلة ولا يستقيم الا الثانى اه



( قوله ) للعلم الضروري بان التأثير غير الاثر ، وذلك واضح فان التأثير من مقولة الفعل والاثر من مقولة الانفعال ( قوله ) وباختيار الاول ، يعنى الحدوث قال المؤلف عليه السلام في حاشية نسبت اليه ماملخصه . أنه ليس المراد به الحدوث الذي تتصف به الموجودات الحادثة بل المراد به التعلق الكائن بين الفاعل والمفعول وهو أمر يعتبره العقل ولا يوجد في الخارج وجوداً متأسلاً وهذا التعليق يشبه الحادث لتعلقه حال الفعل لاقبله ، هذا كلام المؤلف عليه السلام وأما شارح المختصر وأهل الحواشي فصرحوا بوصف هذا التعلق بالحدوث حيث قالوا ان القدرة تعلقاً حادثاً به الحدوث « قال » صاحب الجواهر فان قلت التعلق اعتباري عقلي لا وجود له في الخارج فلا يصح انقسامه الى القديم والحديث اذ هما من أقسام الموجود كما يشهد به تقسيم المتكلم قلنا كون الشيء اعتبارياً لا ينافي اتصافه بالقدم والحدوث ثم بين اتصافه بالقدم بكلام تركناه لعدم احتياج المقام اليه مع عدم ملائمة اقواعد أهل العدل وبين اتصافه بالحدوث بان المية المتجددة بتجدد الحوادث الحقيقية صفة اضافية اعتبارية حادثة قطعاً قال فلو لم يصح اتصاف التعلق الاعتباري بالحدوث لم يصح وصف الشارح يعنى العضد للتعلق بالحدوث ( قوله ) لجواز ﴿ ٢١٩ ﴾ أن يكون التأثير عديمياً ، « اعلم »

ان صاحب الجواهر جعل التأثير اعتبارياً وكذا المؤلف فيما يأتي صرح بان الخلق ليس الا التأثير ثم جعله اعتبارياً حيث قال والخلق الذي أورده الاولون اعتباري قال في الجواهر معلوم ان التأثيرات والتعلقات امور اعتبارية والازم التسلسل في الامور الموجودة وانه محال قطعاً . وأما في الامور الاعتبارية فانه جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وقال أيضاً التأثير امر اعتباري لا وجود له في الخارج لانه لو كان موجوداً في الخارج لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض

فلا يسمع للعلم الضروري بان التأثير غير الاثر ، وباختيار الاول ، قوله يستلزم التسلسل « قلنا » ممنوع (١) انما يستلزمه لو احتاج التأثير الى تأثير آخر زائد عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون التأثير عديمياً والاعدام لا تعلل (٢) ، وثانياً بانه ( اطلق الخالق على الله ) (١) في نسخة لانسلم الخ اه (٢) كالبنوة والاخوة من النسب الاضافية فانها امور عديمة لا وجود لها في الخارج وانما هي امور اعتبارية يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر اه وفي حاشية ليس المراد العدم المحض اذ هو مقطوعة الاختصاص فلا يتعلق به حكم بل المراد انه ليس بموجود وجوداً متميزاً ظاهراً بل هو أمر اعتباري كما ذكر في الحاشية السابقة اه زيد بن محمد

كما لم يتنبه لها من تابع ابن الحاجب في رسم اسم الفاعل في الكافية بقوله ما اشتق من فعل لمن قام به فانه ينبنى أيضاً على قاعدة خلق الافعال وقياس من خالف ذلك ان يرسم اسم الفاعل بانه ما اشتق من فعل لمن أوجده وأما القائلون بخلق الافعال فانهم يقولون انه تعالى اذا خلق صوم العبد مثلاً لم يكن تعالى صائماً وكذلك سائر الافعال انه اذا خلق فعلاً أو صفة في محل لم يتصف بتلك الصفة بل يتصف بها ذلك المحل الذي خلقت فيه ، ونقل ابن تيمية في منهاج السنة عن الجهمية القائلون بانه تعالى متكلم بكلام خالق في الشجرة أنهم احتجوا على الاشعرية بانه تعالى عادل ومحسن بعدل واحسان قاما بغيره ثم قال وكان هذا حجة على من يسلم الافعال لهم كالاشعري ونحوه فانه ليس له فعل يقوم بل يقول الخلق هو المخلوق لا غيره وهو قول طائفة من اصحاب مالك والشافعي واحمد لكن جمهور الناس يقولون الخلق

لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع الايقاع كما في لزوم الزوم وامكان الامكان فلا بد من تأويل ما ذكره المؤلف عليه السلام من كون التأثير عديمياً بانه لم يرد بالعدي هو العدي المحض اذ العدم المحض لا يتعلق به حكم اذ هو مقطوعة الاختصاص بل أراد به الاعتباري الذي ليس بموجود وجوداً ظاهراً وهذا التأويل موافق لما في الجواهر من اطلاق العدي على الاعتباري كما ذكره في مسألة التحسين في تحقيق قول ابن الحاجب واعتراض باجرائه في الممكن حيث قال والامكان الذاتي أمر اعتباري عدي وقال بعد ذلك ان جواب الأمدي مبنى على ان الحسن وجودي والامكان اعتباري عدي ثم قال لا لكونه منقوضاً بالامكان العدي فقد أطلق العدي على الاعتباري في ثلاثة مواضع كما ترى ( قوله ) والاعدام لا تعلل ، لأنها ليست بامور موجودة في الخارج حتى يلزم احتياجها الى علة موجودة فيلزم التسلسل « قال » الشريف ومثله في الجواهر وعلى تقدير احتياجها اليها لم يلزم التسلسل الا في الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية جائز لجواز انقطاعه بانقطاع الاعتبار

( قوله ) كما يشهد به تقسيم المتكلم ، يعنى صاحب علم الكلام اه ( قوله ) لم يصح وصف الشارح ، يعنى العضد اه

(قوله) وليس الا التأثير اذا خلق لا يطلق الا بمعنى المصدر أو المفعول والمصدر هو التأثير المستلزم للأثر ضرورة (قوله) فن اختيار حدوثه ، تسلسل لا احتياجه الى تأثير آخر (قوله) فحصل لنا حكم قطعي بذلك ، هذا بناء على ان الاستقراء اذا كان تاماً أفاد القطع كما ذكره في المواقف وشرحها حيث قال الاستقراء اثبات الحكم السكلي لشوئته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين ومثل ذلك يسمى استقراء تاماً أو بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ من جزئيات ذلك السكلي على خلاف ما استقري منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الانسان والفرس وغيرها مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التماسح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الأعلى انتهى وظاهر ﴿٢٢٠﴾ كلام السعد ان الاستقراء في نفسه لا يفيد الا الظن وما اختاره المؤلف عليه

باعتبار معنى وهو الخلق (والخلق الخلق (١) والا) يكن الخلق بل كان غيره وليس الا التأثير فان اختيار حدوثه (تسلسل او) اختيار قدمه (قدم العالم) اذ لا يتصور تأثير ولا اثر احتج (المانع (٢)) لاشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى بقوله (للاستقراء (٣)) يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل (والخلق) الذي اورده الاولون امر (اعتباري (٤)) لا وجود له في الاعيان ونحن لا نشترط ان يكون المعنى الذي يشتق منه (٥) اسم الفاعل وجوديا

(١) هو الوجود أو اتصاف القائم بالوجود وهو قائم بالغير اه سعد (٢) هم الاشعية اه (٣) يقال من جانب المعتزلة لافرق بين اشتقاق اسم لغير من قام به المعنى وهو المصدر وبين اسناد المعنى الى غير من قام به فلا نسلم الاستقراء لورود وكلم الله موسى تكليماً ودعوى المجاز غير مسموعة اذ الملجبي الى هذه الدعوى آخره هي ان أكثر من عشرة آلاف كلمة في القرآن اسند فعل الله بزعمهم فيها الى العباد حقيقة لغوية لا مجازاً وهي دعوى لم ينهض دليلها اه (٤) اقول فيه تأمل اذ التأثير لو كان اعتبارياً لاحتاج الى تأثير آخر مغاير له بالذات ضرورة ان التأثير متقدم على الاثر والاعتباريات تحتاج الى المؤثر كالحقيقات ، نعم لا تحتاج الى مؤثر موجود في الخارج فالأولي ان يقال النسب في الاعتباريات تنقطع بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل مبني على ان علة الافتقار الى المؤثر هو الحدث اه ميرزا جان (٥) وبما يدل على أنه ليس شرط لمشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ان المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولقطة ذو لا تقتضي الحلول ولان لقطة اللاب والتامر والسكي والمدنى والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول

غير الخلق وهو قول الحنفية وهو الذي نقله البغوي عن أهل السنة وهو قول أئمة أصحاب احمد اه وكأنه قلد في نسبة الخلاف الى الجهمية والمعتزلة والشيعة كغيره أو كأنه اطلع على ذلك صريحاً عنهم فانه كثير الاطلاع الا أنه بعيد فان كتبهم خالية عن هذا القول الذي نسب اليهم التصريح به بل انظر ما قاله ابن أبي شريف أنه لازم لمذهبهم لانهم صرحوا به «واعلم» ان هذا الخلاف وانتشار هذه الاطراف نشأ من شؤم البحث عن تعلق بنفيه صفات الله بذاته وعن

السلام أولى والله أعلم (قوله) والخلق اعتباري لا وجود له في الاعيان ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان ذلك الامر الاعتباري وقد بينه في شرح المختصر وشرح كلامه حيث قالوا ان الذات قديم وكذا القدرة فللقدره تعلق حادث فبهذا التعلق حدوث الاشياء ضرورة اذ لولا تعلق القدرة بالاشياء على وجه يترتب عليه وجودها لم توجد الاشياء أصلاً ولولا حدوثه لم تكن حادثه بل قديمة وهذا التعلق المخصوص اذا نسب الى العالم بفتح اللام فهو صدوره عن الخالق أو الى القدرة فهو اجابها للعالم أو الى ذي القدرة أعنى الله تعالى فهو خلقه للعالم فالخلق كون الذات تعلقت قدرته به وهذا معنى اضافي اعتباري قائم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وباعتباره اشتق له اسم الفاعل وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون القديم محلاً لحوادث قال في شرح المختصر فكان الحمل على هذا واجباً جماً بين دليلنا وهو

الاستقراء الدال على وجوب قيام الفعل بما اشتق له اسم الفاعل لا بغيره لانا لانعنى بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ما هو أعم من ذلك فان سائر الاضافات التي هي امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قائمة بمطالها وكذلك يصح ما ذكرتم من الدليل ان الخلق ليس أمراً مغايراً للمخلوق فانه يدل على ان الخلق ليس أمراً حقيقياً موجوداً في الاعيان مغايراً للمخلوق والا يلزم التسلسل أو التقدم اما اذا كان أمراً اعتبارياً فلا يلزم شي منها لعدم احتياجه على تقدير حدوثه الى تأثير آخر أو نقول التسلسل في الاعتباريات جائز فكان الحمل على ما ذكرناه جماً بين الأدلة

(قوله) قائمة بمطالها ، خبر ان اه ح بمعنى الاختصاص الناعت اه منه

(قوله) حتى يرد ما ذكره ، يعنى التسلسل أو القدم اما عدم لزوم التسلسل فلما عرفت من عدم احتياج الاعتباري الى علة موحدة حتى يلزم التسلسل أو لا تقطاعه بانقطاع الاعتبار ، واما عدم لزوم القدم فليس ذلك لمجرد كونه اعتبارياً بل لابد من الاستدلال على حدوثه وقد أشار اليه في شرح المختصر قال ولولا حدوثه لم تكن الأشياء حادثة بل قديمة قال في الجواهر لأن هذا التعلق ان كان قديماً يلزم قدم العالم لأن الذات الالهية قديمة والقدرة أيضاً قديمة والمفروض ان صدور العالم لم يتوقف الا على ذلك التعلق فلو كان ذلك التعلق أيضاً قديماً يلزم قدم العالم والا لزم تخلف الاول عن علته الموجبة وهو محال « واعلم » ان صاحب الجواهر اعترض ما ذكره من أن الاعتباري على تقدير حدوثه غير محتاج الى علة موحدة ومن أن التسلسل جائز في الاعتباري مطلقاً حيث قال هذا الاعتباري وهو التعلق على تقدير حدوثه لا يخلو اما أن يكون حادثاً بنفسه أو محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثه والا لزم محال والاول محال والا لزم حدوث الشيء بنفسه وانه محال ولزم أن لا يكون الحدوث علة الاحتياج الى مؤثر وقد ثبت خلافه في الكلام ولأن هذا التعلق لو لم يستند الى القدرة الالهية لم يلزم استناد الحوادث الى القدرة الالهية وذلك باطل اتفاقاً فيمتنع ان يكون هذا التعلق حادثاً بنفسه والثاني وهو ان يكون محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثه أيضاً محال والا لزم التسلسل في هذه التعلقات الاعتبارية وانه محال في هذا المقام خصوصاً وذلك لأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان كان جائزاً لجواز انقطاع الاعتبار في الجملة لكنه ممنوع في هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة بخصوصها في هذا المقام قطعاً لأن حدوث الحوادث الحقيقية متوقف على حدوث هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة قطعاً والا لزم قدم العالم وانه محال فلو جاز انقطاع هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة يلزم جواز انقطاع حدوث الحوادث الحقيقية وانه محال قطعاً فعلم ان التسلسل في مثل هذه الامور الاعتبارية ﴿ ٢٢١ ﴾ التي يتوقف على حدوثها حدوث

الحوادث الحقيقية ممنوع قطعاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام قرر كلام الاشاعرة في الجواب عن حجة المعتزلة وفيه ما قد عرفت من المنقول عن الجواهر « ثم » ان صاحب الجواهر أورد في هذا المقام كلاماً سلك فيه محجة الانصاف ينبغي ايراد حاصله ، وذلك انه اختار

حتى يرد ما ذكره بل يكتفى باعتبار العقل له وبتميزه اياه ولا يريد بالقيام الا الاختصاص بالنسبة (١) فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية متقرر (١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً وسواء فيه الجوهر وغيره اه هذا على كلام المعتزلة والصواب ما في سيلان تأمل اه حقائقها في نفسها ولو اكتفوا بما اكتفى به السلف الصالح من وصف الله بأنه متكلم وغيره من الصفات وعلموا كما انهم لم يحيطوا بحقيقة ذاته لا يحيطون بحقيقة صفاته لكانوا أسلم حالاً وما لا وقد حققنا وذيرنا رجحان طريقة السلف على طريقة الخالف وقد قال المحققون طريقة السلف أسلم وطريقة

ان الامور الاعتبارية لكونها موجودات ذهنية محتاجة الى عال ذهنية منتهية الى عال خارجية قطعاً وذكر ان الفعل ودو المصدر قد يطلق على الايقاع وهو التأثير وقد يطلق على الأثر الحاصل بذلك الايقاع وان الفعل بالمعنى الأول اعتبارياً لا بالمعنى الثاني ثم ذكر ان النزاع ان كان في الفعل بالمعنى الأول فالحق ما ذهب اليه الاشاعرة لعدم دلالة أدلة المعتزلة على جواز قيام التأثير بغير المؤثر بل لا تدل الا على قيام الفعل الحقيقي الذي هو الأثر بغير الفاعل لكن غرض الاشاعرة لا يحصل باستدلالهم على ان الفعل الاعتباري لا يقوم الا بالفاعل لعدم جريه في مثل متكلم باعتبار الكلام النفسي ، وان كان النزاع في الفعل بالمعنى الثاني الحقيقي الذي هو الأثر فالظاهر ما ذهب اليه المعتزلة من جواز قيامه بغير الفاعل والاجوبة التي ذكرتها الاشاعرة لا تدل الا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية بغير الفاعل ثم رجح كون النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو في الافعال الحقيقية التي هي الآثار المبتنى عليه مسألة المتكلم باعتبار الكلام هل هو قائم بالفاعل أولاً لا في الامور الاعتبارية التي هي التأثيرات قال وما ذكرته الاشاعرة على تقدير تسليمه لا يدل الا على عدم جواز قيام التأثيرات بذات الفاعل فلا يحصل الغرض الذي وضعت هذه المسئلة لأجله فما ذكره في هذه المسئلة ليس واقعاً في محل النزاع هذا ملخص ما ذكره (قوله) ولا يريد بالقيام الا الاختصاص بالنسبة الخ ، يعنى لا التبعية في التحيز كقيام الاعراض التي هي امور حقيقية كالبياض ونحوه بمحالتها من الاجسام ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يلزم أن يكون صفة حقيقية متقرر فيلزم ان يكون القديم محلاً للحوادث وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في بحث التحسين ان شاء الله تعالى

(قوله) بذات الفاعل ، ظن في بعض النسخ بغير ذات الفاعل اه وعبرة الجواهر والاجوبة المذكورة لا تدل الا على عدم جواز قيام الافعال التي هي التأثيرات بغير الفاعل اه ح (قوله) ليس واقعاً في محل النزاع ، وفي نسخة ليس دافعاً اه



(قوله) « فصل » الترادف وقد عرفت حده اصطلاحاً بما أفاده التقسيم المتقدم وهو أنه لفظ متعدد لمعنى واحد وقد اكتفى المؤلف عليه السلام عن

الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع بمعنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وباعتبار أصل الوضع الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازاً والتي تدل على بعضها مجازاً وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى ما يدل على معان متعددة كالتأكيذ والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود (قوله) قالوا وما يظن من المترادف، يعنى ما وقع فيه الالتباس لشدة الاتصال بين معانيه فظن أنها مرسوعة لمعنى واحد (قوله) وكان الناطق، بمعنى مدرك المعقولات كما هو المراد في ماهية الانسان فإذا قيل الانسان حيوان ناطق كان المراد به مدرك المعقولات فيخرج به ما لا يعقل (قوله) من باب جزء الذات، فإن الناطق جزء ذات الانسان والفصيح صفة صفتها وهو الناطق بمعنى الالفاظ (قوله) وغير ذلك كثير، كالسيف والصارم والمهندو الرسوب والمختم فهذه عند المانع صفات للسيف ذكره في شرح الجمع (قوله) ولا يمكن اجراؤها اي هذه التكاليفات في جميع المواضع كما في بهتر وبجتر وصلب وشوذب (قوله) وأما الاستثنائية، المشار اليها بقوله واللازم باطل فظاهر لان الواضع (قوله) فخرج بقيد الانفراد التابع، نحو عطشان نطشان

فيلزم ان يكون القديم محلاً للحوادث (١) فصل (الترادف) وقد عرفت (واقع) في اللغة عند الاكثر (للاستقراء) وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة وبهتر وبجتر (٢) للقصير وصلب وشوذب (٣) للطويل وخالف في جواز وقوعه ثعلب وابن فارس قالوا وما يظن من المترادف من المتباين بالنظر الى اصل الاشتقاق وسبب الظن اطلاقها على ذات واحدة كالخنطة والقمح فالخنطة اسم الذات والقمح صفة له يقال قاحت الناقة اذا رفعت رأسها سمي به هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد الذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لا ثيلوث اذا كثر الفساد، وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس أو النسيان والبشر باعتبار بادى البشرية، وكالحرق والراح لتغطية العقل والاراحة وهما من باب صفة الذات، وكان الناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها، وكان الناطق بمعنى مدرك المعقولات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير، وهذه تكاليفات بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع، قالوا لو وقع المترادف للزم العبث واللازم باطل اما الشرطية فلان واحداً كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الاخر واما الاستثنائية (٤) فظاهر والجواب بمنع الملازمة وانما يلزم ذلك لو كانت

(١) قال سعد الدين وتحقيقه ان الذات قديم وكذلك القدرة فلا بد من أمر حادث تحدث عنده الحوادث وهو يعنى الامر الحادث تعلق القدرة الخ كلامه فخذاه (٢) وليس هذا الفن محلاً لتحقيق هذه المسئلة لانها أصل افتراق الامة وحق المؤمن هو الايمان بالله وما يجب له وما يمتنع عليه على حد ما هو في علم الله تعالى وهذه طريقة السلف الصالح سلك الله بنا طريقهم وبلغنا مقيلهم اه من شرح المحقق الجلال على الفصول (٢) على وزن فعلل بضم الفاء واللام فيهما اه (٣) هما على وزن جعفر ذكر معناه في ديوان الادب اه (٤) وهي المحذوفة تقديرها لكنه لم يلزم العبث فلم يقع الترادف الا أنهم اصطالحوا على وضع واللازم باطل موضعها قصداً للاختصار اه

الخلف أعلم فرضينا بالسلامة (قال) مسئلة الترادف واقع للاستقراء، أقول لا أدري ما يترتب على الخلاف في هذه المسئلة فانه اذا قال من يجب امتثاله اقتل أسداً أو ليشاً أو غضنفرأ أو حصل خنطة أو قحاً أو برأ فانه يجب عليه قتل هذا الحيوان المفترس اتفاقاً بين المنيب والنافي وكذلك القائل حصل قحاً أو نحوه فتوسيع حجم الكتاب الذي هو وصلة الى غيره بامثال هذه الابحاث شغل للحيز واضاعة للاوقات، نعم مثل أسماء الله وأسماء رسوله ونحوها ما يدل على الذات باعتبار صفة هي مترادفة نظراً الى ما صدق متباينة باعتبار دلالة كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه الآخر من حيث الصفة مثل غفور رحيم عزيز حكيم وسماها بعضهم بالمتكافئة وقال تكون قسماً ثالثاً لامتباينة ولا مترادفة

بخلاف تعريف المؤلف فهو داخل فيه اه منه ح وغيره (قوله) والتي تدل على بعضها، كلمة على غير موجودة في حاشية الشريف والصواب سقوطها كما لا يخفى اه ح عن خط شيخه الا ان يكون مضافاً الى ضمير المعاني اه من خط العلامة احمد بن محمد السبكي

حكيم ان كان هو الله تعالى وان كان غيره فكذلك لان هذه اللغات المشتملة على اللطائف الكثيرة والدقائق الغزيرة لا تنأى الا من حكيم له نوع اطلاق عليها ( قوله ) فيكون افضى اليه ، ضمير يكون عايد الى التوسعة اي تكون التوسعة في التعبير افضى الى المقصود لا مكان التوصل اليه باحد المترادفين عند لبيان الآخر ( قوله ) ومنها تيسير النظم الخ ، جعل المؤلف قوله ومنها تيسير النظم الخ من وجوه التوسعة والذي في شرح المختصر وشرح الفصول للشيخ العلامة جعلها وجوها مستقلة بسا نا الفوائد في وضع المترادف ، ونقطة شرح المختصر بل المترادف فوائده ، منها التوسعة في التعبير الخ ومنها تيسير النظم الخ والظاهر ما فعل المؤلف عليه السلام فان في تيسير النظم والنثر والتجنيس والمطابقة توسعة عند التحقيق ( قوله ) اذ قد يصاح احدها بالقافية ، هذه العبارة احسن من قول ابن الحاجب للروي لان الروي هو الحرف الاخير من القافية واما القافية فهي على ما ذكره الخليل واختاره صاحب المفتاح من آخر حرف في البيت الى اول ساكن قبله مع الحركة التي قبل الساكن ومعلوم ان احدا المترادفين لا يصح ان يكون رويًا بل قافية ولم يذكر في شرح المختصر كيفية تيسير النثر بالمترادف ، ووجهه على ما ذكره في الجواهر ان النثر يعلم حاله بالقياس الى النظم واما المؤلف عليه السلام فصرح به حيث قال والفاصلة قال الشريف لان الاسجاع في النثر ينزلة القوافي فربما صالح احدها لذلك دون الآخر وايضا فان احسن السجع ما تساوت قرائنه وقد يحصل ذلك باحدهما فقط « واعلم » ان المؤلف لم يدرج بقية فوائده المترادف من المطابقة والتجنيس كما فعل ابن الحاجب بل اشار اليهما اشارة اجمالية بقوله واذير ذلك وذلك لاحتياجهما الى زيادة بسط ودفع اشكال ، اما المطابقة فان الشارح العلامة في شرح مختصر المنتهى اعترض بان المترادف لا مدخل له في تيسير المطابقة اصلا لان المطابقة هي الجمع بين معنيين متقابلين فاحتيج الى دفع اعتراضه بزيادة بيان ذكره في ﴿ ٢٢٣ ﴾ شرح المختصر وهو ان معنى تيسير

المترادف للمطابقة حصولها باحد المترادفين دون الآخر وذلك ممكن اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير مترادفا عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الآخر المطابقة دون صاحبه كالتخيير فانه مترادف القناء وقد وضع بالاشتراك لمعنى آخر وهو خلاف الاشرار فتسدد حصل

الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة يقصد اليها الوجوه ، منها كثرة الذرايع في المقصود (١) فتكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للقافية والفاصلة دون الآخر وغير ذلك ، وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلا نسلم كفاية واحد فيه لجواز ان يضع أحد الفريقين احدا الاسمين والآخر الآخر من غير شعور كل منهما بوضع الآخر ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله ( والتوسعة (١) في نسخة الى المقصود اه

باعتبار ذلك المعنى الآخر المتقابل دون صاحبه وهو القناء ومثال ذلك ما قال رسول سلطان مصر لرسول خليفة بغداد خستناخير من خستكم واراد بالخس البقل فقال البغداذي خستنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه وهو ان يراد بالخس الخسيس وبالخيار خلاف الاشرار ولو قال خستنا خير من قناكم لم تحصل المطابقة اصلا ، واما التجنيس فبيان حصوله بالمترادف ان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رجة المسجد فرجة مرادف ، لو اسعة وقد حصل بها التجنيس دون واسعة وقد اعترض الشريف والسعد على ما ذكره العضد بما حاصله ان المطابقة انما حصلت من اشتراك كل من الخس والخيار بين معنيين وهما البقل والخسيس والجيد والقناء وان لم يوجد لفظ القناء فلا اثر لكونه مرادفا لفظ القناء فانا لو فرضنا ان القناء لم يوضع لمعناه لم يضر في المطابقة اصلا وكذا التجنيس انما حصل من اشتراك لفظ الرجة بين الواسعة والقناء ولا مدخل للمترادف ، وغاية ما يمكن ان يقال انه اذا فرض وضع القناء لمعناه مقدما على وضع الخيار وكذا لفظ الواسعة مقدما على وضع الرجة كان لوضع الخيار ووضع الرجة بعد وضع لفظ القناء ولفظ الواسعة دخل في حصول التقابل ولهذا يتم المطلوب اذ يكفي سندا للمنع ولا يقدح فيه انه لو عكس هذا الفرض لم يكن لوضع القناء والرجة اثر في ذلك فتأمل والله اعلم ( قوله ) ثم يشتهر الوضعان ، قيل هذا انما يتأتى عندهم من يحزم بان اللغات اصطلاحية والمؤلف عليه السلام غير جازم كما سبق كذا نقل ( قوله ) والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله والتوسعة الخ ، اي الى بعض جوابها اذ الاشارة بما في

( قوله ) نحو رجة ، رجة المسجد بالتحريك ساحة اه صحاح وفيه أيضاً الرجب بالفتح الواسع تقول منه رجب وأرض رجة اه ( قوله ) والمؤلف غير جازم الخ ، يقال الكلام مبنى على التجويز وهو لا ينافي عدم الجزم بذلك والله اعلم اه حسن بن يحيى الكعبي من خط العلامة احمد بن محمد السيافى

المتن الى قوله في آخر الجواب وان سلم انحصار الفائدة الخ (قوله) ولا ترادف في الحد والمحدود، اراد بالحد هاهنا ما عدا اللفظي اذ اللفظي في الاغلب يكون بالترادف ويدل على ذلك ما ذكره في الجواب (قوله) باوضاع متعددة، فدلالة الحد عليهما تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالتها اجمالية فيهما وان دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة (قوله) ولو افرد، ﴿٢٢٤﴾ لم يدل على شيء أصلاً قال الشريف قال ابن دريد سألت أبا حاتم عن معنى

تنفي العبث ولا ترادف في الحد والمحدود (١) في الاصح، وزعم قوم انهما مترادفان ولهذا قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلي وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود (٢) (و) لا ترادف ايضاً في (نحو عطشان نطشان) وحسن بسن وذهب قوم الى انها من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع فيها لا يفرد (٣) ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع ﴿فصل﴾ والمشارك وقد عرفته ايضاً، فيه اقرال «الاول» وهو قول الاكثر انه واقع مطلقاً «وثانيها» انه غير واقع في الكتاب «وثالثها» انه غير واقع فيه وفي السنة «ورابعها» انه واجب الوقوع « وخامسها » انه ممتنع مطلقاً (٤) وهو قول ثعلب (٥) وابي زيد والبلخي والابهرى

(١) قال صاحب فصول البدايع في بحث الترادف ما لفظه توالي الالفاظ المفردة على موضوع له واحد بالاستقلال، فتوالي الالفاظ جنس والراد ما فوق الواحد واحترز بالمفردة عن الحد والمحدود وعن التأكيد المركبة، وبعلى موضوع واحد عن المهمات والمتباينة تفاصلت أو توصلت والحقيقة والجاز وبالباقى عن التوابع الباقية اهـ (٢) فالحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال فله دلالة على المفردات كقولنا في تحديد الانسان انه الحيوان الناطق فانه يدل على المفردات بالمطابقة واما الانسان فانه يدل عليها بالتضمن فاحدها غير الآخر وكيف لا يكون كذلك والحد يدل على الاجزاء التي هي علل الحدود والمحدود يدل على الماهية الحاصلة عقب الاجزاء اهـ شرح المحلى على المختصر (٣) والفرق بين المترادف والتأكيد والتابع ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً وأما المؤكد فيفيد تقوية المؤكد والتابع نحو شيطان ليطان وحسن بسن وشبه ذلك لا يفيد وحده شيئاً البتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقوية اهـ (٤) أى بين النقيضين وغيرها اهـ (٥) قوله وهو قول ثعلب الخ، ثعلب نحوى وابي زيد لغوى والبلخي اصولي وهو من متأخري الاصوليين

(قوله) لان التابع في هذا لا يفرد، أقول هي عبارة ابن الحاجب ومراده أنه لا يقال نطشان واعترضه بعض شراحه بان عدم الافراد لا يصلح مانعاً من الترادف كما في اجمع واخواته انما المانع من الترادف عدم اتحاد المعنى ولا شك ان نطشان لا معنى له وانما التأكيد فيه ضروري لا معنوي (قال) ﴿فصل﴾ الاشتراك واقع للاستقراء قوله وقد عرفته، أقول قال المحشى يعنى أنه لفظ دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعاً مستقلاً اهـ وفي مختصر ابن الحاجب ان القرء موضوع للطهر والحيض معاً على البديل من غير ترجيح واحترز بقوله معاً عن المتواطى فانه ليس بموضوع للأفراد بل للمشارك وبقوله عن البديل عن الموضوع

قولهم بسن فقال ما ادري ماهو (قوله) بخلاف المتبوع، فان عطشان مثلاً دال على معناه مجموعاً ومنفرداً فقد خرج التابع والمتبوع عن تعريف المترادف بقيد الانفراد وان لم يعتبر قيد الانفراد امكن اخراجهما بقيد وحدة الجهة وانت خبير بان اخراجهما عن المترادف انما هو بالتعريف الذي ذكره الشريف في اول بحث المترادف وقد نقلناه فيما سبق واما المؤلف عليه السلام فقد اكتفى في تعريف المترادف بما افاده التقسيم فيما سبق فيرد التابع والمتبوع ونحوهما والله اعلم (قوله) ﴿فصل﴾ والمشارك، أتى بالواو هاهنا وفيما سبق قال فصل المترادف وكأنه للتفنن (قوله) وقد عرفته أي، عرفت حده بما افاده التقسيم المتقدم وهو لفظ متحدد دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعاً مستقلاً و (قوله) ايضاً، اي كما عرفت المترادف (قوله) وخامسها انه ممتنع، اي محال عقلاً كذا في شرح الجمع ويدل على ان المراد الامتناع عقلاً ماسياً من شبهتهم واما الشريف فقد ذكر انه لا يتصور هاهنا

وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع اهـ

(قوله) فيرد التابع والمتبوع، اذا تأملت ما يفيد التقسيم من التعريف لم يرد ذلك اهـ من أنظار القاضي احمد بن صالح بن أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) وكأنه للتفنن، يقال بل لعطفه على المترادف وأما المترادف فهو أول أقسام الموضوع اهـ من بعض الحواشي ومن خط ح عن خط شيخه



(قوله) للاستقراء، أي تتبع كلام العرب فصره بذلك إشارة إلى أن ليس المراد بالاستقراء هاهنا هو المصطلح عليه اعني تتبع الجزئيات لاثبات حكم كلي وهو ظاهر، بل الحجة في التحقيق على وقوعه اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معاً على البديل كما ذكره ابن الحاجب ولذا قال المؤلف عليه السلام علمه علماً ضرورياً فان الاستقراء المصطلح لا يفيد الضرورة وقد اعترض في الجواهر بما ذكره ابن الحاجب من الاستدلال بان القرء للحيض والطهرانه ان اراد انه موضوع لهما فلا نسلم ﴿٢٢٥﴾ الاطباق على ذلك للخلاف فيه وان

اراد انه يستعمل لهما فلا نسلم انه يلزم منه الاشتراك لجواز ان يكون حقيقة في احدهما مجازاً في الآخر ثم اختار الطرف الثاني واجاب عن قولهم لانسلم الخ بان استعماله لهما على سبيل البديل من غير ترجيح مستلزم للاشتراك قطعاً وحقق ذلك بما لا يحتمله المقام (قوله) والقرء، هو بفتح القاف في اللغة القصيدة وقد يضم (قوله) وعسس، لا قبل وادبر (قوله) قالوا لو وقع الخ، ظاهره ان هذا حجة للمانعين في الكتاب فقط ومقتضى ذلك لزوم القول منهم بوجود ما لا حاجة اليه في السنة ولو استدلل للمانعين في الكتاب فقط بغير هذه الشبهة كما فعل الشيخ العلامة في شرح الفصول لكان اولي فانه استدلل للمانع في الكتاب فقط بانه تعالى قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمفرد ثم قال واجيب بان المقام قد يقتضي الاتيان بالمشارك لغرض كحصول الأبهام به اولاً ثم تفسيره بالمفرد فيكون اوقع في النفس ثم استدلل للمانع في القرآن وفي السنة بما ذكره المؤلف عليه السلام هنا (قوله) وهو ظاهر، فانه في الاستدلال على وقوع المشترك

«وسادسها» انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي وقد أشار في المختصر (١) الى هذه الاقوال كلها وحججها وشبهها وما يرد عليها على هذا الترتيب فالى الاول بقوله (والاشتراك) (٢) واقع للاستقراء أي تتبع كلام العرب كالعين (٣) والقرء والجون وعسس وغير ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب اللغة علمه علماً ضرورياً، والى الثاني والثالث بقوله (وفي الكتاب والسنة) يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفي السنة كما عرفت، قالوا لو وقع فاما ان يقع

(١) يعني الغاية اه (٢) وهل يدخل الاشتراك في المجاز منهم من قال نعم كالبحر فانه يتجاوز به عن العالم والكريم والفرس شديد الجري، ومنهم من منع وقال ان البحر ان استعمل في معنى واحد وهو الاتساع فكلها موضوع فيما ذكر المعنى واحد مجازاً اه قلت والثاني هو الاظهر وقد أشار أبو الحسين الى ان الاشتراك ثابت في المجاز كما في الحقيقة لكن اجراء لنظ الاشتراك في الحقيقي حقيقة وفي المجاز مجاز اه (٣) للبصرة والجارية والقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض وعسس لا قبل وأدبر اه

للجميع كالفاظ الشمول على ما يقوله الشافعي واختاره (١) المصنف في المسئلة الثانية وبقوله من غير ترجيح عن مجازية أحدهما لان الأبدال يجب تساويها ولا تساوى بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة أظهر وأرجح وقد أورد على قوله على البديل أنه ان كان وضماً فممنوع لانه وضع لمعين وان كان إستعمالاً فلا يتم حتى يظهر عدم نهوض الدليل على ما يختاره الشافعي هذا «واعلم» ان المشترك لا بد له من القرينة الدالة على المراد منه ضرورة على القول بعدم اطلاقه على جميع معانيه والا كان مجازاً يتعذر فهم المراد منه واذا كان لابد من القرينة المبينة فهذا شأن الحقيقة والمجاز وقولهم المجاز محتاج الى علاقة وقرينة صارفة عن الحقيقة والمشارك الى قرينة معينة المراد فكان أقرب تناولا من المجاز ترجيح لا يوجب اثبات قسم مستقل من أقسام الوضع فان تحت عسس مثلاً معنيين وتحت لفظ أسد معنيين غاية ان احد معنيي أسد يتبادر عند الاطلاق والآخر يفتقر الى القرينة بخلاف لفظ عسس والدلة على اثبات وضع المشترك لم يخل دليل منها عن الخدس وابن الحاجب لم يعول على اثباته الا بالاستقراء ويأتى ما فيه قريباً (قوله) واقع للاستقراء، أقول الاستقراء دليل الاستعمال وهو أعم من الوضع الذي هو المدعى وتحقق الاعمال لا يستلزم تحقق الأخص (قوله) كالعين والقرء وعسس (١) وان كان بين قوليهما فرق اذ الشافعي يقول أنه ظاهر في الجميع والمصنف يقول مثله لكن من غير ظهور اه منه

وجود فرد منه في اللغة كالقرء مثلاً من غير احتياج الاستدلال الى الاستقراء المصطلح بل الحجة الخ كلام الحشي اه ح من خط شيخه (قوله) لا يفيد الضرورة، قد سلف له ما عرفت من افادة بعضه القطع اه ح عن خط شيخه (قوله) للمانعين في الكتاب فقط، غير مسلم فان الظاهر أنه جعله حجة شاملة لمن منعه في الكتاب وفي السنة معاً بدليل قوله في الآخر وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه اه ح ن بل وفي أول الكلام دلالة على ذلك حيث قال والى الثاني والثالث فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) التطويل بلا فائدة، كأن  
اي بما ليس مشترك فلا يحتاج الى  
بيان كأن يقال اقبل وادبر، قال  
المرئى وقد يقال ربما لم يكن  
للمعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن  
بيانه به (قوله) وحاصله لزوم  
ملا حاجة اليه، اي في افهام  
المقصود وذلك على تقدير البيان  
او مالا يفيد المقصود وذلك على  
تقدير عدم البيان (قوله) اذ ربما  
يقع البيان بالمجموع الخ، قال الشريف  
ولان ذكر الشيء مجملاً أو لا ومفصلاً  
ثانياً اوقع (قوله) او لاشتمال  
معطوف على قوله اذ ربما، واما في  
عبارة السعد حيث قال اذ ربما يقع  
البيان بالمجموع او يشتمل فمعطوف  
على يقع وهو ظاهر وانما قال ربما  
الخ لاختراع نحو عسعس فانه يقع  
البيان باقبل وحده او ادبر وحده  
(قوله) بدليل أسماء الاجناس،  
فانها تدل على تفاصيل ماتحتها بل  
يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها  
موضوعة للحقائق بقيد الوحدة  
وهو المراد بالفرد المنتشر او للحقائق  
من حيث هي لكنها تطلق على  
فرد منها باعتبار اشتماله عليها  
(قوله) كاسماء الاجناس، فلا يرد  
انه ان بين طال بلا فائدة والالم  
يفد، قد عرفت ان اسماء الاجناس  
انما ذكرت سنداً للامر الثاني اعني  
اختيار وقوعه غير مبين للامر  
الاول اعني اختيار وقوعه مبيناً  
فانه لا مدخل لاسماء الاجناس في  
بيان الامر الاول وذلك ظاهر  
فتفريع المؤلف عدم ورود الامرين  
جميعاً على اسماء الاجناس حيث قال

﴿٢٢٦﴾ يقال عسعس بمعنى اقبل أو بمعنى ادبر (قوله) لا يمكن بيانه بمنفرد،

مبيناً أو لا وكلاهما باطل، اما الاول فلاستلزامه التطويل بلا فائدة لا مكان بيانه بمنفرد (١)  
لا يحتاج الى البيان فلا يطول (٢) واما الثاني (٣) فلعدم الفائدة وحاصله لزوم ملا حاجة اليه (٤)  
او مالا يفيد وكلاهما نقصر بحجبه التزييه الكتاب والسنة عنه، والجواب باختيار الاول  
ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما يقع البيان بالمجموع كعين جارية (٥) ولو جىء  
باحده لم يعلم المراد، او لاشتمال الابهام (٦) ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني،  
وباختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللغة التفاهم التفصيلي بل قد يقصد  
التعريف الاجمالي (٧) كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء الاجناس والى ما ذكرنا  
اشار بقوله (كاسماء الاجناس) (٨) فلا يرد أنه ان بين طال بلا فائدة والالم يفد (٩) والى القول

(١) لانه سبحانه قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمنفرد، قلنا قد يقتضى المقام الاتيان  
بالمشترك لغرض كحصول الابهام أو لاثم تفسيره بالمنفرد ثانياً فيكون اوقع في النفس اه شرح  
فصول (٢) قيل هو مضارع طال وفيه اه لعله أشار بقية الى أن الاثام من الخصم وقع  
بلزوم التطويل الثاني للبلاغة المترز عنه في حد الاطناب لانه الزائد على المراد لا الفائدة وقد  
اعتبروا في حد الاطناب الفائدة فالمناسب للبيان ذكر التطويل لا الطول لانه لا يطلق الطول  
على ما يطلق عليه التطويل اه سيدى هاشم بن يحيى الشامى رحمه الله (\*) وفي بعض النسخ فلا  
يطول بالتشديد للواو اه (٣) وهو الذى لم يقع مبيناً اه (٤) قوله ملا حاجة اليه، أى في  
افهام المقصود وذلك على تقدير البيان، وقوله أو مالا يفيد وذلك على تقدير عدم البيان اه  
(٥) المفهوم من احتجاجهم أن التطويل من حيث اجتماع المبين والبيان للغة عنه بمنفرد  
واضح كما يقال رأيت نهراً فانه أخضر من رأيت عيناً جارية فالجواب بحصول البيان بالمجموع  
غير دافع للتطويل ولم يذكر الجواب هذا في شرح العضد فينظر اه من أنظار السيد صلاح  
بن حسين الاخفش رحمه الله (\*) وفي حاشية قلت فليؤت بفرد غيرهما كقول المدعي بان يقال  
في عين جارية ماء ونحوه فينظر في الجواب اه (٦) هكذا ذكر العلامة السعد وقد انترض هذا  
الطرف في الجواهر بما حاصله ان المراد ان المذكور للبيان في القرآن غير محتاج اليه في البيان  
فثبتت الاحتياج اليه من جهة اخرى كزيادة البلاغة مثلاً لا ينافي ذلك اه (٧) أو تقصد  
فائدة الابتلاء باستنباط مقصوده أو بالعزم على الامتنال من الثواب أو العقاب اه فصول  
البدائع (٨) وفي الجواب نظر فن اسم الجنس موضوع للتقدير المشترك وهو معلوم من اللفظ  
بخلاف المشترك فان المقصود منه قدر معين وهو غير معلوم اه نهاية الاسنوى

أقول هذه أفراد من محل النزاع لا يتم بها اثبات المدعى فانه يقول المانع هي من قسم المتواطي  
أو الحقيقة والمجاز على حسب ما يصاح له اللفظ، واذا كان هذا الدليل أقوى أدلة المسئلة وهو  
كما عرفت فلا يحصل الظن بوضع المشترك لغة ولذا قيل ان الباقلاني قال الاشتراك محال وما  
يدعى فيه الاشتراك فهو من قبيل المتواطي (قوله) كما قرره علماء المعاني، أقول قد يقال  
الكلام في الوضع والغرض منه الدلالة فينا فيها ما يوجب الابهام واما الاستعمال والخطاب فقد  
يحسن فيه الابهام ثم التفسير في تركيب كما في ضمير الشأن ونحوه (قوله) كاسماء الاجناس،  
أقول لا يخفى ان اسماء الاجناس موضوعة للمطلق المتحقق في كل فرد فاسم الجنس ظاهر  
في كل فرد ألا ترى أنك اذا قلت أقتل مشركاً صدق بقتل أى فرد وأما المشترك فانه موضوع  
للاحد المعين فاذا قلت حصل عيناً كان مجملاً لا يعلم المراد به الا بالقرينة فلا يتم القياس

فلا يرد أنه ان بين الخ محل تأمل ، اللهم الا ان يقال صح تفريع المجموع من حيث هو مجموع فينظر ولم يذكر في شرح المختصر من الجواب الاختيار الامر الثاني حيث قال الجواب لانسلم ان وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كافي اسماء الاجناس والله أعلم ( قوله ) موجودات مجردة ، اي عن المادة بان تكون لامتحيزة ولا حالة في المتحيز وهذا الخ كما في الجواهر وقد تسامح المؤلف عليه السلام بتابعته في ذلك فانه مبني على ماذهب اليه الحكماء من اثبات الجواهر المجردة وقد تقدم الكلام على ذلك في البحث الاول ( قوله ) ومعدومات ، كالحركات التي ستوجد في المستقبل ونحوها ( قوله ) وممتنعة ، كجمع كل ضدين وكل تقيضين هذا ، ولعله عليه السلام اراد بقوله وانها غير متناهية أي المعدومات اذ لو اراد ان كل قسم منها متصف بعدم التناهي لم يستقم ذلك في المعاني الموجودة اذ ما ثبت وجوده فهو متناه قطعاً لاستحالة وجود ما لا يتناهي ، وشارح المختصر وحواشيه وتبعهم الشيخ العلامة في شرح الفصول لم يتعرضوا لما نقله المؤلف عن الجواهر وانما ذكروا ان من جملة المعاني مراتب الاعداد التي لا تنهاى قال في الجواهر وكذا الروايع ( قوله ) كان الموضوع له متناهياً ، مساواته المتناهي الذي هو الالفاظ ( قوله ) والا بقي اكثر المعاني ، هذه كعبارة ابن الحاجب وقد اشار في شرح المختصر الى الاعتراض عليها لأن الحكم بالكثرة المعاني التي لا تنهاى لا يصح لأن معناها مافوق النصف ولا نصف لغير المتناهي ولهذا عدل الشيخ العلامة في شرح الفصول الى قوله والا لم خلو ﴿ ٢٢٧ ﴾ بعض المعاني عن لفظ يدل عليه

( قوله ) والجواب لانسلم ، ان المعاني غير متناهية بل نقول هي متناهية و ( قوله ) لان حصول مالا نهاية له في الوجود محال ، أي لأن وجود مالا يتناهي محال ثم المراد بالمعاني هي التي ذكرها المخالف في استدلاله وقد عرفت ان منها المعاني الممتنعة وهي غير متناهية قطعاً فمنع عدم تنهايتها غير متوجه اذ يكون مصادرة واسناد المنع بقوله لأن حصول مالا نهاية له الخ غير منتزع على ذلك اذ هو انا يجري في الموجودات ولم يذكر في شرح المختصر في الاستدلال للمخالف المعدومات بل قال لأن

الرابع بقوله ( لا واجب ) واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة (١) ومادية ومعدومات ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضاً من جملتها الاعداد وهي معان غير متناهية (٢) والالفاظ متناهية لتركيبها من الحروف المتناهية (٣) بضم بعضها الى بعض مرات متناهية (٤) فاذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع له متناهياً فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو محل بفرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني « والجواب » انا لانسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول مالا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره ، واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه (٥) ولانسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية لامكان

(١) يعني غير مركبة بل بسيطة كالعقل ونحوه وقوله ومادية يعني مركبة اهـ (٢) اذ ما من عدد الا وفوقه عدد اهـ اسنوى (٣) وهي الثمانية والعشرون والركب من المتناهي متناه اهـ (٤) اذ الالفاظ الموضوع لا ترتقي عن السباني مع ان بعض تراكيبها مهمل اهـ فصول البدايع (٥) وايضاً فاصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئون والالوف والوضع المفردات لا للمركبات اهـ اسنوى

المسميات غير متناهية ثم اجاب بعدم تسليم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية واما التماثلة فاجاب بانه لا يجب الوضع لها بخصوصها بل الوضع للحقيقة المشتركة بينهما لا لأفرادها ( قوله ) ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره ، اي لغير الحاصل في الوجود اذ هو الذي نعقله ونعبر عنه ( قوله ) ولا نسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية ، هذا المنع مترتب على شيء لم يذكره المؤلف عليه السلام وهو تسليم عدم تنهاي المعاني لا على تنهايتها المستفاد من قوله والجواب لانسلم ان المعاني غير متناهية وذلك ظاهر فلو قال ولو سلمنا ان المعاني غير متناهية فلا نسلم ان الالفاظ متناهية فلا يلزم وجود الاشتراك وقواك المركب من المتناهي متناه قلنا لانسلم ذلك لامكان تركيب كل حرف الخ لظهر المعنى واستقام قوله فيما يأتي وتناهي الالفاظ لا المعاني ممنوع فان قول المؤلف عليه السلام اولا يتناهي معاً وهو الجواب الثاني اشارة الى ما لم يسبق ذكره كما عرفت لأن المؤلف عليه السلام انما ذكر تنهايتها

( قوله ) وقد تسامح المؤلف عليه السلام ، يحقق نسبة التسامح اليه اذ هو حاك اهـ حسن بن يحيى الكسبي عن خط العلامة احمد بن محمد ( قوله ) ولا نصف لغير المتناهي ، يمكن أن يقال أن أفعل التفضيل ههنا مجرد عن الزيادة فلا كثرية بمعنى الكثرة وقد جوز نجم الدين وجوده بدونها كما في قول الشاعر « ملوك عظام من ملوك اعظم » وغيره كثير والله سبحانه أعلم اهـ ح



وابن الحاجب وشرح كلامه لم يتعرضوا لهذا التردد بل ذكروا بعد تسليم عدم تنهايتها ان الالفاظ غير متناهية قال في شرح المختصر سلمنا الاحتياج الى الوضع بجميع المعاني الغير المتناهية لكن لانسلم ان تلك الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية « قلنا » نعم ولكن لانسلم ان المركب من المتناهي متناه فتأمل والله اعلم ( قوله ) تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات، اي هيئات الصور الحالة في تلك الحروف بضم بعضها الى بعض على وجوه مختلفة من الحركات والسكنات ولو قال لا مكان تركب كل حرف مع آخر وضم الالفاظ المفردة بعضها الى بعض بالاضافة او بالعطف او غيرها واسند باسماء العدد الخ اكن اشمل ( قوله ) واسند باسماء العدد، هذا سند لمنع ان المركب من المتناهي متناه كما عرفت ( قوله ) لعدم تنهايتها ، فانه يعبر عن كل مرتبة من مراتبها التي لا تنتهي بعبارة تختص بها اما باضافة بعضها الى بعض او التركيب او التشبيه او الجمع او شبه الجمع اذ تفهيم المعاني يحصل بالمركبات أيضاً ( قوله ) ولا يكون، اي الوضع ﴿ ٢٢٨ ﴾ الظاهر انه معطوف على قوله فرع عن تصورها فيكون التقدير لان الوضع

تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات الى ما لا نهاية له واسند باسماء العدد (١) لعدم تنهايتها مع تركيبها من اثني عشر اسماً الى ما ذكرنا اشار بقوله ( وتنهي الالفاظ لا المعاني ممنوع ) بل اما يتناهي معاً وهو الجواب الاول او لا يتناهي معاً وهو الجواب الثاني ( وان سلم ) ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية ( فالمقصود بالوضع متناه ) فلا يجب الاشتراك او الاختلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها والقصد اليها وتصور ما لا يتناهي محال ولا يكون الالفائدة مخاطب الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضاً فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله لان التصور في حقه الذي هو علة الاستحالة منتف إذ علم الله ليس بتصور « ووجه » عدم وروده بان يقال انا وان سلمنا انتفاء الاستحالة لكن تنتفي فائدة الوضع وهي التخاطب لتوقف مخاطب الناس بها على تصور المتخاطبين وتصور غير المتناهي محال والله سبحانه حكيم لا يضع الاما تحصل به فائدة التخاطب ( قوله ) اذا قيل ، قيد لقوله فلا يرد ( قوله ) ومثل بالنقيض ، اي لفظ النقيض وانما

الناس بها اي بالموضوعات وهو اي مخاطب الناس بها موقوف على تصورهم للمعاني وذلك المتصور متناه ( قوله ) فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل الخ ، يعني لا يرد ما يقال ان استحالة الوضع لغير المتناهي منتفية اذا قيل بان الواضع هو الله لان التصور في حقه الذي هو علة الاستحالة منتف إذ علم الله ليس بتصور « ووجه » عدم وروده بان يقال انا وان سلمنا انتفاء الاستحالة لكن تنتفي فائدة الوضع وهي التخاطب لتوقف مخاطب الناس بها على تصور المتخاطبين وتصور غير المتناهي محال والله سبحانه حكيم لا يضع الاما تحصل به فائدة التخاطب ( قوله ) اذا قيل ، قيد لقوله فلا يرد ( قوله ) ومثل بالنقيض ، اي لفظ النقيض وانما

(١) فان اصولها اثنتا عشرة كلمة واحد الى عشرة ومائة و ألف و ترا كيبها لا تنهي اما بتركيب نحو احد عشر أو شبه جمع نحو عشرين أو ثنية نحو اثنان أو عطف بنائين مفردين نحو ألف ومائة أو مفرد وشبه جمع نحو احد وعشرين أو ثلاث نحو ألف ومائة و واحد أو رباع نحو ألف ومائة و واحد وعشرين وهلم جرا اهن من شرح الجلال على المختصر (٢) لا نأقول لا يضع الاما تحصل به فائدة التخاطب لا ما لا يتناهي اه (٣) فانه موضوع للضدين وفي الفصول للنقيضين وفيه نظر والصواب ما هنا اه (٤) القائل به الرازي اه

قال اذا فرض وضع الخ لأن النقيضين هما المحتزمان بالايجاب والسلب ولا يتحقق وضع اللفظ لهما بالتحقيق وانما فرضه كثير من شارحي المختصر لتوجيه كلام ابن الحاجب في بحث مرجحات المجاز على الاشتراك حيث قال ويؤدي أي المشترك الى مستبعد من ضد او نقيض في لفظ النقيض اذا جعل لكل من الايجاب والسلب لا لا قدر المشترك واما القرء فانما هو من الموضوع للضدين ( قوله ) فاما حقيقة ومجاز ، كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفاته والشمس لضيائها

( قوله ) اذا علم الله ليس بتصور ، الاولى ان يقال في تقرير المراد لا يقال ان تصور ما لا يتناهي محال ممنوع بل هذه الاستحالة منتفية لان الواضع اذا كان هو الله لا يستحيل ان يعلم ما لا نهاية له بل معلوماته غير متناهية اتفاقاً وتقرير الجواب ان الغرض من الوضع هو الوضع لما يتصوره الناس لا لما يعلمه الله اه ( قوله ) في لفظ النقيض ، أي في اطلاق لفظ النقيض اه ح عن خط شيخه

(قوله) موضوعا للقدر المشترك، كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض أي جمعه والدم يجتمع في زمن الحيض في الرحم وفي زمن الطهر في الجسد (قوله) باعتبار اشتغالها، في حاشية الشريف اشتغالها وهي أوضح وعبرة المؤلف مبنية على عود ضمير اشتغالها إلى الاجناس وضمير عليها للحقايق فيستقيم أيضاً (قوله) وإلى الشبهة وجوابها، كأنه أراد ما هو المعتمد في الجواب وهو قوله سلمنا فلا نسلم الخ اذ صدر الجواب لم تشر إليه عبارته عليه السلام في المتن (قوله) خير التردد بينهما أي بين النقيضين وهو حاصل عقلا مثلاً اذا قيل ثبت النقيض لزيد مع فرض وضعه لنفي الشيء وثبوته لم يفد عند سماعه إلا أن زيداً ثابت له النفي أو الاثبات ولا فائدة في الوضع لفائدة ذلك اذ يعلم عقلا عدم خلوه ﴿٢٢٩﴾ عن أحدهما، قال في الحصول لا يجوز أن

يكون اللفظ مشتركاً بين نفي الشيء وثبوته لأن اللفظ لا بد أن يكون بحال متى اطلق أفاد شيئاً والا كان عبثاً والمشارك بين النفي والاثبات لا يفيد إلا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل أحد (قوله) بالتحصيص التردد بين امرين، هكذا عبارة الشيخ العلامة رحمه الله تعالى إلا أنه قال بين امرين يغفل الذهن عنهما وهي أوضح في المراد لأن المقصود أن الذهن يغفل عن امرين من المتناقضات فإذا اطلق اللفظ الدال عليهما استحضرها وانحصر تردده فيهما وأما قبل اطلاق اللفظ قلنا كان تردداً في غيرها من المتناقضات الحاضرة في ذهنه فأفلا عن هذين الامرين فإن ارتفاع المتناقضين عن الذهن جائز وإنما الممتنع ارتفاعهما عن الواقع (قوله) ثم ينفه، من واضعين فيه ما تقدم من القول بأنه مبنى على مذهب من جزم بأن اللغات اصطلاحية والمؤلف عليه السلام غير جازم كذا نقل وقد يجاب عن هذا وعن ما تقدم

موضوعاً لأحدهما واستعمل في الآخر واشتهر فاشتبهه الحقيق بالجازي فظن أنه مشترك بينهما وأما متواطئ لكونه موضوعاً للقدر المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتباره فظن ذلك «والجواب» لا نسلم أن الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لحصول المقصود بالقرائن مفصلاً كما تراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية أو المقالية التي فهم منها المقصود تفصيلاً، سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم التفصيلي بل قد يقصد الإجمالي بدليل أسماء الاجناس فأنها لا تدل على تفاصيل ما تحتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها أمر مجمل سواء قيل أنها موضوعة للحقايق بقيد الوحدة (١) أو لها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتغالها (٢) عليها وإلى الشبهة وجوابها أشار بقوله (والاخلال بالفهم ممنوع كاسماء الاجناس و) احتج المانعون لوقوع المشترك بين النقيضين بأنه لو جاز وضع لفظ لهما للزم (العبث) اذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل (٣) لعدم الخلوع عن أحدهما (٤) واجيب بأنه (مدفوع) لحصول الفائدة (بالتحصيص التردد) (٥) بين امرين وإن سلم (لزم العبث) لم ينفه (٦) من واضعين يضعه أحدهما لأحدهما بخصوصه والآخر للآخر بخصوصه

(١) يعني أنه أي اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها اه (٢) قوله باعتبار اشتغالها أي أسماء الاجناس وقوله عليها يعني الحقائق اه (٣) في العقل اه محلي (٤) وذلك لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئاً واندرج بأنه بدون الوضع يحتاج إلى دليل مستقل ومعه لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد اه (٥) صواب العبارة باستحضار التردد كذا صرح به في شرحي الجمع للمجالي وإني زرة فانه قال ما لفظه واجيب بأن فائدته استحضار التردد بين امرين يغفل الذهن عنهما والفائدة الإجمالية قد تقصد والمجلى قال مثله فانه قال «واجيب» بأنه قد يغفل الذهن عنهما فيستحضرها بسماه ثم يبحث عن المراد منهما اه (٦) الضمير المنسوب للوقوع وقد تقدم أي لم ينف دليلهم أعني لزوم العبث ووقوع المشترك من واضعين اه

بأن هذا الجواب منع والمنع قد يكون بغير مذهب المانع

(قوله) وعبرة المؤلف مبنية الخ، ووجهه أنه يلزم اتحاد المشتمل والمشمول عليه فالأولى عود ضمير اشتغالها إلى الأفراد المدلول عليها باللفظ فرد في كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه

(قوله) قولاً سابعاً، يعني أنه أورد ما ذكره المؤلف وزاد قولاً سابعاً وهو أنه جائز غير واقع إلا أنه لم يعين القائل بالامتناع بناءً منه أن مذهب ثعلب ومن معه هو القول بالجواز دون الوقوع (قوله) البلخي، هو أبو القاسم الكعبي ينسب إلى بلخ وقيادته (قوله) وجعل أي صاحب ﴿٢٣٠﴾ الجمع نفيه الخ، هذا الكلام يشعر بأن ما في الجمع مخالف لما ذكره المؤلف وليس

أنما ينفي نوعاً مخصوصاً من المشترك (١) وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينفي ما ادعينا من وقوع مطلق المشترك «واعلم» أنه ذكر في جمع الجوامع قولاً سابعاً وهو أنه جائز غير واقع وعزاه إلى ثعلب والابهرى والبلخي وجعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز ومن تتبع احتجاجاتهم علم أنهم ينفون الجواز كالوقوع وقد صرح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى بأن القول الثاني فيه للمانعين ﴿مسئلة﴾ يختلف في المشترك هل يجوز (٢) (اطلاقه على الكل) من معنييه أو معانيه (ان صرح الجمع (٣))

(١) قات وقد تنفي العبثية مع اتحاد الواضع ببيان لوضعه الأول والله أعلم اه سيدنا على الطبري (٢) وفي شرح الاصفهاني على المنهاج ما لفظه المشترك أما أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً غير واقع أو ممكناً واتعاً فهذه احتمالات أربعة قال بكل من هذه قائل اه (٣) وصحة الجمع بين المعنيين تكون بأن يصح انتسابه إلى كل واحد من المعنيين في التركيب كقولك العين متبريد الجارية والذهب أوبان يكون المنسوب إليه في التركيب قابلاً للتوزيع بالنسبة إلى المعنيين بأن يكون البعض منسوباً إلى أحدهما والبعض الآخر منسوباً إلى الآخر كما في قوله تعالى أن الله وملائكته يصلون على النبي فإن الضمير قابل للتوزيع لاختلاف مدلول الصلوة بالنسبة إلى الله والملائكة اه شرح زرکشی على الجمع (\*) عقب أبو زرعة في شرح الجمع رواية الجمع عنهم بقوله وقيل المعروف عن هؤلاء الحالة اه كلامه

(قال) ﴿مسئلة﴾ اطلاقه على الكل ان صرح الجمع، أقول في حاشية الشرح لسعد الدين ان للمشارك أحوالاً أحدها اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بأن يطلق تارة ويراد هذا ويطلق أخرى ويراد ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة «الثاني» اطلاقه على أحد المعنيين لأعلى التعيين بأن يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربص قرءاً أي مطهراً وحيماً وليكن ثوبك جوناً أي أسود وأبيض وليس في كلام القوم ما يشعر بانبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير إليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن «الثالث» اطلاقه على مجموع المعنيين بأن يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث يفيد ان كلاهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً ان وجدت علاقة مصححة، فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة مطلقاً، قلنا ليس كلما يعتبر جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على أنها جزؤه «الرابع» اطلاقه على كل واحد منهما بأن يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو المتنازع فيه (قال) ان صرح الجمع، أقول تشبیه لصحة الجمع بالقرء مشكل اذ لا يصح اجتماع الحيض والطمهر معاً وان أراد مع اختلاف الزمان فمع كونه ليس بجمع بينهما وقد مثله بأقراء هند أي حاضت وطهرت فان

كذلك فإن المؤلف أيضاً جعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز (قوله) ومن تتبع احتجاجاتهم، أي ثعلب ومن معه كقولهم أنه يحل بالنفي كالمسبق يعني وهو من الحكمين ممتنع وهذا إنما يتم إذا ثبت كون ثعلب ومن معه المستدلين بذلك لكن الذي في شرح المختصر وشرح الجمع ان ذلك حجة للمانع من غير تعيين أنه ثعلب ومن معه (قوله) وقد صرح الشارح العلامة، بأنه أي القول الثاني وهو المشار إليه في مختصر المنتهى بقوله قالوا لو وضعت الانفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع الخ يعني فيمتنع من الحكمين وكان المؤلف قصد بنقل ما صرح به العلامة تأييد نسبة الامتناع إلى ثعلب ومن معه كما هو ظاهر سياق عبارته وينظر في وجه كونه مؤيداً بذلك ويمكن ان يكون وجهه ان الاستدلال للقول الثاني في مختصر المنتهى هو ما جعله المؤلف حجة لثعلب ومن معه لكن ذلك إنما يتم لو عين الاحتجاج لذلك في مختصر المنتهى لثعلب ومن معه وقد عرفت أنه لم يعين المحتج بذلك ويمكن ان يكون نقل ما صرح به العلامة تأييداً لما في الجمع ولا ينبغي انه لا يليق الاشتغال بنقل هذه التكمينات لتصحيح نسبة مثل هذا القول

(قوله) فان المؤلف أيضاً الخ، الذي يستفاد من كلام المؤلف في ادلة المانعين منع الجواز ﴿٢٣١﴾ كالوقوع فيتأمل من اين اخذ القاضي من كلام المؤلف انه موافق لما في الجمع انشاء الله تعالى فتأمل اه ح من خط شيخه ولعله اخذ الموافقة من حصر الاقوال اه ح من خط شيخه ﴿٢٣٢﴾ وهو صريح كلام المؤلف هنا في قوله ومن تتبع احتجاجاتهم الخ اه ح من خط شيخه



(قوله) «كقر» ، مثال لما صح الجمع بينهما لأن القرء مشترك بين الطهر والحيض ، وعين مثال لما صح الجمع بينها لأن العين مشتركة بين الذهب والشمس والناظرة «واعلم» أن المراد بصحة الجمع صحته بالنظر الى الحكم فانه يصح الجمع بالنظر اليه نحو القرء من صفات النساء والجون محدث ، والعين جسم ، اذ لو كان المراد صحته باعتبار نفس معاني المشترك لم يصح في هذين المثالين فان معنوي القرء ومعاني العين لا يصح اجتماعهما واجتماعها ولهذا فان بعضهم لما مثل لما لا يصح الجمع بين معنوييه بالقرء الطهر والحض والجون للأسود والابيض اعترضه السعد بان القرء للطهر والحض والجون للأسود والابيض مما يصح الجمع بينهما بحسب الحكم كما ذكرنا ثم قال التمثيل بصيغة افعل الامر والتبديد اولى (قوله) فانه لا يمكن جمعهما ، فان الامر يقتضي التحصيل والتبديد يقتضي الترك (قوله) بان تتعاق النسبة بكل واحد ، وذلك بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات (قوله) لا بالمجموع من حيث هو مجموع ، بحيث لا ينبغي ان كلامهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات فانه ليس من محل النزاع اذ لانزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً ان وجدت علاقة مصححة هكذا ذكره السعد ولو ذكره ﴿٢٣١﴾ المؤلف عليه السلام لكن اولى

ولعله تركه لاستدعائه الى مزيد بسط فان السعد ذكر بعد قوله ان وجدت علاقة مصححة مانقطة فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعاً «ثم اجاب» بان ليس كل معتبر جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزءه واعترضه صاحب الجواهر بما حاصله ان وجه امتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض انه لم يعتبر في العرف مجموع مركب من السماء والارض حتى يكون الارض جزءاً له بحسب الاعتبار اذ لو اعتبر ذلك المجموع صحح الاطلاق عند من اعتبره قطعاً «واعلم» ان المشترك

بينهما اذ بينهما كقرء وعين بخلاف صيغة افعل الامر والتبديد على فرض كونها حقيقة فيهما فانه لا يمكن جمعهما ، وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنوييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد (١) لا بالمجموع من حيث هو مجموع (٢) بان يقال رأيت العين ويراد الباصرة والجارية وغيرهما وفي الدار الجون أي الاسود والابيض وأقرأت هند أي حاضت وطهرت وفيه ستة أقوال «الاول» قول المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي (١) على حديثه بالمطابقة في الحال التي يدل على الآخر بها اه اسنوى كدلالة العشرة على آحادها ولا الكل البديلي بان يجعل كل واحد مدلولاً مطابقاً على البديل اه ونقل الأصمعي في شرح المحصول أنه رأى في مصنف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف في الكل المجموعي فلذا اقتصر الوالد رحمه الله عليه (٢) وضبط المذهب انه لا يصح مطلقاً او يصح عقلاً لا لغة او يصح لغة في النفي فقط وذلك لانه يشبه وقوع السكر في حيز النفي أو الاثبات أيضاً لكن في صورة صحة الجمع خاصة او مطلقاً من غير ظهور في المعنيين الزمان مختلف فلم يجتمعا فكذلك افعل أمراً وتهديداً اذا اختلف زمانهما وان اتحد لم يصح بخلاف رأيت العين كما مثله فان الرؤية في زمن واحد ومثله في الدار الجون يصح اجتماعهما فان اريد الجمع مع اتحاد الزمان صح في المثالين الاخيرين ولا يصح في الاول ولا يتم الاستدلال بيبطلون لاختلاف زمان الغفرة والاستغفار وان جاز اتحادها زماناً

احوال الأربعة اقتصر المؤلف عليه السلام على قسمين منها هما الكل المجموعي والكل الافرادي لظهور الاشتباه بينهما واما القسمان الآخران اعني اطلاقه على كل واحد من المعنيين على سبيل البديل واطلاقه على احد المعنيين لاعلى التعيين فاشتباه محل النزاع بهما غير ظاهر فلذا لم يذكرهما واما السعد وتبعه الشيخ العلامة فذكر الاحوال الأربعة للشركة الأول منها والثاني ما ذكره المؤلف عليه السلام ، والثالث اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البديل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذاك ولانزاع في صحته وفي كونه حقيقة ، الرابع اطلاقه على احد المعنيين لاعلى التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرءاً أي طهراً أو حيضاً وليكن ثوبك جونا أي أسوداً أو أبيضاً فالاول ليس في كلام القوم ما يشعر بانبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن ، واعترضه صاحب الجواهر بان شارح المختصر قد اشعر كلامه بان اطلاق المشترك على احد المعنيين أي على الاحد الدائر مجاز حيث قال في بحث علامات المجاز انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لابعينه على انه المراد واللفظ موضوع له

(قوله) ليس كل معتبر جزءاً ، في نسخة ليس كل ما يعتبر جزءاً اه ح

مستعمل فيه فلا يصح القول بأنه ليس في كلام القوم ما يشعر بآثار ذلك أو نفيه سوى كلام المفتاح « فان قلت » ان من أثبت هذا القسم ابن الحاجب ومن معه وهم القائلون بان اطلاق المشترك على كل واحد من المعنيين مجاز لاحقية حيث قالوا انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البديل والسبق علامة الحقيقة كما سنذكره ان شاء الله تعالى في تقرير شبههم فكيف يصح القول بأنه ليس في كلام القوم ما يشعر بآثار ذلك او نفيه؟ (٢٣٢) الا كلام المفتاح وكيف لم يعترض لذلك صاحب الجواهر على كلام السعد أيضاً كما

القضاة والشيخ الحسن والقاضي جعفر وهو قول الاكثر (يجوز) اطلاقه على كل من معنیه او معانيه (حقيقة) لا مجازاً (فيحمل) المشترك اذ اورد (بلا قرينة) (١) عليه (اي على الكل من معانيه لانه ظاهر) (٢) في الكل ولا يحمل على احدهما خاصة الابقرينة وهذا معنى (٣) عموم المشترك، فالعام على هذا القول قسمان قسم متفق الحقيقة (٤) وقسم مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي، وبعض اهل هذا القول يذهب ان ان المشترك حقيقته في الكل (٥) من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد أو كل واحد وهذا عندي ارجح (٦) «القول الثاني» قوله (وقيل لا) يصح (٧) اطلاقه على الكل جميعاً او مع الظهور فيهما اه ميرزا جان (١) معنية لاحدهما اما لو لم يتجرد وجب الحمل على ما أدت اليه القرينة فان دلت على ارادة أحدهما كان حقيقة وان دلت على ارادة المجموع من حيث هو مجموع كان مجازاً اه شرح فصول (٢) المراد بالظاهر مقابل الجمل اه (٣) قوله وهذا معنى الخ، أي الجمل المذكور هو معنى قولهم عموم المشترك وقوله فالعام على هذا القول أي على القول بحمل المشترك على الجميع اه (٤) كسائر الفاظ العموم وقوله يختلف الحقيقة كعموم المشترك اه (٥) قال في الفصول ومنه حديث الغدير قال الشيخ اطف الله في شرحه ما لفظه المتواتر في حق امير المؤمنين كرم الله وجهه، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه فان المولى قدير اذ به مالك التصرف والعتق والحليف والجار وابن العم والناصر فيجب حمله على جميع ما يصح من هذه المعاني ومن جملة ما يصح حمله عليه مالك التصرف فيتناوله لفظ المولى من الحديث ويكون مراداً به وان اريد معه غيره مما يصح لهما يتنع كالمعتق فيكون من هذه الجهة حجة على امامة امير المؤمنين كرم الله وجهه على ان الحجة عليها قامت وان لم نقل بجواز الحمل على جميع المعاني الغير المتنافية فانه يتعين ان المراد بها هنا مالك التصرف بقرينة صدر الحديث اولى بكم من انفسكم وآخره وانصر من نصره واخذل من اخذله اه بحروفي (٦) فيكون مجزئاً في سياق وفي حاشية مالفظة ينظر في وجه الرجحان بهذا الوجه فان التبادر من الحقيقة الظهور اه (٧) سؤال يرد على ما ذهب اليه ابو هاشم ومن معه وهو ان يقال ليس مذهبكم ان كل مجتهد مصيب وان الله تعالى يريد من كل مكلف ما ادى اليه اجتهاده وقد اختلف آراء المجتهدين فمنهم من قال ان المراد بالقرء في العدة الحيض ومنهم من قال ان المراد به الطهر وذهب فريق الى هذا وفريق الى هذا وصار ذلك مراد الله به فقد اراد الحيض والطهر جميعاً بالقرء وله ومن معه ان يجيب عن ذلك بان الله تعالى اراد مراداً واحداً من الجميع وهو بذل الجهد في المقصود بالقرء او يقال ان الله تعالى تكلم بالآية مرتين فارد باحدهما الطهر وبالاخرى الحيض اه جوهره

اعترض عليه بكلام الشارح المحقق بأنه مجاز « قلت » هذا الايراد يندفع بتحقيق كلام ابن الحاجب وبيانه انه لم يقصد ابن الحاجب بقوله انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق أحدهما هو الاحد الدائر المبهم بل قصد انه يسبق احد المعنيين بعينه فقط على ان المراد وان كنا لانعلم بعينه وسيأتي تحقيق ذلك عند قول المؤلف فيما يأتي لاسبق احدهما على البديل والذي اراد السعد بقوله ليس في كلام القوم ما يشعر بآثار ذلك أو نفيه الخ هو الاحد المبهم الدائر وهو الذي نبى عليه صاحب الجواهر اعتراض المتقدم ففرق بين ارادة احد المعنيين بخصوصه وان كان غير معلوم وبين الاحد المبهم الدائر بين المعنيين او المعاني فاعرف ذلك فانه مما يقع فيه الاشتباه والله اعلم (قوله) فالعام على هذا القول، اي على القول بحمل المشترك على الجميع وانه ظاهر في الكل وهذا التفريع ذكره في شرح المختصر لاهل هذا القول (قوله) لاحتمال ان يراد به واحد أي واحد بعينه اذ اللفظ قد وضع له (قوله) أو كل واحد فيكون مجزئاً لتردده كما

سيأتي ان شاء الله تعالى في باب الجمل (قوله) وهذا عندي ارجح، «قلت» وهو مبني على ماسيأتي اختياره ان شاء الله تعالى من ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده فان ذلك يقتضي ان لا يكون ظاهراً في ارادة كل واحد منهما ولا في ارادة احدهما منفرداً لان ذلك المعنى متحقق في حال الانفراد وحال الاجتماع فيتردد اللفظ بين ارادة احدهما منفرداً وبين ارادة كل واحد منهما والله اعلم

لا بحسب الارادة ولا بحسب اللغة لاحقية ولا مجازاً وهو قول ابي عبد الله وابي هاشم وابي الحسن الكرخي « القول الثالث » ما فاده قوله (وقيل) يصح (ارادة لا لغة) اي يصح ان يراد الكل عقلاً ولا مانع من قصده كما زعم المانع ان الدليل قائم على امتناعه لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازاً ولولا منعها لم يمنع غيرها وهذا قول الامام يحيى وابي الحسين البصري وابي حامد العزالي والرازي، القول الرابع قوله (وقيل) يجوز اطلاقه على كل ما وضع له (مجازاً) لاحقية وهو قول جمهور المتأخرين فهذه اربعة مذاهب (١) احتج الاولون بقوله (لنا) انه (وضع لكل) واحد من المعاني من غير تقييد بالانفراد عن الآخر ولا بالاجتماع معه (فلم يستعمل في غير ما وضع له) وتحقيقه ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع فاستعمال اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالآخر استعمال له في نفس الموضوع له كحال الانفراد فالموضوع له لم يقيد بانفراد عن شيء ولا باجتماع به (و) احتجوا ثانياً بأنه (وقع) استعمال المشترك في معنيته (في نحو) قوله تعالى ان الله وملائكته

(١) والخامس والسادس يذكران في آخر المسئلة ان شاء الله تعالى اهـ

(قوله) وتحقيقه ان المعنى الموضوع له الى قوله بشرط ان يكون وحده وبشرط ان يكون لا وحده، اقول هذا محل النزاع اذ المانع يقول انه وضع بشرط ان يكون وحده وحاصل ما فاده العضد في تقريره لكلام الشافعي انا اذا قلنا هو موضوع لا بقيد الوحدة ولا بقيد الجمع بل مطلقاً فكما انه اذا استعمل بحسب الخارج بقيد الوحدة كان حقيقة كذلك اذا استعمل مع قيد الاجتماع يكون حقيقة وقد الم بهذا المصنف الا انه اورد عليه بعض المناظرين في العضد انه بقي النزاع بحاله لانا لانسلم ان الوضع غير مقيد لانا اشتراطنا في الحقيقة انضمام الاستعمال الى الوضع حين رسمناها بقولنا الحقيقة اللفظ المستعمل فيا وضع له وقبل استعمال ليس بحقيقة كما يأتي وقد استعمل بقيد الوحدة بحسب الواقع لا بحسب القصد اذ لا يشترط وحل استعمال بقيد الاجتماع حتى يكون حقيقة لادليل على ذلك اذ لو علم الاستعمال كذلك لم يبق خلاف، يزيد وضوحاً ان قيد الوحدة لا يذكر على جهة التقييد والاشتراط اذ لا ملجى الي ذلك اذ الوحدة من ضرورة صدق الوضع لقولهم انه وضع المشترك لكل واحد وضماً مستقلاً والعجب كيف يحكمون بذلك ثم يقولون وضع لا بشرط الوحدة وكذلك وقع في الاستعمال واما قيد الاستعمال فلايس بشرط في الوضع بل لا تقبله عبارتهم فيه ولم يثبت استعماله كذلك لما عرفت فليتأمل

(قوله) على امتناعه، أي امتناع قصده وادارته (قوله) لكن اللغة منعت، استدراك عن قوله ولا مانع من قصده أي ارادته (قوله) منعها، أي اللغة لم يمنع غيرها أي غير اللغة (قوله) على ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء، هكذا في حواشي شرح المختصر والمراد بهامطلق الماهية وهي احد اقسام الماهية والقسم الثاني منها الماهية بشرط وهي الموجودة في ضمن فرد أو كل فرد على القول بوجودها والقسم الثالث من أقسام الماهية التي هي بشرط لا شيء وهي الماهية التي لا وجود لها الا في الذهن

(قوله) على القول بوجودها، ينظر ما فائدة القيد بل هو موهم أنه يريد بهذا القسم السكلي الطبيعي وليس هو هو، واذا أردت تحقيق أقسام الماهية فخذ من حاشية الزيدي اهـ عن خط شيخه



(يصلون على النبي (١)) ووجه الدلالة ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار لتبادرها عند الاطلاق وقد استعملت فيهما دفعة واحدة لاسنادها الى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة (والاصل) في الاستعمال (الحقيقة) ولا يعدل عن الاصل الا بدليل فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء (٢) باظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار ولا انه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله يصلي والملائكة يصلون لان الحذف خلاف الاصل (٣) ايضاً

(قوله) فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء باظهار الشرف، قال في شرح المختصر فيكون متواطئاً لا مشتركاً، وهذا هو الذي اراد المؤلف بقوله وهو مشترك الخ والمراد ان الصلوة استعملت في معنى مجازي شامل للمعنيين ليصح تفريع قوله فلا يرد انها مستعملة الخ على قوله والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ لو كان المراد استعمالها حقيقة لم يستقيم التفريع « وقد أجاب » في شرح المختصر بانه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان خلاف الاصل لما ذكرنا من الدليل « قلت » و اراد بالدليل ماسياً من دعوى سبق احدهما على البديل وسيدفعه المؤلف عليه السلام بما ستقف عليه وفيه ما ستعرفه ان شاء الله تعالى (قوله) ولا أنه حذف الخ، كما اجاب به في شرح المختصر ايضاً لدلالة ما يقارنه وهو يصلون عليه

(قوله) لدلالة ما يقارنه وهو يصلون عليه، أي على الخبر من الأول اهـ ح

(١) وحيث وقع الاستشهاد بالآية الكريمة هنا فلا بأس أن نذكر نبذة مختصرة فيما يتعلق مسألة الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم اكلاً للفائدة، وايضاحاً لحكم الكلمة التي هي على لسان كل مؤمن متكررة وواردة، وقد رأينا بعض العلماء رحمه الله نقل الكلام عليها هنا في الحواشي مع تطويل يسير فاقصرنا على المهم النافع منه وألحقنا ما تدعو اليه الحاجة مما فيه مزيد نفع وتوضيح فنقول « قال » في الثمرات ثمرة ذلك الأمر بالصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وفي هذه المسئلة أربعة أقوال الأول ان الأمر للندب لا للوجوب وانه يكفي الاعتراف بنبوته واعتقاد تعظيمه وهذا قول أبي حنيفة والناصر، والثاني الوجوب في صلاة ان فرض وهذا مذهبنا والشافعي وكذا يجب الصلاة في خطبة الجمعة « الثالث » يجب في العمر مرة لأن الأمر لا يتكرر الا بدليل وهذا قول الطحاوي، قلنا قد ظم الدليل وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي « الرابع » يجب عند ذكره صلى الله عليه وآله وسلم وهو مروي عن أبي مسلم وفي الحديث من ذكرت عنده فلم يصل علي فدخل النار فابعد الله ثم ساق صاحب الثمرات كلاماً الى أن قال راوياً عن الكشاف ولو تكرر ذكره في المجلس لم يتكرر الوجوب كما لا يتكرر السجود في تكرر آية السجدة وكذا تسميت العاطس قال وكذا تستحب في كل دعاء في أوله وآخره لأنه تعالى لا يرد الصلاة على النبي فكذا لا يرد ما بين النقولين وأما السلام فأكثر العلماء لم يوجبوه والشافعي أوجب في صلاة ان فرض، وأما الصلاة على آله فتجب عندنا حيث يجب الصلاة عليه والشافعي في الصلاة على الآل قولان هل يجب في الصلاة أم لا وفي الحديث فيما رواه الحاكم كيف نصلي عليك يا نبي الله فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم اهـ اراد نقله مختصراً « قلت » ومما يدل على وجوب الصلاة على الآل حديث البخاري في باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة قال لقيني كعب بن عجرة فقال ألا اهدي لك هدية أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج علينا فقلنا يا رسول الله قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك قل فقولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل ابراهيم انك حميد مجيد الحديث اهـ (٢) اشارة الى ما ذكره ابن الحاجب من ان المراد بالصلاة هو الاعتناء الخ اهـ من املائه عليه السلام (٣) قيل واستعماله في الكل خلاف الظاهر كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم بأس خطيب اتهم أنت لمن قال ومن يعصهما فقد غوى ولأن الآية مسوقة لطاب الاقتداء بان يوقع مثل ذلك الفعل وانما يكون باعتبار الحاصل من الملائكة وهو الاستغفار لا الحاصل من الله تعالى وهو المغفرة والرحمة وقد أشار الى الوجه الأخير في التلويح اهـ من خط سيلان

(قوله) احتج المانع ، أي المانع حقيقة ومجازاً بحسب اللغة والارادة هذا مقتضى ما تقدم من المذهب الثاني لكن الاحتجاج المذكور في المتن إنما يدل على المنع بحسب اللغة حقيقة فقط لا على المنع بحسب الارادة وعلى المنع مجازاً فلم يشمل أطراف المدعى وقد ذكر في الشرح الاحتجاج على منع الاستعمال مجازاً والشيخ رحمه الله في شرح القصول استدلل على المنع بحسب الارادة بان مخاطب بلغة العرب يجلس من نفسه تعذر كونه مريداً بعبارة واحدة شيئاً وخلافه في وقت واحد «ثم اجاب» بما نقل عن أبي طالب عليه السلام من انا نجده متأنيماً منا لان كل واحد يعلم من نفسه انه يصح ان يريد بقوله للغير تجنب نكاح المرأة التي نكحها ابوك العقود الوطيء جميعاً وانه لا مانع يمنع من ذلك انتهى ومثله في منهاج الامام المهدي عليه السلام ولو جعل المؤلف عليه السلام حجة هذا القول ماسياً من الاحتجاج بان معنى المشترك هذا وحده وهذا وحده الخ لشمول الاطراف وقد اشعر بذلك كلام السعدي في شرح قوله وقيل بل لا يصح ان يراد حيث قال وسيأتي تقرير الدليل بحجابه ولم يذكر الا ماسياً للمؤلف ﴿٣٣٥﴾ فتأمل والله اعلم (قوله) ان لم يوضع

المجموع لم يحز استعماله فيه ، هذه الملازمة انما تتوجه بناء على عدم الفرق بين الجميع والمجموع اذ لو اريد بالجميع الكل الافراي وبالمجموع الكل الجموعي بطل الاستدلال بهما كما لا ينبغي سواء عاد ضميريه الى الجميع أو الى المجموع وأيضاً يلزم اذا اريد بهما الكل الجموعي الخروج عن محل النزاع اذ هو في الكل الافراي فاستدلال المخالف بهذا مختل من اصله فينظر (قوله) وان وضع له ، أي للمجموع يعني من انه موضوع لكل واحد اتفاقاً (قوله) كان استعماله في المجموع استعمالاً له ، في بعض معانيه لان المعنى الآخر هو كل واحد واحد من معانيه او معانيه (قوله) والجواب الخ ، حاصل الجواب منع الملازمة القائلة ان لم يوضع للمجموع لم يحز استعماله في

احتج المانع لاستعمال المشترك في الجميع اما حقيقة فبانه ان لم يوضع للمجموع لم يحز استعماله فيه لانه استعمال للفظ في غير مدلوله وان وضع له كان استعماله فيه استعمالاً له في بعض (١) معانيه وهو خلاف المدعى «والجواب» اننا نختار انه لم يوضع للمجموع (ولا نسلم توقف الجواز) أي جواز الاستعمال في الجميع (على الوضع للمجموع (٢)) لغناء الوضع لكل واحد في ذلك لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي كما عرفت ، وفرق ما بين الجميع والمجموع فرق ما بين الكل الافراي والكل الجموعي وهو مشهور ، ويوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد ، واما مجازاً فبان استعماله في المعاني على ان يكون كل منها مراداً باللفظ ومناطاً بالحكم

(١) كما يقال السجود في قوله تعالى ( والله يسجد ) موضوع لثلاثة معان ، الخضوع على انفراد ، ووضع الجهة على انفراده ، وللمجموع من حيث هو مجموع فملى هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالاً في بعض ما وضع له لافي كلها وهو خلاف المدعى اه اسنوى معنى (\*) وهو موضوع له ولكل واحد وحده مما وضع له اه (٢) قلت ظاهر السياق يقتضي بان هذا الدليل المذكور في المتن للمانع مطلقاً من حيث الارادة ومن حيث اللغة وما ذكر في المتن اننا نريد نفي كونه حقيقة فتأمل اه فكان القياس الاشارة في المتن الى الطرف الآخر المذكور في الشرح أعني امتناع كونه مجازاً لئتم الاستدلال اه

الجميع والسند ما اشار اليه من الفرق بين الجميع والمجموع ومن اغناء الوضع لكل واحد في جواز الاستعمال في الجميع (قوله) لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ، علة للاغناء المذكور ، يعني ان المجموع ليس هو المراد في الاستعمال حتى يحتاج الوضع له (قوله) كما عرفت ، في تحرير محل النزاع (قوله) وفرق بين الكل الافراي والكل الجموعي ، فالمراد بالجميع هو الكل الافراي وبالمجموع الكل الجموعي (قوله) واما مجازاً ، عطف على قوله سابقاً اما حقيقة (قوله) على ان يكون كل منهما مراداً باللفظ ومناطاً بالحكم ، لما عرفت من ان محل النزاع ارادة كل واحد منهما وهو الكل الافراي وقد زاد في التلويح بعد قوله مراداً باللفظ الخ لادخال تحت مراد ثالث هو المراد والمناط وقد حذف المؤلف عليه السلام ولا بد من ذكره لئبني عليه قول المؤلف فيما يأتي وقد عرفت انه ليس من محل النزاع

(قوله) سواء عاد الضمير فيه الى الجميع ، فان عاد الى الجميع بطلت الملازمة وان عاد الى المجموع صحت الملازمة ويبطل الاستدلال فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وأيضاً يلزم ، أي ومع البناء على عدم الفرق يلزم الخ اه ح عن خط شيخه

(قوله) لا يتصور الابان يكونا بين معنيين مثلاً علاقة، لتوقف كون اللفظ مجازاً عليها، وحينئذ فيلزم من هذا الحصر ما رتبته المؤلف عليه السلام من قوله فيراد احدهما الخ لسن هذا اللازم باطل لما ذكره المؤلف من انه جمع بين الحقيقة والمجاز فيخرج عما نحن فيه من استعمال المشترك في معنيتين (قوله) اذ لو اريد، علة لازوم المذكور والمعنى لو كن كل منهما نفس الموضوع له لكان حقيقة وهو باطل لأن التقدير بخلافه وهو كون اللفظ مجازاً و (قوله) ولو اريد، علة أيضاً لازوم المذكور والمعنى ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لكان مجازاً يعني فيكون مما نحن فيه لكنه باطل لوجه آخر وهو أنه لا يخلو اما ان يكون المشترك مجازاً لاستعماله في معنى مجازي يتناول كلام المعنيين لكونهما من افرادهما كما اذا اريد بالصلاة الاعتناء باظهار الشرف لكنه غير صحيح لأنه يخرج عن محل النزاع كما ذكره المؤلف لان الكلام في ارادة كل واحد من المعنيين على ان كل واحد منهما مناط للحكم، وهما هنا المراد معنى واحد مجازي شامل لهما، واما ان يكون مجازاً ﴿٢٣٦﴾ باستعماله في كل واحد منهما على انه أي كل واحد منهما معنى مجازي بالاستعمال

بطريق المجاز لا يتصور الابان يكون بين المعنيين مثلاً علاقة فيراد أحدهما (١) على انه نفس الموضوع والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازاً أو التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لكان مجازاً لا حقيقة وذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي ويتناول لهما لانهما من افرادهما وقد عرفت انه ليس من محل النزاع (٢) واما باستعماله في كل واحد منهما على انه معنى مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق (٣)، احتج المانعون لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فتعطل به لو استعمل في كل من معنيتين أو معانيه والتقدير أن معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما (٤)

(١) كالظهر مثلاً والعين الباصرة وقوله والاخر الخ كالخض مثلاً وعين الماء والذهب والشمس اهـ (٢) اذ محله صحة ارادة كل من معانيه الحقيقية بلا واسطة اهـ وفي حاشية لان محله كونه قد وضع اهـ (٣) في المعنى في بحث قوله تعالى فقليل ما يؤمنون في أثناء فصل عقده للتدريب في ما مالفظة، الثاني أنهم لا يجمعون بين مجازين ولهذا لم يجوزوا دخلت الأمر لئلا يجمعوا بين حذف في وتعليق الدخول باسم المعنى بخلاف دخل في الأمر ودخلت الدار اهـ (\*) في دعوى الاتفاق نظر فقد صرح في حواشي شرح الفصول والجمع بالخلاف وكذا في نهاية الاسنوى نقلاً عن الغزالي اهـ ولفظ الجمع وشرحه وكذا المجازان هل يصح ان يراد اهما باللفظ الواحد كقولك والله لا اشتري وتريد السوم والشراء بالتوكيل، فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساوي في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما اهـ (٤) أي يكون مریداً أحدهما خاصة غير مرید له خاصة وانه محال اهـ ضد

أي بسبب الاستعمال في المعنيين معاً وهذا باطل أيضاً لان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق وهذا ما يمكن في تقرير المقام وهما هنا أبحاث «الاول» ان المؤلف عليه السلام انما لم يدفع الاحتجاج لكونه موافقاً لما اختاره من كون استعمال المشترك في معنيتين حقيقة «الثاني» ان قوله باطل بالاتفاق اعترض عليه بان صاحب الجمع وغيره صرحوا بالخلاف فيه ومثاله استعمال البحر في العالم والحواد «واجيب» بان المؤلف اعتمد ما ذكره في حاشية الشلبي فانه ذكر الاتفاق على منع ذلك في بحث التغليب من المطول في قوله تعالى ومن الانعام ازواجاً بذروكم قال الشلبي مالفظة قيل عليه يلزم اجتماع مجازين في كلمة واحدة

وهو ممتنع اتفاقاً انتهى، وقد يقال لعل المؤلف اراد باللفظ لفظ المشترك فيتم البطلان اتفاقاً اما عند القائل بانه حقيقة فظاهر واما غيره فلان المعنيين عنده حقيقتان «الثالث» ان قوله ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لا تحقق له لان كل واحد من المعنيين هو الموضوع له ومقتضى مناسبة كل منهما للموضوع له ان يكون غيرهما فاذلك الغير «الرابع» ان المؤلف هنا جعل استعمال اللفظ في معنى مجازي متناول للمعنيين خارجاً عن محل النزاع وفيما يأتي في بحث اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي جعل دخول المعنيين تحت معنى ثالث شامل لهما غير مناف لمحل النزاع بل داخل فيه «والجواب» ان المراد بالدخول تحت المراد فقط يأتي هو تناول السكل الافرادي للمعنيين وذلك لا يخرجهما عن محل النزاع والمراد بالتناول هاهنا هو تناول السكلي للجزئيات كما

(قوله) لعل المؤلف اراد باللفظ لفظ مشترك، على ان اللام في اللفظ للعهد اهـ حـ ن (قوله) اما بانه حقيقة، في نسخة اما عند القائل بانه حقيقة اهـ حـ (قوله) هو تناول السكل الافرادي، يقال لا يتصور السكل الافرادي معنى شامل للمعنيين فليتأمل فيما ذكره المحشي اهـ حـ ن خط شبيخه وقد شكل على قوله يقال الخ



خرقت من تناول اظهار الشرف للمعنيين وهذا التناول هو الذي يلزم منه خروجها عن محل النزاع وستقف دلي زيادة توضيح هنالك ان شاء الله تعالى فتأمل (قوله) والجواب انا لانسلم سبق احدهما، هذا الجواب اوردته السعد دفعاً لدليل ابن الحاجب وقرره المؤلف عليه السلام والشيخ العلامة في شرح الفصول واما صاحب الجواهر فردده وحاصل كلامه انه دفع هذا المنع اعني منع سبق الاحد الدائر المبهم قال لانه اذا سبق كلا المعنيين كما ذهب اليه الشافعي سبق الاحد المبهم ثم قرر كلام ابن الحاجب بانه لم يرد سبق الاحد المبهم مطلقاً فان هذا السبق لا يلزم منه كونه حقيقة فيه بل اراد سبق احد المعنيين بعينه فقط بوصف كونه مراداً للمتكلم بمعنى انا نعلم قطعاً ان المراد احدهما بعينه فقط وان كنا لانعلمه كما حققه في شرح المختصر في بحث علامات المجاز وبني عليه المؤلف هنالك اعني بنى على ان ليس المراد تبادل الاحد المبهم بل احد المعنيين بعينه حيث ﴿٢٣٧﴾ قال لانا نعلم انه يتبادر اما هذا

المعين واما ذاك المعين وان لم نعلمه بخصوصه وهذا السبق لا يقتضي كون المشترك حقيقة في الاحد المبهم الدائر ولا في كليهما معاً اذ الاحد الدائر لا يسبق الى الفهم بوصف كونه مراداً وذلك ظاهر وكذا كلا المعنيين معاً لا يسبقان بوصف كونهما مرادين ثم ان صاحب الجواهر لما بنى على ما ذكره في تقرير كلام ابن الحاجب اعترض القول بانه لو سبق احدهما لاعلى التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنوياً حيث قال هذا دليل منصوب في غير محل النزاع لان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يدل الاعلى ان المشترك ليس حقيقة في احدهما لاعلى التعيين وابن الحاجب لم يدع كونه حقيقة في الاحد الدائر المبهم حتى يقام الدليل على خلافه (قوله) بل ربما يدعى سبقهما، لعل المؤلف عليه

وحده واللام يمكن (١) معناه وليس وحده واللام يمكن مستعملاً في الجميع «والجواب» انكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ (ولا) نسلم (كون قيد الوحدة جزء المعنى) الموضوع لجواز أن لا يخطر أحد المعنيين ببال الواضع عند وضعه اللفظ للآخر فلا يعتبر انفراداً عنه ولا اجتماعاً به، احتج القائلون بجواز اطلاقه على كل من معانيه مجازاً لا حقيقة بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البديل (٢) بان يراد هذا أو ذاك ولا يسبق منه الجميع بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز «والجواب» انا لانسلم (سبق احدهما) أى أحد المعنيين من اطلاق المشترك (على البديل) أى من غير تعيين احدهما بل ربما يدعى سبقهما على ما ذكر في تفريع المذهب الاول (وان سلم) سبق احدهما الاعلى التعيين (كان) الاشتراك (معنوياً) (٣) لا لفظياً على ان القول بكونه مجازاً عند الاستعمال في الجميع مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له وقد سبق فيه ما عرفت (٤) (وهاهنا قول خامس هو انه (قد اجيز) بان يراد بالاشتراك المعنيين (في السلب) (٥) أى النفي بخلاف الاثبات فنحو لا عين عندي يجوز (١) أى والا يلزم أن يكون كل منهما وحده لم يكن معناه ويلزم ان ليس وحده وقوله ثانياً واللام يمكن أى والا يلزم ان يكون كل منهما ليس وحده اهـ (٢) أراد باحدهما على البديل الاحد المبهم الدائر لا المعين وهو اصطلاح يخالف لما في العضد وحاشية السعد فتنبه اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) لأن له مفهوماً واحداً هو أحد المعنيين اهـ من حاشية السعد (٤) من ان استعمال اللفظ في المعنيين المجازيين باطل بالاتفاق اهـ (٥) قوله في السلب فيصح لا ترصى قرأ بمعنى طهراً أو حيصاً بمعنى ايهما تركت فقد امتثلت لأن ارادتك ترك الضدين لا يلزم منه محال بخلاف ارادتك لهما اذ هي ارادة جمع ضدين فلا يصح اهـ جفاف

السلام انما اورد هذه العبارة بناء على ما عرفت من منع سبقهما بوصف كونهما مرادين أو بناء على ما اختاره فيما سبق من عدم سبق المعنيين بناء على انه مجمل (قوله) على ما ذكر في تفريع المذهب الاول، حيث قال فيحمل بلا قرينة عليه لانه ظاهر في السكل ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وقد عرفت ما اختاره المؤلف هنالك (قوله) وقد سبق فيه ما عرفت، اراد شبهة المخالف من ان معناه هذا لا وحده وهذا الخ فلا يكون كل واحد نفس الموضوع له وجوابها بان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان لا يكون لا وحده الخ

(قوله) وهذا السبق لا يقتضي الخ، اذ لا يقتضي ذلك الا سبق الاحد الدائر المبهم وهو غير مسلم كما ذكره المؤلف اهـ (قوله) وقد سبق فيه ما عرفت، والظاهر ان المؤلف اشار بهذا الى قوله واما مجازاً الى آخر الكلام لا الى ما ذكره الحاشي وان كان فيه دفع للمجازية لكنه زينه كما عرفت في دفع شبهة المخالف فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

ان يراد به الجارية والذهب مثلاً بخلاف عندى عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة (و) سادس وهو انه اجيز ان يراد به الجميع في (الجمع (١)) خاصة كقولك عندى عيون وتريد به جارية وباصرة وذهباً لا المفرد واما المثني فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تمدد مدلولاته بخلاف المفرد (والفرق) بين السلب والايجاب والجمع والافراد (ضعيف (٢)) لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاده المفرد افاده الجمع والا فلا (والخلاف في) صحة (تثنيته (٣)) أى المشترك باعتبار معنييه (و) في (جمعه (٤)) باعتبار معانيه (٥) (يبتنى عند الأكثر على) خلاف في المفرد (فن اجاز فيه اجازة فيهما (٦) ومن منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع قال الرضي في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة، منع من جواز ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقرار وجوزه

(قوله) هكذا في مختصر المنتهى الخ، صرح المؤلف عليه السلام بنسبته الى المختصر لما سيأتى من انه منعه في شرح الكافية وقد اعترض الشيخ العلامة في شرح الفصول ما ذكر من ابتناء الخلاف على الخلاف حيث قال لكن حكاية الخلاف السابق في الجمع خاصة مبنى على خلاف ما ذكره عن الجمهور انتهى (قوله) لانه لم يوجد مثله في كلامهم، ولذا غلطوا الحريري في قوله فائثنى بلا عينين

(١) لان الجمع بمنزلة تعدد الالفاظ فكان قولك اعتدى بالاقراء وأنت تريد ثلاثة من الاطهار او الحيض او منهما بمنزلة قولك اعتدى بقرء وقرء وقرء ولا خلاف انه يصح ان تريد بكل لفظ معنى فكذا الجمع لانه بمنزلة تعدد الالفاظ اه شرح جفاف باختصار مفيد (٢) اما الأول فلزوم ارادة الضدين في النفي كما في الاثبات وانك تكون مریداً لتركه منفرداً لمسكان قيد الوحدة غير مرید لتركه منفرداً لمكان ارادتك لتركها معافيه كالاثبات بلا فرق، واما الثاني فلان الجمع ليس الا كتعدد الفاظ متفقة المعنى فهو كالفرد ولا نسلم انه بمنزلة تعدد الفاظ مختلفة المعنى لانه لا يثنى ولا يجمع باعتبار معانيه المختلفة اه جفاف (\*) قال الاسنوي «واعلم» ان الفرق قوى، ويجب بان النفي لما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد المعنيين فالنفي كذلك ذكره المؤلف رحمه الله تعالى (٣) وهو ما رجحه ابن مالك وجرى عليه الحريري في قوله فائثنى بلا عينين يريد الباصرة والذهب وعليه حديث ابن داود بسند جيد، الأيدى ثلاث فيد الله العليا ويد المعطي تليها ويد السائل السفلى اه درر ومختار اكثر متأخرى النحويين منعها اى منع التثنية والجمع باعتبار المعاني المختلفة ولهذا قال في الكافية ليبدل على ان معاً مثله من جنسه وغلط الحريري في قوله جاد بالعين حين اعمى هواه \* عينه فائثنى بلا عينين

والحق انه انما امتنع في المفرد لعدم دلالة على الكثرة كما تقدم واما المثني والمجموع فيدلان عليها وان كانت من اجناس كما تقدم اه فصول وشرح جلال (٤) في فصول البدايع مانصه والخلاف في جوازه في جمعه مبنى عليه في مفردة في الاصح بل مبنى على اعتبار قيد من جنسه في مفهوم الجمع اه (٥) المحيز لاطلاقه عليها في الجمع والمثني فقط منع من اطلاقه في المفرد فينظر وسيأتى في آخر الكلام في قوله ويحتمل أن يوافق، يقال لا وجه للاعتراض مع قوله عند الاكثرين اه (٦) لان المجموع انما يفيد ما وضع له اللفظ حال الافراد ولا يزيد عليه الا بصيغة الجمع وهو افاده الكثرة خاصة اه

مع الشذوذ في شرح المفصل وذهب الجزولي والمالك والاندلسي الى جواز مثله قال الاندلسي يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان فهم يعتبرون في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو أن الاسماء المشتركة اذا وقعت بلفظ العموم نحو قولك الاقراء حكمها كذا، او في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو ما لقيت عيناً فانها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل الفاظ العموم سواء، هذا كلامه وهو قريب الى موافقة ما حكى عن الاكثر من ان الخلاف في التثنية والجمع مبني على الخلاف في المفرد ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم (١) بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق ما حكى عن الاقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف ووجه القرب الموافقة في غير المفرد

﴿فصل﴾ في تعريف الحقيقة (٢) والمجاز وبيان اقسامهما واحكامهما

(١) أي الجزولي والمالك والاندلسي اه (٢) قال في تنقيح الحنفية في التقسيم الثاني من الكتاب ما لفظه ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد به فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اه بحروفه وقد ذكره سعد الدين في حاشية الكشف عند قوله تعالى في سورة آل عمران ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم وقال ان ذلك كذلك عند الاصوليين وهو غريب قل من ذكره من أهل الاصول غيره اه

﴿فصل﴾ في تعريف الحقيقة والمجاز (قوله) واعلم أنه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها لغوية قد صارت حقائق فيها، أقول علل هذه الدعوى في الجواهر بقوله ضرورة عدم احتياج فهم هذه المعاني الشرعية من هذه الالفاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان أهل الشرع اتفاقاً فهي علامة الحقيقة وقد أشار اليه المصنف في المتن حيث قال ابتداء الخ « قات » فيحصل من الكلام ان هنا ثلاثة اطلاقات اطلاقاً لا نزاع في أنهما حقيقة كالصلوة تطلق حقيقة على الدعاء حقيقة لغوية وتطلق في لسان أهل الشرع حقيقة عرفية شرعية على ذات الاركان والاذكار وتطلق في لسان الشارع عاها قطعاً لكنه محل الخلاف هل بوضع جديد منه أم مجاز « قات » ولا ريب ان الشارع أطلق الصلوة والزكاة على المعاني المرادة في لسان أهل الشرع اطلاقاً متقدماً كما حكاه الله تعالى عن خليله ابراهيم عليه السلام إني أسكنت من ذريتي الى قوله ليقيموا الصلوة وقوله واجعاني مقيم الصلوة ومن ذريتي وقال قوم شعيب أصلواتك تأمرك وقال عيسى عليه السلام وأوصاني بالصلوة والزكاة وقال المشركون في جهنم لم نك من المصلين ظاهر أنه قول جميع المشركين من الاولين والآخرين وقال تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقال صلى الله عليه وآله وسلم لبعض الوفود لاخير في دين لاصلوة فيه فهو نكرة في سياق النفي يعم كل دين فالظاهر ان الصلوة بهذا المعنى أعني التنازع فيه حقيقة لغوية موضوعة من قبل وجود العرب العرباء وقد قررنا ان الحق ان الواضع هو الله تعالى وحينئذ فاذا ورد لفظ الصلوة والزكاة في كلام الشارع فالمراد بها هذه ولا يحتاج الى قرينة بل ربما يقال أنها حقيقة فيها في لسانه مجاز في الدعاء وهب أنه لا يسلم هذا وذلك بان يقال لا نزاع ان معنى الصلوة ونحوها بالمعنى

(قوله) وذهب الجزولي الخ، ولهذا صحح ابن مالك قول الحريري فانني بلاعينين (قوله) هذا كلامه، أي الرضى مع تصرف فيه (قوله) ووصفه، أي الرضى الى قوله لعدم التصريح بالخ، اراد المؤلف عليه السلام أن كلام الرضى يحتمل أن يوافق ما حكى عن الاكثر وما حكى عن الاقل فان اريد الاول كان وجه القرب في كلام الرضى عدم التصريح عن الاندلسي ومن معه بالجواز في المفرد مع القول به فيه فاراد صرحوا بالجواز كان عين مذهب الشافعي وان اريد الثاني كان وجه القرب في كلام الرضى موافقة الاندلسي ومن معه للشافعي في غير المفرد وهو المثني والمجموع ومنعهم في المفرد فيوافق كلام الرضى ما حكى عن الاقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف للسمع المفرد

(قوله) اراد المؤلف عليه السلام ان كلام الرضى، أي ما نقله الرضى عن الجزولي ومن معه اه ح عن خط شيخه (قوله) الجواز في المفرد، على جهة الفرض املاً ينافي قوله بعدم منعهم في المفرد اه ح عن خط شيخه (قوله) كان عين مذهب الشافعي، الظاهر أنه من حيث ذكر النكرة في حين النفي وهو مفرد اه ح عن خط شيخه



(قوله) كالجنس، هكذا في الجواهر ولعل زيادة كاف التشبيه ان هذا حد بحسب الاسم والمفهوم، والجنس هو المقوم للحقائق والماهيات وهكذا في نظائر ذلك (قوله) شامل للكلام والكلمة، فهو اولى من قوله في التلخيص الكلمة المستعملة ولهذا قال في حاشية شرح التلخيص للشيخ العلامة لوقال اللفظ لشمل المركب فانه قد يكون حقيقة كما يفهم من كلام الشارح أي السعد (قوله) المستعمل خرج به المهمل، الاولى انه خرج من قوله فيما وضع له لأن المقابل للمهمل هو الموضوع لا المستعمل ولهذا فان صاحب المطول وصاحب الجواهر لم يخرجوا بهذا القيد الا اللفظ قبل ﴿٢٤٠﴾ الاستعمال فقط (قوله) وما وضع له ولم يستعمل، كلفظ ضارب اذا لم يستعمل

(اللفظ) كالجنس (١) للحد شامل للكلام والكلمة (المستعمل) خرج به المهمل (٢) وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً (فيما وضع له) أي في معنى وضع له من حيث أنه وضع له فيخرج الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيراً الى كتاب ويخرج المجاز (١) وانما قال كالجنس ولم يجعله جنساً حقيقة لانه لم يأت به على ما هو قاعدة التحديد من جعل المحدود موضوعاً والحد محمولاً اه من سيدنا العلامة الحسين الغربي رحمه الله (٢) كذا في شرح الشيخ وهو ينساقض ما سبق له يعنى للشيخ بان مقابل المهمل الموضوع اه

المذكور ثابت قبل وجود العالم لكن لعله بعبارة غير هذه العبارة والنزاع في هذه الالفاظ فنقول اذا لم يسلم فقد عرفت ان المجاز اولى من الاشتراك وقد اتفقوا على أنها حقيقة في راء فاذا أثبتوها حقيقة شرعية صارت من الالفاظ المشتركة والمجاز اولى من الاشتراك سيما وقد صرح ان الهمام في التحرير وشارحه ان كمال بائنا بانه لا بد من القرينة، ولفظه ولا بد أولاً أي في أول خطاب الشارع لمن هو عالم بالوضع الاقوى دون الشرعي عن نصب قرينة النقل عن المعنى الاقوى الى المعنى الشرعي وفقاً لتبادر اللغوى انتهى وهو الذي أفاده المصنف بقوله والتفهم بالقرائن واذا كان لا بد من القرينة فلك أن تقول هي قرينة المجاز والعلاقة اطلاق اسم الجزء على الكل ثم اشتهر هذا المعنى المجازي حتى التبس بالحقيق وتوهم أنه بوضع جديد والى كونه مجازاً ذهب من سيد كرم المصنف وصرح به الرازي في مفاتيح الغيب حيث قال قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء الشرعية حيث قالوا لانها أمر شرع في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصل قبل الشرع وقال أصحابنا هي من المجازات المشهورة في اللغة اطلق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلوات الشرعية مشتملة على الدعاء لاجرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شرعياً هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارجل هذه اللفظة ابتداءً لهذا المسمى فذلك باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالى انا أنزلناه قرآناً عربياً اه وبه يعرف صحة مانسب اليه الامام يحيى وعدم صحة مانسب اليه في جمع الجوامع على ما نقل المصنف ثم لا يخفى أنه لا يوجد موضع فيه اطلاق لفظ الصلوة والزكوة في القرآن الا وقد دل السياق على المراد به وحقت به القرائن فقول المصنف آخر هذا البحث في اظهار فائدة الخلاف أنها اذا اطلقت في كلام الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني لا يتحقق به صورة تحتمل الامر بل القرائن حافة بما سبق له اللفظ وما هو الا تكثير للخلافات ومطالبة للمقاولات

بعد ان حكم الواضع ان كل صيغة فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة لعدم الاستعمال كذا ذكره الشيخ العلامة في حواشيه (قوله) من حيث انه وضع له، اعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره السعد من ان الحد يتم بدون قيد اصطلاح التخاطب مع اعتبار قيد الحيثية بل يحتل الحد بدون اعتباره واما صاحب الجواهر فقد كرر أنه لم يتم الحد بقيد الحيثية فان لفظ الصلوة المستعمل في الدعاء يصدق عليه انه استعمال في الموضوع له من حيث أنه الموضوع له في الجملة وقد وسع الكلام بما لا يخلو عن تكلف والله اعلم (قوله) فيخرج الغلط الخ (قوله) ويخرج المجاز الخ، ظاهره ان خروجها من قوله فيما وضع له ومن قيد الحيثية وليس كذلك فان خروج الغلط من قوله فيما وضع له فقط والتحقيق ان قوله فيما وضع له يخرج شيئاً أحدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطاً كما نفظ الفرس في المثال الذي ذكره المؤلف عليه السلام فانه قد استعمل في

غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز وثانيهما المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لافي اصطلاح التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع هذا حاصل ما ذكره صاحب المطول واما المجاز المستعمل في ما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب كما ذكره المؤلف عليه السلام فقد أخرجه الجمهور بقيد في اصطلاح التخاطب والمؤلف عليه السلام أخرجه بقيد الحيثية كما سبق، اذا عرفت ذلك فقيد الحيثية انما يراد لاخراج هذا القسم من المجاز فقط فلو قال المؤلف أي في معنى ما وضع له يخرج الغلط الخ والمجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له اصلاً لأنه وان كان موضوعاً الخ ثم يقول وأستقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب الخ لكان

الكلام وافياً بالمقصود والله أعلم هذا والمراد بالغلط الخطأ على سبيل القصد يزعم انه على قانون الوضع بلا اثبات وضع من عنده لا على جهة السهو كذا قيل وكأن وجه التخصيص ان الغلط على سبيل السهو يخرج بقيد الاستعمال بان يقال معناه الاستعمال عن قصد ، كذا في حاشية الشيخ العلامة ( قوله ) ما قدمناه ، يعني في اول مباحث الموضوعات اللغوية وهو ما نقله عن صاحب التلويح وكلامه هو جواب اشكال أورده في حاشية شرح المختصر وأحال الجواب ﴿ ٢٤١ ﴾ على ما في التلويح وقد تقدم ذلك

( قوله ) مع انه يخرج ، أي قيد اصطلاح التخاطب ( قوله ) لاستعمالها في غير ما وضعت له في الشرع ، يعني الذي هو اصطلاح التخاطب ( قوله ) وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة ، يعني الذي هو غير اصطلاح التخاطب ( قوله ) لاغناء قيد الحيثية ، علة لقوله وأسقط عن التعريف ( قوله ) والمشعور به في التعريف الظاهر ان اللام للعهد أي في هذا التعريف المذكور لكونه تعريفاً لما هو من الامور النسبية إذ ليس المراد ان قيد الحيثية مشعور به في التعريف مطلقاً سواء كان في الامور النسبية او غيرها يؤيد ذلك انهم علموا ترك هذا القيد في عبارة المصنفين باشتهار ان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات كما تختلف الحقيقة اللغوية مثلاً عند أهل الشرع لانها مجاز عندهم ( قوله ) على أن التعريف معه ، أي مع قيد اصطلاح التخاطب ( قوله ) لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين الخ ، قيل في مثاله كما في لفظ الشمس اذا فرض وضعه للجرم وللضوء بالاشتراك اللفظي ثم استعمل للضوء مثلاً لا من

لانه وان كان موضوعاً بالوضع النوعي فالمراد بالوضع اذا اطلق ما قدمناه في بيانه (١) وأسقط (٢) عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ما وضعت له في الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة لاغناء قيد الحيثية المشعور به في التعريف على ان التعريف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع ايضاً لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين في اصطلاح التخاطب ويستعمل في احدهما لا من جهة انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الاخر فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لا يخفى ، فما صدق عليه ما ذكرنا ( حقيقة )

(١) اشارة الى جواب اشكال أورده السعد وهو أنه ان اريد بالوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثير من الافعال ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما كان دلالة بحسب الهيئته دون المادة انا هي موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع اعم من النوعي والشخصي لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع ، وجوابه ان المراد بالوضع عند الاطلاق تبيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين كما أشار اليه في التلويح اهـ (٢) قوله وأسقط عن التعريف الخ ، في شرح التلويح ما نقله فان قيل لا بد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احتراز عن انتقاضها جمعاً ومنعاً فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيها هو من أفراد الموضوع له في الجملة ومن حيث أنه من أفراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف « قلنا » قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف العبارات الا أنه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث أنه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له وكذا لفظ الدابة في الفرس الخ اهـ المراد نقله

حيث أنه موضوع له بل من حيث أنه لازم ما وضع له وفي حاشية الشيخ العلامة اشرح التلخيص في مثاله ما نقله كما جوزوا في شروح الكشاف استعارة العمى لعماء البصيرة من عمى البصر مع انه حقيقة فيهما كما يستفاد من الاساس وانما اعتبروا الاستعارة للمبالغة في أن ذلك الأمر المعقول بمنزلة المحسوس فالاحتراز عن ذلك المجاز انا هو بملاحظة الحيثية انتهى

(قوله) وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل الخ ، عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح التلخيص وهي في اللغة ذات الشيء ، اللازمة له من حق اذا ثبت الخ لما أورده في الحواشي من أن هذا ليس وضعه الأول لأن وضعه الأول فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية وانا اطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة « وأجاب » في الجواهر بجواب غير منتهض فلذا عدل المؤلف عن عبارة المختصر (قوله) من حققت الشيء ، بالتخفيف اذا أثبتته جعل في شرح القطب معنى المتعدي أمرين حيث قال من حق فلان الامر اي اثبتته أو من حققت اذا كنت منه على يقين والمؤلف عليه السلام اقتصر على الاول وهو المعروف في شرحي التلخيص وغيرها (قوله) اذا اثبتته ، قاعدة الفعل المسند الى ضمير المتكلم اذا فسر بـاي وجب ان يتطابقا في الاسناد الى المتكلم لأن الثاني تفسير للاول واذا جيء بكلمة اذا في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدور الكلام في موضع الجزاء فالواجب حينئذ ان يكون دو وما بعد اذا بصيغة الخطاب هكذا في حواشي الكشف للسيد الحق والعلامة السعد اذا عرفت ذلك فعبارة المؤلف من التفسير باذا (قوله) تنقل الى اللفظ الثابت أو المثبت ، ظاهر هذا أنها منقولة في المرتبة الثانية فقط وسيأتي عن الجواهر انها منقولة في المرتبة الثالثة (قوله) ومعنى كونها للنقل الخ ، قال الفاضل الشلبي معنى ﴿ ٢٤٢ ﴾ كون انتفاء النقل من الوصفية الى الاسمية أن اللفظ اذا صار بنفسه اسماً للصفة

في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء (١) اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا أثبتته تنقل الى اللفظ الثابت او المثبت في مكانه الاصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية ومعنى كونها للنقل انها علامة على كون لفظ الحقيقة غالباً غير محتاج الى الموصوف فلا حاجة الى ما قبل هذا على الثاني ظاهر (٢) لاستواء المذكر والمؤنث فيه واما على الاول فباعتبار أن يجعل وصفاً لمذكر لا لمؤنث لعدم استوائهما فيه (و) اللفظ المستعمل (في غير ما وضع له) وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب وتوله (لعلاقة) (١) مقابل بطل اه فصول بدايع (٢) الظاهر أنه اشارة الى ما قاله السكاكي من أنها للتأنيث وما قاله السعد بعده ، اما على الاول فظاهر لأن فعلاً بمعنى فاعل يذكر ويؤنث سواء اجري على موصوفه أم لا نحو رجل ظريف وامرأة ظريفة واما على الثاني فلان لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسم صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها وفعيل بمعنى مفعول انما يستوي فيه المذكر والمؤنث اذا اجري على موصوفه نحو رجل قتيل وامرأة قتيل ، واما اذا لم يجز على موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للالتباس نحو مررت بقتيل بنى فلان وقتيلة بنى فلان ولا يخفى ما في هذا من التكلف المستغنى عنه بما تقدم فاذا عرفت ذلك عرفت ما في الشرح من الاختلال اه لي

الاستعمال بعدما كان وصفاً كان اسميته فرعاً لوصفيته فشبه بالمؤنث لأن المؤنث فرع المذكر فجعل التاء علامة للفرعية كما جعل علامة في وجعل علامة لكثرة العلم بناء على ان كثرة الشيء فرع لتحقيق أصله (قوله) فلا حاجة الى ما قبل هذا ، أي كون التاء للنقل على الثاني وهو تحقيق معنى المفعول ظاهر الخ هذا كما في حاشية الشيخ العلامة لطف الله ووجه عدم الحاجة الى ما قبل ان اللفظ اذا كان غالباً غير محتاج الى الموصوف كما هو شأن الصفات الغالبة فلا معنى لتقدير الموصوف (قوله) واما على الاول ، أي كون فعيل بمعنى فاعل فباعتبار أن يجعل وصفاً

لمذكر لا لمؤنث اذ لو جعل وصفاً لمؤنث كانت التاء على القياس لا للنقل ولهذا قال صاحب الجواهر « اعلم » ان الحقيقة فعيلة من الحق اما بمعنى الفاعل كالعلم فلا يستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون تاء التأنيث جارية على القياس فيكون معناها السكينة الثابتة واما بمعنى المفعول كالجريح فيستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية لأنه لا حاجة الى علامة التأنيث حينئذ ويكون معناه المثبتة ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لواقع لكونه ثابتاً ثم الى القول المطابق للواقع لكونه مثبتاً أو ثابتاً أيضاً ثم من القول الى اللفظ المستعمل فيما وضع له فهي منقولة في المرتبة الثالثة (قوله) وقد عرفت فوائد القيود ، كأنه أراد عرفت هنا فوائد القيود مما تقدم ولو بالمقابلة فان قيد الوضع اذا كان فيما تقدم لخراج المجاز عرف ان نفيه هنا لخراج مقابله وهو الحقيقة وقيد الحيثية اذا كان كما عرفت لخراج بعض المجاز عرف أنه هنا لادخال ذلك البعض كلفظ الصلوة المستعمل في عرف الشرع في الدعاء فانه وان كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة لسكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين ما وضع له في الشرع (قوله) ظاهر هذا انها منقولة ، ينظر من اين يظهر هذا من كلام المؤلف اذ لم يتعرض لمراتب النقل اه عن خط شيخه (قوله) لكن لا من حيث انه وضع له ، فيصدق عليه انه مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه وضع له اه حسن بن يحيى



وأما قيد الاستعمال فالكلام فيه واضح لأنه لاخراج اللفظ قبل الاستعمال في الموضعين وأما الغلط فلم يعرف إخراجها بالمقابلة كما هو مقتضى العبارة إذ خروجه فيما تقدم بقيد الوضع وهنا بقيد آخر فلهذا قصد بالقوائد الأكثر منها هذا ما ينبغي أن تحمل عليه العبارة وإن كانت ظاهر العبارة ياباه والمؤلف عليه السلام حاول بهذه ﴿٢٤٣﴾ العبارة الاكتفاء عن فائدة كل قيد في

تعريف المجاز روماً للاختصار (قوله) وهو في اللغة مفعول، في شرح التلخيص وهو في الأصل مفعول قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته كانه أراد وما في الحال فهو مفعول بسكون العين لكن فيه أن قوله نقل الخ لا يناسبه فلو قال فهو مصدر من جاز الخ لكان أولى انتهى فالمؤلف عليه السلام أن أراد التقييد كما في شرح التلخيص ورد عليه ما ذكره الشيخ لأن المنقول هو مفعول بسكون العين بعد الإعلال وإن لم يرد التقييد لم يستقم إطلاق قوله في اللغة لأن مفعلاً بفتح العين إنما هو في الأصل قبل الإعلال لا في استعمال اللغة الطاري فالأولى ترك قوله في اللغة ويقال وهو مصدر من جاز الخ (قوله) من جاز المكان يجوز إذا تعداه نقل الخ، لم يحمل المجاز على ما ذكره صاحب التلخيص من أنه من جعلت كذا مجازاً إلى حاجتي أي طريقاً إليهما مع أنه على هذا حقيقة وعلى ما ذكره المؤلف يكون مجازاً إلا أن تسمية الكلمة المستعملة فيما وضعت له بالحقيقة لكونها ثابتة أو مثبتة ترجح ما ذكره المؤلف وهو أن يكون من جاز المكان إذا تعداه رعاية للتقابل (قوله) وخص بغير الشارع، يعني أن المتعين ناقله خص بغير الشارع

يخرج الغلط وقوله (مع قرينة عدم إرادته) يخرج الكناية لأنها لفظه مستعمل في غير ما وضع له مع جواز إرادته (مجاز) أي يسمى ما صدق عليه ذلك مجازاً في الاصطلاح وهو في اللغة مفعول من جاز المكان يجوز إذا تعداه نقل إلى اللفظ الجائز أي المتعدي مكانه الأصلي أو اللفظ المجوز به على معنى أنهم جازوا به مكانه الأصلي (وكل) واحد (منهما) أي من الحقيقة والمجاز ينقسم إلى أربعة أقسام (لغوي وشرعي وعرفي خاص) يتعين ناقله عن المعنى اللغوي وخص بغير الشارع (أو) عرفي (عام) لا يتعين ناقله، أما الحقيقة فلأن واضعها إن كان واضع اللغة فهي لغوية كسند السبع وإن كان الشارع فشرعية (١) كالصلوة المنقولة من الدعاء إلى العبادة المخصوصة، وإلا فعرفية عامة كدابة فإنها لما يدب كالإنسان فخصصها العرف العام بنوات الأربع وهجر المعنى الأول ولا تستعمل فيه لكل ما يدب إلا بقرينة، أو عرفية خاصة كمصطلحات أهل كل علم وأهل كل صناعة، وأما المجاز فلأن اللفظ إن كان مستعملاً في غير ما وضع له لغة فهو لغوي كسند للرجل الشجاع، أو شرعاً فهو شرعي كالصلوة في الدعاء، أو في العرف العام كالدابة لكل ما يدب فهو عرفي عام (٢) أو في العرف الخاص فهو عرفي خاص كمصطلحات أهل الصناعات والعلوم إذا استعملوا شيئاً منها فيما يناسب معناه عندهم **مسئلة** اتفقوا على أن (الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان)

(١) وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها كالعبادة للأفعال المخصوصة والزكوة لا قدر الخرج قال في الحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها أسماء أو كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظ الرحمن لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أنا نعرف الرحمن الرحمن الإمامة أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً كالصوم والصلوة أم أسنوى (٢) أي فإنها في العرف مجاز أي إذا استعملها المخاطب بالعرف في كل ما يدب كانت مجازاً عندها **فائدة** مجاز المجاز هو أن يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الأول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرّاً فإنه مجاز عن مجاز لأن الوطاء تجوز عنه بالسر لأنه لا يقع غالباً إلا في السر وتجوز به عن العقد لأنه تسبب عنه والمصحح للمجاز الأول الملازمة والثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقد النكاح أم من بعض الحواشي «قلت» وقد ذكره جار الله أيضاً في سورة الصافات في قوله تعالى قالوا انكم كتمت تأتوننا عن العين اهـ

تشريراً لما وضعه الشارع بإخراجه عن العرفي الخاص (قوله) اتفقوا على أن الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان، وفي شرح أبي زرعة أما العرفية فأنسكروها قوم كالشرعية

(قوله) قد صارت حقائق فيها ضرورة علم احتياج فهم هذه المعاني الشرعية من هذه الالفاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان اهل الشرع اتفاقاً وهو علامة الحقيقة وانما النزاع في ان عدم الاحتياج الى القرينة اما بسبب وضع الشارع اياها فتكون حقائق شرعية وهو المذهب المختار اولا تكون بسبب وضع الشارع بل بسبب غلبة استعمالها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع حتى صارت حقائق عرفية خاصة لهم وان كانت مجازات لغوية في كلام الشارع بمعونة القرائن وهو مذهب القاضي على احد قوليه والقول الآخر للقاضي انها مستعملة في حقائقها اللغوية والزيادات شروط لوقوعها معتبرة مقبولة شرعاً هكذا في الجواهر وقد ذكر ذلك أيضاً غيره عن القاضي وما ذكره المؤلف عليه السلام هو كما في حاشية السعد بياناً لحاصل ما ذكره في شرح المختصر من تحرير محل النزاع في الحقيقة الشرعية (قوله) وأما في كلام الشارع فتحمل الخ، هذا اشارة الى فائدة الخلاف في الحقيقة الشرعية قال السيد المحقق يعني انا اذا قلنا ان الشارع وضعها لهذه المعاني فانا اذا وجدناها في كلامه مجردة عن القرينة حملناها على المعاني الشرعية اذ الظاهر انه يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه وازقلنا ﴿٢٤٤﴾ بعدم الوضع حملناها على المعاني اللغوية لانه يتكلم على قانون اللغة وهذه هي

الحقائق فيها وأما في استعمال المشرعة من الفقهاء والمتكلمين فتحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف أما على الاول فلان ظاهر حالهم أنهم يتكلمون باصطلاح الشارع وأما على الثاني فلان الظاهر أنه على عرفهم وهذه بالقياس اليهم حقائق عرفية (قوله) واورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الخ، يعني ان دعوى كونها اسماً لمعانيها الشرعية حيث تسبق معانيها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالقياس الى اطلاق الشارع فهذه الدعوى ممنوعة وان كانت بالنسبة الى اطلاق المشرعة فاللزام حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لاحقائق شرعية وفرق بين الحقيقة الشرعية للشارع والحقيقة العرفية فان العرفية استعملها اولا مجازاً بمعونة القرائن ثم غلبت

سواء كانت العرفية عامة او خاصة (والمختار وقوع الشرعية) أيضاً وهو قول الجمهور خلافاً للقاضي ابي بكر الباقلاني «واعلم» انه لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بالقرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني (١) في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقهاء والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفقاً، واما في كلام الشارع فتحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني، احتج الجمهور بقوله (لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والزكاة والصوم والحج) يعني انه يسبق من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية التي هي الركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات واداء مال مخصوص وامساك مخصوص وقصد مخصوص على أوجه مخصوصة بعد ان كانت للدعاء والنماء والامساك والقصد المطلقين وذلك علامة الحقيقة وأورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية (١) لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع لميسر حاجتهم الى التعبير عنها اهـ عضد

في معانيها بعد ذلك في لسان المشرعة بخلاف الحقيقة الشرعية للشارع فكان المستدل لم يفرق بينهما وهذا الايراد لم يجب عنه في شرح المختصر وهو اشبه وأما المؤلف عليه السلام فاجاب بانبات المدعي الذي منعه المورد وهو كونها حقائق شرعية واستدل لذلك بتبادر معانيها المخصوصة من كلام الشارع حيث قال ولاجله تبادرت الخ، وقدم قبل ذلك مقدمتين اشار الى أنهما قطعيتان ليدعي عناد منكرهما لتييم المطلوب، الاولى منها قوله لا ريب الخ، والثانية قوله وان الشارع الخ ثم قال ولاجله تبادرت الخ، فثبت كونها حقائق شرعية وأنت خير بان المقدمة الاولى انما يندفع بها كونها حقائق لغوية ولم يذكر ذلك في الايراد انما ذكر فيه جواز كونها حقائق عرفية الا ان المؤلف عليه السلام أوردتها دفعاً لكونها حقائق لغوية زيادة على المحتاج اليه في دفع الايراد استيفاء لما يرد على المدعي فقوله في المقدمة الثانية ولم يكن الا بهذه الاسماء الخ يندفع به كونها حقائق عرفية لما عرفت من توقفها في أول استعمالها على القرائن

(قوله) وأما على الثاني فلان الظاهر أنه، أي المتكلم اهـ (قوله) حيث تسبق معانيها منها، وضع الظاهر موضع المضمر اهـ (قوله) أشار الى أنهما قطعيتان، بقوله لا ريب الخ (قوله) استيفاء لما يرد الخ، كما يفهم من القول الثاني كما تقدم في كلام المحقق سابقاً في آخر قوله وقد صارت حقائق الخ اهـ عن خط شيخه

(قوله) والالتمت ، أي وان لم يثبت هذا الحصر لنقلت أي القرينة مثل نقل هذه الأسماء الشرعية وقد يقال قد استغنى عن نقلها عن الشارع ابتداء بصيرورتها بعد ذلك حقائق في عرف المشرعة كما ذلك شأن الحقائق العرفية أو يقال أيضاً لانسلم عدم حصول القرينة ونقلها لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي وقد يجاب عن هذا بأن هذا من التفهيم بالقرآن والترديد كما يقال في الأطلاق وذلك غير قاذح في تعليم اللغات أو يجاب بأن قوله صلوا يراد به الأمر بما عرفوه وقوله كما رأيتموني أصلي يراد به تعليم هيئات الصلاة (قوله) ولا نغني بثبوتها ، أي بثبوت الحقائق الشرعية الا ذلك ، الإشارة الى قصد تعريف الشارع اياها بمجرد هذه الأسماء وفي العبارة تسامح لان ثبوتها ليس قصد تعريف ﴿٢٤٥﴾ الشارع اياها بل معناه فهم معانيها عند

الاطلاق بغير قرينة فلو قال ولأجله تبادرت ولا نغني بثبوتها الا ذلك أي التبادر لكان أظهر (قوله) ولأجله تبادرت ، أي لأجل ما ذكرنا من ان الشارع قصد الخ لا لأجل الغلبة كما ذكره هذا المورد وقد يقال أفادتها لتلك المعاني بغير قرينة باعتبار وضع الشارع وتعيينه ممنوع كما ذكره صاحب الجواهر ، لا يقال مبنى الكلام في هذه المسئلة ان الشارع عرف هذه الحقائق بمجرد هذه الأسماء ولولا ذلك لم تكن حقائق شرعية وقد عرفت أن تعريف اللغات حصل بالقرآن ولم يخرجها ذلك عن كونها حقائق وسيأتي الجواب بذلك عن حجة القاضي حيث قيل والتفهيم بالقرآن لانا نقول لعل المراد

لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة أي في عرف أهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية أي بوضع الشارع (١) وقد يجاب بأنه لا ريب في ان هذه المعاني المخصوصة لا يعرفها أهل اللغة وان الشارع قصد الى تعريف المكافين اياها ولم تكن الا بهذه الأسماء وهي مجردة عن لازم المجاز (٢) الذي هو القران قطعاً والالتمت مثلها (٣) ولا نغني بثبوتها الا ذلك ولأجله تبادرت من كلام الشارع ، احتج القاضي أبو بكر ومتابعوه أولاً بأنها لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لغمها (٤) المكاف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكفون منهم والنقل اما متواتر ولم يوجد

(١) وتعيينه بلا قرينة اذ لا دليل على ذلك اهـ سعد وغيره (٢) يقال قد تكون القرائن حالية أو خفية اهـ (٣) لقائل ان يقول المخرج الى القرينة عدم فهم هذه المعاني عند اطلاقها وذلك انما هو عند قصد الشارع التعريف وبعد تعريفه لا يحتاج الى ذلك لغلبتها وصيرورتها حقائق عرفية فلا حامل على نقل القرائن حينئذ اهـ (٤) أي يفهم غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية أقول ههنا نظر لانا مكفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرط التكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما تشهد به التفسير حيث روى في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية أحاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم أن تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني أو موضوعة لها في عرف الشرع وعلى هذا فقولهم أو بالأحاد وانها لا تفيد العلم والمسئلة علمية بناء على ان مسائل الأصول يعتبر فيها القطع ولا يكتفى فيها بالظن قلنا كون المراد من تلك الالفاظ هذه المعاني ليس من مسائل الأصول بل المسئلة الأصولية ههنا أنها حقائق في تلك المعاني والفرق بينهما ظاهر وكذا قولهم وأما التواتر ولم يوجد قطعاً والاما وقع الخلاف فيه محل نظر اذ الخلاف الواقع هو الخلاف في كونها حقائق وهذا ليس مما يكاف به انما المكاف به كون المراد منها هذه المعاني والخلاف لم يقع فيه ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعاني اللغوية وعدم نقلها الى المعاني الشرعية أصلاً على ما يدل عليه قول الشارع ان نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية اذ المراد بالنقل المعنى اللغوي العام الشامل المجاز أيضاً اذ تفهيم المكاف كما يلزم من المعاني الحقيقية يلزم من المعاني المجازية اذا كانت مرادة للشارع لا فرق بينهما وهذا ما وعدناك ببيانه اهـ ميرزا جان

(قوله) اي وان لم يثبت هذا الحصر ، أي حصر التعريف بهذه الأسماء مع التجرد فالمعنى والا يكون بهذه الأسماء مجردة بل بها مع عدم التجريد اهـ عن خط شيخه (قوله) وقد يقال قد استغنى الخ ، ولما ان

يمنع الاستغناء عن نقل القرينة في خطاب الشارع لانا مكفون مثلهم نعم يحصل الاستغناء في خطاب المشرعة وهو غير قاذح اهـ حبشي ح (قوله) يراد به الأمر بما عرفوه ، فقد ثبتت الحقائق من غير قرينة اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لا يقال مبنى الكلام الخ ، المراد من قوله مبنى الخ ، أنه لا يجاب عما ذكره صاحب الجواهر من المنع ﴿٢٤٦﴾ بأن الشارع عرف الحقائق بمجرد هذه الأسماء وأحال انك قد عرفت ان تعريف اللغات حصل بالقرآن وايضاً قد حصل الاعتراف بوجود القرائن هنا في الرد على القاضي فتأمل والله اعلم اهـ ح عن خط شيخه ﴿٢٤٧﴾ بل يجاب بالفرق بين القرائن وهو ارادة سيلان بقوله لانا نقول الخ اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لانا نقول الخ ، لو قال القاضي بل يقال لعل المراد بالقرينة الخ لكان أظهر اهـ ح عن خط شيخه



وضع اللغات هي المعينة وهي التي اجابوا بها عن شبهة القاضي ولو أجاب المؤلف عليه السلام عن هذا الايراد بما أجاب به عن شبهة القاضي لكان قوياً مندفعاً عنه منع صاحب الجواهر لكن عبارته تنافي ذلك لأن قوله ولم يكن أي التعريف إلا بهذه الأسماء الختفي للقرآن المسينة الشاملة لما ذكرنا في تعريف اللغات « فائدة اعلم » أن تصحيح المذهب المختار وتكوين أدلته مع ملاحظة ما ذكرنا في تحرير محل النزاع مشكل والله اعلم (قوله) لأن المفروض أن العرب لم يضعوها، ينظر هل يرد هذا على القول بأن واضع اللغات هو الله تعالى (قوله) والضمير في انا انزلناه للسورة، يعني باعتبار المنزل أو المذكور أو القرآن (قوله) وان سلم ان القرآن كله عربي، التأكيد ينافي ما يأتي من اطلاق العربي على ما غلبه عربي وعبرة شرح المختصر سلمنا انها غير عربية وان القرآن عربي لكن لانسلم ان كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربياً

(قوله) هو الله تعالى، يمكن ان يقال بل لو كان الواضع هو الله تعالى اذ وضعه باعتبار الشرع غير وضعه للغات والله اعلم اه حبشي (قوله) التأكيد ينافي الخ، التأكيد للكل المجموعي ولا بد منه ليصبح ابتداء آخر الكلام وعبرة شرح المختصر وان لم يصرح به فهو مراد فتأمل هـ ح عن خط شيخه

أو أحادي ولا يفيد العلم (١) «والجواب» انها فهمت لهم ولنا بالترديد بالقرآن (٢) كالأطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله (والتفهم بالقرآن) احتجوا ثانياً بما افاده بقوله (قيل هي) أي الحقائق الشرعية لو وقعت لكانت (غير عربية) لان المفروض ان العرب لم يضعوها (و) لو كانت غير عربية للزم ان لا يكون القرآن عربياً لان (اشتمال القرآن عليها ينفي عربيته (٣)) فما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربياً وقد قال تعالى انا انزلناه قرآناً عربياً « قلنا » في الجواب (ليس كله عربياً) بل هو ممنوع (والضمير في) انا انزلناه للسورة (لـ) للقرآن وليس في السورة شيء من هذه الالفاظ، قالوا السورة بعض القرآن وبعض القرآن لا يكون قرآناً، قلنا لانسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائماً (٤) (و) انما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كالماء والعسل ومثلهما (القرآن بازاء) مفهوم (كـ) يصدق على الجملة وعلى أي بعض منها) ولذلك لو حلف لاقرأ القرآن حنث بقراءة آية وصح ان يقال هذه الآية قرآن وبعض قرآن بالاعتبارين (٥) بخلاف المائة (٦) والريغف (وان سلم) ان القرآن كله عربي فلا يلزم من كونها (٧) في القرآن امتناع كونه عربياً (فقد يطلق العربي) ولو مجازاً (على ما غلبه كذلك) أي عربي كشرعيه فارسي وعربي فانه ينسب الى ما غلب فيه منها واطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه غاية ان

(١) وأيضاً فالعادة تقضي في مثله من أركان الدين بالتواتر اه عضد وفصول بدايع (٢) المعينة وهي معلومة اه فصول بدايع (\*) لعله يقال فهمها لهم بالترديد يقتضي مدة تتسع لكثرة التردد التي تنتج الفهم المذكور ولم ينقل أنه صلى الله عليه وآله وسلم بقي مدة يردد خطابهم بهذه الشرعيات ولم يفهموا معنى ذلك الخطاب الا بعد طول التردد في المدة المذكورة ولو وقع لنقل وأما فهمها بالقرآن فقد منعه آتفاً وقتلتم لو وقعت لنقلت فالتعويل عليها هاهنا مناقضة ظاهرة والله أعلم (\*) للباقلاني أن يقول لو كان ثمة قرائن لنقلت كما قلتم فيما سبق فانه لا مرجح لثبوت القرائن لمدها كم دون مدتها فأمل اه (٣) لو قيل لثبوت اشتمال القرآن عليها وذلك ينفي عربيته الخ لكان أحسن كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام والاعتذار واضح وعبرة فصول البدايع واللازم باطل لأن القرآن مشتمل عليها وكل مشتمل على غير العربي غير عربي وقد قال تعالى انا انزلناه قرآناً الخ اه من خط القاضي على البرقي طافه الله (٤) فانه يصدق اسم الشيء على البعض منه باشارة الكل الجزء في معناه فان الماء اسم للجم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى أي بعض منه فيصح أن يقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي وانه بعض الماء ويراد بالماء مجموع المياه الذي هو أحد أفراد هذا المفهوم وانقرآن من هذا القبيل فالسورة قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين اه من حاشية السعد باختصار والله أعلم (٥) كونه اسماً للمفهوم الكلي أو للمجموع الشخصي اه (٦) فان اسم الكل لا يطلق على بعضها وهو العشرة اه رفو (\*) فلا يصدق على البعض منه لانه لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم فان المائة اسم لمجموع الآحاد الخصوصية اه سعد (٧) أي الحقائق الشرعية اه

يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها  
مقتضى شرعية (وتوقف الأمدى) في الوقوع وعدمه لتعارض الأدلة عنده فلم يحتج  
شيئاً «واعلم» انها قد اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئلة فقال الامام  
يحيى في معياره في وقوع الشرعية أربعة مذاهب، أولها نفيه وعزاه الى بعض المرجئة  
وابي بكر الباقلاني، وثانيها انها باقية على افادة معانيها اللغوية مع زيادة أمور اشترطها  
الشرع فالصلاة مفيدة للدعاء بشرط هي الركوع والسجود ونحوهما (١) وعزاه الى ابي  
حامد الغزالي واختاره لنفسه ونقله عن ابي حامد مخالف لكلامه في المستصفى (٢) لان  
كلامه فيه لا يخالف الجاهير، وثالثها انها مجازات استعملت فيما يناسب معانيها اللغوية  
وعزاه الى الرازي، ورابعها انها منقولة عن معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية وعزاه  
الى جماهير أئمة الزيدية والمعتزلة والفقهاء، وفي المحصول (٣) وفروعه ثلاثة مذاهب، (٤) النفي  
والاثبات، والثالث وهو اختياره انها مجازات، وفي جمع الجوامع ثلاثة مذاهب، نفي  
الامكان، (٥) ونفي الوقوع، والوقوع، واختاره (٦) وعزاه الى ابي اسحق الشيرازي والجويني  
والرازي وابن الحاجب وعزوه هذا الى الرازي يخالف اختياره في المحصول انها مجازات  
وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يحيى  
يرجعان الى نفيه ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر والارجع الثاني الى الرابع  
وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع يلي يخرج من عبارة جمع الجوامع  
قول ثالث هو نفي الامكان وهو لمن يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة  
طبيعية وبطلانه ظاهر، ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد غير القولين وعزى  
الاثبات الى المعتزلة والفقهاء والنفي الى قوم من المرجئة ولكنه قال ان  
بعض علمهم تدل على انهم أحالوا ذلك وبعضها على انهم قبحوه فهو يشير الى مثل  
ما في جمع الجوامع، ثم اعلم ان الشرعية قسمان، فرعية وهي المنقولة الى فروع  
الدين، ودينية وهي المنقولة الى اصول الدين كالإيمان والكفر والفسق ومؤمن  
وكافر وفاسق وبعض المتبئين للشرعية يقتصرون على الفرعية وهم جمهور الاشعرية

(قوله) وفروعه، أي الحاصل  
والتحصيل والمنتخب

(١) فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع اهـ (٢) ولعل الامام يحيى نقل عنه من غير  
المستصفى كالمحصول اهـ (٣) قوله وفي المحصول هو للرازي وفروعه أي المحصول هي الحاصل  
والتحصيل والمنتخب اهـ (٤) ورابعها الوقف ولعل المؤلف لم ينظر اليه اهـ (٥) وعبارة مختصر  
النتهى الحقيقة الشرعية واقعة اهـ قال ميرزا جان اشارة الى انه لا خلاف في امكانها اهـ  
(\*) نفي الامكان نفي للوقوع وزيادة فيرجع الى القول بالثاني اهـ (٦) يعني وقوع الشرعية  
لا الدينية كما هو صريح كلامه اهـ

(والمختار وقوع الدينية) أيضاً وهو قول أكثر الزيدية والمعتزلة وبعض الفقهاء والجمهور من السلف « قال » ابن حجر في مقدمة فتح الباري عن البخاري كتبت عن الف وثمانين نفساً ليس فيهم الا صاحب حديث وقال أيضاً لم أكتب الا عن من قال الايمان قول وعمل ، وذلك (لان المؤمن لغة المصدق) قال تعالى وما أنت بمؤمن لنا (وشرعا المطيع) أي فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات مع التصديق ، وكذا الايمان في اللغة التصديق (١) وفي الشرع فعل الطاعات واجتناب المقبحات معه ، وذلك

(١) مأخوذ من الايمان كان المصدق امن التصديق والتكذيب والخالفه وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما امننت ان اجد صحابة وفي الشرع عند جمهور الأشعرية التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء والذي يدل على التصديق وحده أنه سبحانه أضاف الايمان الى القلب في مواضع من كتابه وعطف عليه العمل الصالح في مواضع وقرنه بالمعاصي مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية مع ما فيه من قلة التغيير لانه الاقرب الى الاصل ثم اختلف في أن مجرد التصديق القلب هل هو كاف لانه المقصود أو لابد من انضمام الاقرار به للممكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الخاذل ولما نفع أن يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار به اهتم تفسير البيضاوي قال في التلويح «واعلم» ان المنقول الى ان قال يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار بالاسان ليس جزءاً من الايمان ولا شرطاً له بل شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في أحكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمناً في احكام الدنيا كافر عند الله الخ المراءى نقله (\*) في عيانة العقائد لاجلال مآثره قوله والايمان اسم لجميع الطاعات هذه هي الحقيقة الدينية المنقولة الى ما يتعلق باصول الدين وهي أخص من الشرعية المنقولة الى فروعه لان كل من أثبت الاولى أثبت اثباتية من دون عكس بل الظاهر ان القول بالدينية يختص بالوعيدية من المعتزلة وقد اطلق في شرح الغاية وغيره أنه مذهب الجمهور من السلف ونقل قول البخاري أنه قال لم أكتب الا عن من قال الايمان قول وعمل مع انه كتب عن الف وثمانين نفساً لكن الظاهر ان

(قوله) والمختار وقوع الدينية ،  
ومعنى كونها دينية انا متعبدون  
باجراء هذه الاسماء على المسمين بها  
(قوله) قال ابن حجر الخ ، هذا  
استظهار على اثبات الجمهور من  
السلف للدينية

(قوله) ابن حجر في مقدمة فتح الباري ، أقول هذا استظهار على قوله والجمهور من السلف لان هذه العدة في رجال البخاري من السلف وهم جمهور كثير وليسوا كل من يقول بالحقيقة الدينية بل هم مع أكثرهم بعض من السلف فلذا نقل عدتهم والا فالحجة انما هي في قوله وما نقلت الا عن يقول الايمان قول وعمل فجعلوا الايمان مركب من الأمرين وهذه حقيقة شرعية دينية اذ هو لغة مجرد التصديق ولكن لا يخفى ان قولهم الايمان قول وعمل لا يدل على القول بالحقيقة الشرعية الدينية لم لا يكون حقيقة عرفية لأهل الشرع ولا نزاع أنها واقعة ومحل النزاع الحقيقة الشرعية ويأتي تحقيق مرادهم قريباً (قوله) فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات ، أقول الاولى على رأي أنه فاعل الواجبات لان المسنون طاعة ولا يعد تاركه غير مؤمن عند المصنف ثم اللام في الطاعات والمقبحات لا يفيد المطلوب للمصنف الا بحملها على الاستغراق ويخرج عن الحد من ارتكب المقبحات وترك الطاعات طول عمره ثم تاب وطأه الموت ثم هذا الدليل الذي استدلل به المصنف لا يساوى الدعوى لانه ليس فيه ذكر اجتناب المقبحات ولا في الدعوى وجل القلب وزيادة الايمان عند تلاوة الايات فلم تساوى الدليل



( لقوله ) تعالى ( انما المؤمنون ) الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ، اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ، دلت الايات على ان المؤمنين هم فاعلوا الطاعات وتاركوا القبائح ، ودلت بأولها وآخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعدى الى غيرهم (١) وهو المطلوب ( وغيرها ) كقوله تعالى وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا ، وقوله وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيماً ، وقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ، بشر بها كل مؤمن ، ولو كان الايمان التصديق لسكان الفاسق مؤمناً داخلاً في هذه البشارات

القائل من السلف الايمان قول وعمل لا يقولون بالنقل اذ هو يستتبع عدم اطلاق لفظ الايمان على معناه اللغوي شرعاً ولا يقول ذلك الا الوعيدية ليتفرع عليه عدم دخول صاحب الكبيرة في مسمى المؤمن فلا تشمله ادلة وعد المزمع بالثواب ونحوه لكنهم يثبتون له معنيين في الشرع عاماً هو اللغوي وخاصاً هو ما اعتبر معه الاعمال لكن استعماله في المعنى الخاص انما هو بالغلبة في لسان أهل الشرع لا بوضع الشارع على حد ما قرر به ابن الحاجب وغيره مذهب الباقلاني في الحقيقة الشرعية والمؤمن عندهم باق على ما هو عليه من كونه اسم فاعل من آمن ولا ينفون كونه مشتقاً من الايمان فعليك بالثبت في هذا المقام فقد وقع فيه الخطب في البحث والمجازفة في النقل لا قوام اهـ (١) وهو المصدق الذي لم يفعل الطاعات اهـ

الدعوى فقوله انها دلت على أنهم تاركوا القبائح محل تأمل بل دلت على أنهم يأتون من القبائح ما يحتاج معه الى المغفرة لقوله لهم مغفرة فانه لا مغفرة الا للذنوب كبير اذ الصغيرة مكفرة في جنب اجتناب الكبائر فلا تقتصر الى المغفرة وذلك أن تقول الآية لا تدل على دخول الاعمال في الايمان قال زادتهم ايماناً فدل ان أصل الايمان ثابت لهم قبل هذه الاوصاف ودلت على ان هذه الصفات صفات المؤمنين حقا وان الايمان ثابت بغير من وصف فيها بما وصف ( قوله ) بأولها ، أقول يعني انما المؤمنون وآخرها يعني اولئك هم المؤمنون حقا الا انها دلت على ان من شرط المتصف به ان يحمل قلبه عند ذكر الله وهو المراد كلما ذكر الله وجل قلبه ويجري مثله في قوله وعلى ربهم يتوكلون وغيره والمعلوم يقيناً ان هذا لا يجده كل مؤمن من نفسه كلما ذكر الله ولا يدعيه في البرار والسلف الصالح الامكار وان اريد أنه قد يحمل قلبه ولو مرة في عمره فكذلك قوله يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة يكفي في صدق اتصافه بها الاثنيان بها ولو مرة والا كان تحكما وتقريرا بين قرائن الآية بلا دليل فيها ثم هذه الزيادة التي أفادها قوله زادتهم ايماناً يقال ان كان قد حصل الايمان الذي يريد المؤلف وهو الاثنيان بالواجبات واجتناب القبائح قبل تلاوة الآيات فما الذي زادته وان كان لم يحصل فلا مزيد وبالجملة الاستدلال بهذه الآية على المدعى في غاية الركة ( قوله ) ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق داخلاً في هذه البشارات ، أقول استدلال عدم دخوله في البشارات بقوله فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع عن سقوط التحفظ يقال الزاجر عن المعاصي هو الوعيد عامها والبشرى لاتاني ذلك لان سامعها يجوز أنها لمن كان في أعلى رتب الايمان اذ مرتكب المعصية غير الشرك يرجو العفو لسامع قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيرجو انه تعالى يعفو عنه وتشمله البشرى ويجوز عدم العفو فلا تشمله

حيستقض عن نفسه التحفظ عن المصاحي والاجماع مانع من ذلك ، وقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس وذلك لأن الآية نزلت بعد تحويل القبلة دفعاً لتوهم اضاعة الصلوة التي كانت إليه ، وقوله تعالى إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معاً على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إلى آخرها (١) ولأن المؤمن لا يخزي في الآخرة بدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ، والفاسق يخزي لقوله تعالى في المحاريب ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم والمعذب يخزي لقوله تعالى إنك من تدخل النار فقد أخزيته

(١) ضرب في نسخة على قوله إلى آخرها اهـ

فيبقى راجياً خائفاً فهو يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وتأويل الآية (١) بردها إلى التقييد بالتوبة قد بينا نحن وغيرنا بطلانه في محله (قوله) أي صلاتكم ، أقول يريد أن الإيمان قد أطلق على بعض أفعاله ولو كان هو التصديق لما أطلق عليه وكان يحسن أن يضم حديث الإيمان بضع وسبعون شعبة إلى هذه الآية لأنهما يدلان على مدلول واحد وهو اطلاق الإيمان على بعض أفعاله (قوله) وقوله تعالى إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معاً على أمر جامع الآية يقال عليه الحصر هنا قد عارض حصر أول آية استدل بها المحدثي فانه حصر المؤمنون هناك على ما عرفت من المعاني وهنا على غيرها « فإن اجيب » بأن المراد هنا بالمؤمنون القائلون بما ذكر في الأولى ويزاد عليه هنا كونهم إذا كانوا مع الرسول في أمر جامع لم يذهبوا إلا عن أذنه فيقال فلم تتم دلالة تلك الآية على المحدثي وقد تدم أنها دلت عليه على أن قوله تعالى قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو آذآ ، دل على أن الذين لم يستأذنوه مؤمنون لقوله منكم (قوله) في المحاريب ، أقول يريد أن الآية وإن كان سبب نزولها الكفار ولكن العام لا يقصر على سببه فيدخل المحاربون من المسلمين وإذا كان المعذب يخزي وقد قال تعالى انه لا يخزي النبي والذين آمنوا معه فدل على انه ليس بخوف من « واجيب » عن الآية بأن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن وبانه يحتمل أن قوله والذين آمنوا معه مبتدئ خبره يقولون ربنا أتمم لنا نورنا الآية (قوله) لقوله تعالى إنك من تدخل النار فقد أخزيته ، أقول الآية واردة في الكفار وسياقها فيهم ولذا قال عقيبها وما للظالمين من أنصار ربنا اننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ولا يقال هو عام فلا يقصر على سببه لانا نقول قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين دليل قصرها عليه ، ثم التحقيق ان الخزي أنواع اعظمه الخلود في النار ودونه مراتب منها ما سأل ابراهيم ربه بقوله ولا تخزني يوم يبعثون وقول المؤمنين ولا تخزنا يوم القيامة فالخزي الحق بالخلود في النار كما قال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين والعتاب على الذنب والعقوبة عليه ولو بادى عقاب يقال له خزي وقال لوط اقومه ولا تخزوني في ضيفي أي لا تقضحوني ، وفي الآية الاخرى ان هؤلاء ضيفي فلا تقضحوني واتقوا الله ولا تخزون أي لا تذلون ولا تهينوني بالتعرض لهم وقد ثبت أنه يدخل النار بعض أهل الإيمان كما أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح من حديث أبي سعيد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه ذل يخرج من النار من في قلبه منقال ذرة من إيمان وأخرج (١) يريد أن الله لا يغفر له فقد تأولها صاحب الكشف وغيره بأن المراد ويغفر ما دون ذلك مع التوبة اهـ منه

فثبت ان الفاسق مخزي (١) وكل مؤمن ليس بمخزي وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن وهو المطلوب ، ومن ذلك ما روى ابن ماجه (٢) والطبراني عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان وما رواه الشيرازي في الالقاب عن عائشة عنه ﷺ انه قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان ، وما رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه ﷺ انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها (٣) اماطة الاذى عن الطريق والحياء (٤) شعبة من الايمان وما رواه احمد والبخاري (٥) والنسائي عن ابن عباس عنه ﷺ انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل حين يقتل وهو مؤمن ، وما روى البخاري ومسلم واحمد والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه ﷺ انه قال لا يزني الزاني

(١) قوله فثبت ان الفاسق مخزي ، في حاشية ما حصله هذه صغرى وكل مؤمن ليس بمخزي كبرى وهذا من الضرب الاول من الشكل الثاني وهو يرتد الى الشكل الاول بعكس الكبرى وهي هنا كل مؤمن ليس بمخزي فيقال كل مخزي ليس بمؤمن ينتج ما ذكره اه بزيادة مشيدة (٢) وأخرجه الامام علي بن موسى والمرشد بالله والحاكم في تاريخ نيسابور اه (٣) اماطة الاذى تنحيته وابعاده وهو كل ما يؤذى من حجر أو مدر أو شوك أو غيره اه من شرح مسلم للسيوطي (٤) الحياء بالمد الاستحياء والشبهة القطعة من الشيء والمراد هنا الخصلة قال عياض وغيره انما عدا من الايمان وان كان غريزة وقد يكون اكتساباً كسائر اعمال البر فاذا كان غريزة فاستعماله على قانون الشرع يحتاج الى اكتساب ونية وعلم فهو من الايمان لهذا أو لكونه باعثاً على أفعال البر وما نفعاً من المعاصي اه من شرح السيوطي على مسلم (٥) وأخرجه المرشد بالله بطرق وعنده السيوطي من المتواتر اه

الشيخان من حديث ابي سعيد ايضاً قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا دخل أهل الجنة وأهل النار يقول الله تعالى من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجوه فيخرجون قد امتحشوا وعادوا حمماً الحديث والاحاديث متواترة في دخول قوم من عصاة المؤمنين النار ثم يخرجون منها وفي تسمية اذني تصديق بالله إيماناً وحيثئذ فلا بد من الجمع بين قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ان لم يحمل على ما أسلفناه ويراد به جميع المؤمنين من في عصره وبعده وبين أحاديث دخول بعض المؤمنين النار مع قوله أنك من تدخل النار فقد أخزيتيه وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين بان يراد بالذين آمنوا معه كاملوا الايمان ولا بد من أحد التأويلين والا تناقضت الآيات والاحاديث مع الآيات فتأمل (قوله) وما رواه احمد والبخاري والنسائي عن ابن عباس وفيه ولا يزني حين يزني وهو مؤمن الحديث والذي بعده أفاد أنه لا يسمى من لا بس هذه المعاصي مؤمناً وكأنه يقال ويقاس عليه سائر المعاصي « واجيب » بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قيد ذلك بقوله حين يزني وحين يسرق وفسره أحاديث أخر ذكرناها في التنوير شرح الجامع الصغير وفيها أنه يخرج منه الايمان حال فعل المعصية ويكون عليه كالطلة حين يفعل ما ذكر ثم تعود اليه ولذلك قيده بحال فعل المعصية

(قوله) وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن ، لأن هذا من الضرب الاول من الشكل الثاني وهو يرتد الى الشكل الاول بعكس الكبرى وهو هنا كل مؤمن ليس بمخزي الى قوله المخزي ليس بمؤمن ينتج ما ذكره ، هذا وفائدة الخلاف في الدينية اثبات المنزلة ونفيها فمن اثبتها اثبت المنزلة ومن نفيها نفيها كما ذكره الشيخ العلامة « قال » في حواشي الفصول قال الهادي عليه السلام أهل الكبار من أهل الصلوة فساق ولا يبلغ فسقهم بهم كفرة ولا تقافاً وبه قالت المعتزلة وقال بعض الخوارج انهم كفار وان فسقهم قد بلغ بهم الكفر والنفاق دون الشرك ويقال أن الزيدية أو بعضهم يزعمون ان فسقهم قد بلغ بهم الكفر وقالت المرجئة والعمامة فساق مؤمنون ثم ساق الشيخ عن الحواشي كلاماً بسيطاً يتضمن نحواً من هذا تركناه اذ لا يحتمله المقام (قوله) ولا يقتل وهو مؤمن ، يعني مع أن التصديق حاصل



حين يزني (١) وهو مؤمن ولا يشرب الخمر (٢) حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينهب نهبه ذات شرف (٣) يرفع الناس فيها أبصارهم (٤) حين ينهبها وهو مؤمن ، وزاد احمد ومسلم ولا يغفل احدكم حين يغفل وهو مؤمن فإياكم أياكم ، ومارواه احمد وابن حبان (٥) في صحيحه عن أنس عنه رضي الله عنه أنه قال لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له ، فبهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب المنقبحات من أركان الايمان دلالة صريحة ، وللقوم تأويلات للآيات والاخبار تخالف ظواهرها المتبادرة من اطلاقها « وجواب عام » وهو أنه (٦) في الاعمال مجاز

(١) قال القاضي عياض ما معناه معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخ انه اذا وقع من الشخص الاقدام على أحد هذه المعاصي فذلك دليل على ارتقاء المانع من ارتكاب المعاصي لان النفس الأمانة والشهوات منازعة للانسان حاملة له على الاقدام ولا يمنع من ذلك الا الايمان فاقدامه جرأة على أي هذه المعاصي المنصوص عليها دليل على ارتقاء ذلك المانع فكان محلا لاقتراح سائر المعاصي وسلبت عنه أهليته لما اشترطت فيه العدالة اه ففي هذا الحديث دليل لقول من قال ان الجرح سبب أهلية كما سيأتي تحقيق ذلك في المقصد الرابع في قوله قبله وقد اختلف في التأويل اه من خط قال فيه اه شيخنا (٢) الفاعل محذوف أي الشارب دل عليه يشرب اه من شرح السيوطي على مسلم (٣) بشين معجمة مفتوحة أي ذات قدر عظيم وقيل ذات استشراف يستشرف الناس لها ناذر بن الربيع رافعي أبصارهم وضبطه بعضهم بالمهملة وفسره أيضاً بذات قدر عظيم اه قال عياض نبه بهذا الحديث على جميع أنواع المعاصي فبالرأى على الشهوات وبالسرقة على الرغبة في الدنيا والحرص على الحرام وبالخمر على جميع ما يصد عن الله ويوجب الغفلة عن حقوقه وبالزنية على الاستخفاف بعباد الله وترك توقيرهم والحياء بينهم وجمع الدنيا من غير وجهها اه سيوطي على مسلم والله أعلم (٤) أي تعجباً من جرأته او خوفاً من سطوته اه (٥) واخرجه السيد ابو طالب والمرشد بالله عليه السلام اه (٦) أي الايمان اه

(قوله) من اركان الايمان دلالة صريحة ، أقول لاشك أنها دلت على أنه يطلق الايمان عليها وأما انه ركن أو غير ركن فلا دلالة (قوله) وهو أنه في الاعمال مجاز ، أقول يريد أنهم يقولون ان الايمان في الاعمال مجاز ولا يخفى ان اطلاقه على الاعمال والاقوال مجاز عنده وعندهم لان حقيقته عنده ما عرفت في رسمه من الايمان بالطاعات واجتناب المنقبحات فكل خصلة يطلق عليها فنهيا غير مسماة حقيقة « واعلم » ان التحقيق ان في المسئلة ثلاثة أقوال ، الاول للسلف فانهم قالوا الايمان اعتقاد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان ومرادهم ان الاعمال شرط في كماله لا شرط ومن هنا قالوا انه يزيد وينقص ولا بد ان يزيدوا من الاعمال ما يشمل الاعتقاد لأن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الدلائل ولذا كان ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم ويؤيده ان كل احد يجد من نفسه في قلبه تفاضل أحواله في التصديق حتى يكون في بعض الاحيان أشد ايماناً و يقيناً وتوكلاً و اخلاصاً منه في بعضها وهذا القول يلاقى قول المعتزلة في اعتبار الثلاثة الا ان الفرق بينهم وبين اهل هذا القول ان المعتزلة جعلوها شرطاً في صحته والسلف وهم اهل القول الاول جعلوها شرطاً في كماله وهذا بالنظر الى ما عند الله واما بالنظر الى ما عند العباد فالإيمان هو الاقرار فقط فن اقر اجريت عليه احكام اهل الايمان في الدنيا ولم يحكم عليه بكفر ، القول الثاني للمرجئة قالوا هو اعتقاد ونطق فقط

(قوله) نهبه ، بالضم الشيء المنهب (قوله) حين يغفل ، أي يكتف شيطاناً من المغنم قال في المصباح غفل غلوا من باب قعد وأغل بالالف خان في المغنم وغيره وقال ابن السكيت لم يسمع في المغنم الا غل ثلاثياً وهو متعد في الأصل لكن لم ينطق بفعوله (قوله) وللقوم تأويلات الخ ، من ذلك تأويل ليضع ايمانكم بان المراد التصديق بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على التصديق وهو الصلوات أو يكون مجازاً وهو أولى من النقل ومن ذلك تأويل قوله تعالى يوم لا يخزي الله الآية بأنه مختص بالصحابة كما يدل عليه لفظة معه ومن ذلك تأويل حديث الايمان بضع وسبعون الخبر بان المراد شعب الايمان بتقدير مضاف لانفس الايمان لأن امادة الاذى ليس داخلا في أصل الايمان حتى يكون ذقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد من تقدير المضاف ومن ذلك تأويل لا يزني الزاني الخبر بأنه مبالغة على معنى انها ليست من شأن المؤمن فكأنها تنافي الايمان ولا تجامعه

(قوله) على معنى أنها ليست من شأن المؤمن ، أي الزنا المسأل بالمحاشة اه الظاهر أنه يريد الامور المعدودة في الخبر اه ح عن خط شيخه

أولى من النقل ، وما ذكره لازم لهم لأنهم يقولون ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع تصديق خاص وهذا منهم اقرار بأنه لم يبق على ما كان عليه في اللغة من الاطلاق « ولما فرغ » من الكلام في الحقايق عقبها بمسائل تتعلق بالمجاز فقال

﴿ مسألة ﴾ والمختار ان المجاز واقع في اللغة وهو قول اكثر الناس ونفي قوم وقوعه القول الثالث للكرامية قالوا هو نطق فقط كذا نقل الخلاف في فتح الباري ونقل المهدي في القلائد اقوالا اخر ، واذا عرفت هذا فليس هنا قائل بان الايمان تصديق فقط ، نعم من قال النطق والاعمال شرط في كماله يلزم انهم قائلون انه التصديق لكن لا كمال له الا اذا اقترن بالامرين والادلة لهذا القول كثيرة جداً اعظمها ما اشرنا اليه من تواتر احاديث خروج من في قلبه ادنى تصديق وتسمية ذلك ايمانا ولا تطبق الادلة كتاباً وسنة الا على هذا القول قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصاحوا بينهما الآية فسمى الباغية مؤمنة وحديث اذا التقى المسلمان بسيفهما فالتقاتل والمقتول في النار وحديث ان ابني هذا سيد وسيصلح الله به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين والمسلم والمؤمن مترادفان عند المعتزلة كما في القلائد والمسئلة لهم ، واذا عرفت هذا فالآية التي استدلل بها المصنف في اول البحث وارادة في اكل المؤمنين ايمانا ولذا قال تعالى اولئك هم المؤمنون حقا وهم ايضا خير البرية الذين قال الله تعالى فيهم والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية وجعل اوليائه الذين آمنوا وكانوا يتقون وهؤلاء هم في ادلا ذروة الايمان ومن بعدهم رتب كثيرة آخرها من في قلبه منقال حبة خردل من ايمان وقسم الله العباد في سورة الواقعة اقساماً ثلاثة السابقون واصحاب اليمين واصحاب الشمال واقسم الاولان مؤمنون والثالث كفار وقسمهم في سورة الليل الى قسمين ميمر اليسرى وميمر اليمسرى وبالجملة لم يثبت انقرآن الا مؤمن وكافر ولم نجد في القرآن والسنة قمعا ثالثا وانما الادلة ذات على انه يزيد وبتقص كما قدمناه ولم ينهض لمثبت القسم الثالث دليل واحسن من استدلل له المصنف وقد عرفت انه آل كلامه الى عدم نهوض الدليل على مدعاه والمسئلة تحتل البسط الان هذا كاف في ذلك والله اعلم ﴿ فصل ﴾ في تعريف الحقيقة والمجاز واقسامها مسألة والمجاز واقع قال بالاستقراء ، اقول ذكر المصنف الفاظاً من الآيات وغيرها لا ينزع الخصم في ثبوتها ووقوعها في الكتاب والسنة لكنه يقول هذه ونحوها موضوعة باعتبار امر عام هو العلاقة المشتركة وحاجتها الى القرينة كحاجة اسماء الاشارة ونحوها الى القرينة وقول سعد الدين في وجه الفرق بين اسماء الاشارة مثلا والمجاز بان غير المجاز بما هو موضوع باعتبار امر عام موضوع الدلالة بنفسه والمجاز موضوع الدلالة بمعونة القرائن فما كان من الاول فحقيقة وما كان من الثاني فمجاز كلام غير صحيح يفتقر الى دعوى الوحي بهذه التفرقة بين الوضعين اذ الكل موضوع باعتبار امر عام فمن أين وضع هذا الدلالة بنفسه وهذا للدلالة بمعونة القرينة مع انه ليس معنا الا الاستعمال من العرب للامرين معاً ولا فهم المراد الا بالقرينة ثم انه قد اورد (١) عليه ان القرينة ان اخذت في الجميع قيذاً في الوضع بمعنى ان الواضع عين اسداً للرجل الشجاع وتعيينه بشرط ان يكون مع قرينة كلفظ في للظرفية بشرط ان تكون مع الدار مثلاً وجب ان تكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا يزيد من الحقيقة الا اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء كان بشرطاً او غير شرط وان اخذت القرينة قيذاً للموضوع بمعنى ان الواضع عين اسداً يرمى للرجل الشجاع وفي الدار للظرفية الخاصة وجب ان يكون بازاء المركبات المجمولة بازاء معنى واحد كخمسة عشر ولا قائل

(١) المورد السيد الحسن بن احمد الجلال رحمه الله في شرحه على الفصول اه

(قوله) تصديق خاص ، وهو التصديق للرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما علم بحيشه به تفصيلا فيما علم تفصيلا ، واجمالا فيما علم اجمالا

(قوله) الاسفرايني، بكسر الميم وسكون السين المهملة وفتح التاء والراء المهملة وكسر الياء التحتانية وبالنون بعدها بلد بخراسان بنواحي نيسابور على منتصف الطريق الى جرجان (قوله) لمة الليل، اللمة بالكسر الشمر يحاوز شحمة الاذن فاذا بلغ المنكبين فهو الجملة هكذا في الصحاح وتحقيق المجاز أن ﴿٢٥٤﴾ يكون تمثيلاً للهيئة المركبة من الليل وظهور بياض الصبح في سواد آخره كما

وهو محكي عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابي علي الفارسي واحتج الاولون (بالاستقراء) والتتبع لعبارات أهل اللغة كالاسد المشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى ويقطع بانها في هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها عند الاطلاق وهذا حقيقة المجاز (١) قالوا لو وقع للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة « قلنا » لزوم الاخلال نادر لا يستلزم مطلق المنع (و) ذلك لانه (لا اخلال بالتفاهم مع القرينة) المفهمة للمقصود وخفاؤها نادر كل النادرة « قالوا » هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فالمجموع حقيقة فيه « قلنا » المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ وقد تكون التران معنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي (٢) في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً (١) فيه ان حقيقة المجاز هي اللفظ المستعمل في غير ماوضع له كما هو المشهور لا ما ذكره وكان الصواب وهذا أمارة المجاز كما لا يخفى اهـ (٢) قوله فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً، فالخالف ينفقها ونحن نثبتها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف على انه لو لم يكن من المجاز الخ اهـ وفي حاشية فيه انه معنوي يظهر فيمن حلف لاتكلم بالمجاز اهـ من خط سيلان

بانها مجازات وهذا وارد لا يحصى عنه وأنت اذا تذكرت ما قدمناه لك بان دلالة الالفاظ كلها عقلية بمجموعة القرائن علمت وجه التخالص من هذه المضايق ويأتي في فصل الحروف زيادة على هذا (قوله) وهو محكي عن أبي اسحق، أقول أحسن بتمريضه الحكاية فانه قال الغزالي في الظن بالاستاذ أنه لا يصح عنه ولعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة انتهى الا أنه تضعيف مجرد الاستبعاد وأما الفارسي فوجه ضعف الحكاية عنه أنه انما نقل عنه انكاره ابن الصلاح ولكن تلميذ الفارسي وهو أبو الفتح بن جنى أعرف بذهب شيخه وقد نقل عنه في كتاب الخصائص عكس هذه المقالة وان المجاز غالب على اللغات كما هو مذهب ابن جنى « قلت » وحينئذ فهذه الاستدلالات بقاوا وقلنا لا ندرى لن هي اذ لم يتحقق مخالف وثبوتها فرع العلم به وبانه ادعى واستدل (قوله) ويقطع بانها في هذه المعاني مجازات، أقول والذي حصل بسامع هذه العبارات انها استعملت في غير المتبادر منها وهذا لا ينهد القطع بالمجاز لجواز الكناية أو انه حقيقة من غريب المعاني التي تحتاج الى التفتيش فك من لفظ حقيقة لا يتبادر منه معناه بل لا يعرف الا بعد طول البحث ولذا الف العلماء الغريب في الكتاب والسنة (قوله) من صفات الالفاظ، أقول علله المحشى بقوله لان الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ولا يخفى ان هذا اصطلاح لمن جعل الكلام حقيقة ومجازاً ومن نفى المجاز لا يلزم اصطلاح غيره وكأنه لهذا سلم المباح ويحجر هذا الاعتراض في قوله قريباً لعدم صدق حدها عليه، والحاصل أنه جعل اصطلاح مثبت المجاز حجة على من نفاه ولا يخفى سماجة ذلك

في ظهور الشيب في سواد الشعر وان يراد باللمة سواد آخره وبالشيب بياض الصبح العارض له وقامت الحرب إما تمثيل بمن يقوم على ساق ولا يفتر عنه وإما أن يراد اسناد القيام على ساق الى الحرب وهو لا صاحبها فيكون مجازاً عقلياً وإما أن يكون من الاستعارة بالكناية واثبات القيام والساق تمثيلاً (قوله) اذ قد تخفى القرينة، لم يتعرض لعدمها اذ لا يجوز استعماله بدونها بخلاف المشترك (قوله) وذلك، أي عدم استلزام مطلق المنع (قوله) لا يحتمل غير ذلك المعنى، أي المجازي (قوله) قلنا المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ، لأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ماوضع له (قوله) وان سلم، أي سلم ان الحقيقة صفة للمجموع (قوله) فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً، فالخالف ينفقها ونحن نثبتها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف عليه السلام على انه لو لم يكن مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه لأنه مستعمل في غير ماوضع له (قوله) وتحقيق المجاز الخ، يحتمل ان يكون استعارة بالكناية اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وان يراد باللمة سواد آخره، فيكون

استعارة مصرحة وقوله وبالشيب بياض الصبح فقيه استعارة تبعية اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وقامت الحرب اما تمثيل، عبارة الشيخ استعارة تمثيلية مثل حال الحرب بحالة من يقوم على ساق ولا يقعد ولا مجاز في مفرداته اهـ ح عن خط شيخه



(قوله) لنا قوله تعالى يريد أن ينقض الخ، هذا الاستدلال جعله ابن الحاجب وشرّاح كلامه على من منعه في الكتاب فقط كما هو الظاهر وأما أنزل عليه السلام فالظاهر أنه جعله دليلاً على من منعه في الكتاب والسنة ولو زيد في الاحتجاج قوله صلى الله عليه وآله وسلم بل وارحامكم لكن الاحتجاج عليهما (قوله) فيه تشبيه الاشراف على السقوط، عبارة السعد واردة الجدار استعارة لاشرافه على السقوط إذ مجرد التشبيه ليس من المجاز ولو قال المؤلف فيه تشبيه الاشراف على السقوط فيكون استعارة لكن أقرب وكأنه أراد ذلك وعبارة شرح المختصر شبه اشرافه على السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس وفيه استعارة (قوله) واشتعل الرأس شيئاً الخ، اشتعل الرأس شيئاً استعارة لانتشار بياض الشيب في سواد الشباب وجناح الذل استعارة بالكناية جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فثبت له الجناح تخيلاً (قوله) يد الله فوق أيديهم، لم يذكره في ﴿٢٥٥﴾ شرح المختصر وفي الكشف يريد

أن يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي تعلو أيدي المبائعين هي يد الله تعالى والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام وإنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما (قوله) كلما أوقدوا ناراً للحرب أطلقها الله، الايقاد مجاز عن تهيج الفتن وأسباب الحروب أو النار استعارة لأسباب الحروب والايقاد ترشيح أو الكلام تمثيل كذا في حواشي السعد وأما قوله الرحمن على العرش استوى فهو كناية لا مجاز كما اختاره في الكشف حيث قال لما كان الاستوى على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك جعله كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك وان لم يقعد على السرير البتة قالوه لشهرته في ذلك المعنى ومساواته

على أنه لو لم يكن (١) مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ما تدعون ثم ان القائلين بوقوع المجاز في اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار وقوعه فيهما وهو قول الأكثر وخالفت الامامية في وقوعه في الكتاب والظاهرية فيهما، لنا قوله تعالى يريد أن ينقض، فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالارادة (٢) المختصة بذوات الانفس وقوله تعالى واشتعل الرأس شيئاً واخضع لهما جناح الذل يد الله فوق أيديهم (٣) كلما أوقدوا ناراً للحرب، الرحمن على العرش استوى ففي رحمة الله أولئك على هداً وغيرها مما بلغت في الكثرة حدا يفيد العلم بوجوده ولا يفيد التمثل في صور معدودة ان امكن كقولهم في اسأل القرية انه حقيقة وانها نجيب يعقوب عليه

(١) ضرب في بعض النسخ على قوله على أنه لو لم يكن وما بعده الى قوله تدعون ثم قال فوقه ينظر اهـ (٢) للمبالغة اهـ ابو السعود (٣) مجاز مرسل من اطلاق اسم السبب وهو اليد على السبب وهو القدرة ﴿﴾ وذلك نحو للامير يد أي قدرة وهي مسببة عن اليد لحصولها بها اهـ ﴿﴾ فيه نظر لظهور قلة جدوى قولنا قدرة الله فوق أيديهم وعدم مناسبتها لل مقام فالحق ما ذكره في الكشف من أنه يريد أن يد رسول الله الخ حاشية سيلان اهـ

(قوله) والظاهرية، اقول في شرح الجمع للزركشي ان النقل عن الظاهرية بمنعه في القرآن والحديث، نقله الامام عن ابي داود الظاهري وزعم الاصفهاني انه تفرد بنقله لكن في الاحكام لابن حزم رحمه الله ان قوماً منعه في الكتاب والسنة اهـ (قلت) ولا يخفى أن اعتراضه على الاصفهاني عاد تأييداً لكلام الاصفهاني في انفراد الامام بالنقل عن الظاهرية فان ابن حزم ظاهري ولم ينقل نفي المجاز الا عن قوم مجاهيل ولو كان مذهب الظاهرية لصرح به ونصره فكلام ابن حزم قرر ما قاله الاصفهاني في التفرد والشرح جزم هنا بخلاف الظاهرية ونسبه

ملك في موداه انتهى فلذا لم يذكره في شرح المختصر اللهم الا أن يكون الكلام في المجاز والكناية واحداً لكن ذلك خلاف ما بارتهم (قوله) ففي رحمة الله، أي في الجنة وسيأتي بيان المجاز فيها في بحث العلاقات (قوله) أولئك على هدى، قال في الكشف ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه قال الشريف ما حاصله يحتمل وجوهاً ثلاثة الأول الاستعارة التبعية بأن يشبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء الثاني ان تشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل واحد من طرفيها الا انه لم يصرح من اللفظ الذي هو بإزاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها هي العمدة في تلك الهيئة وما عداها تبع له يلاحظ معه في ضمن الفاظ متعددة وليس حينئذ في على استعارة أصلاً بل هي على حالها قبل الاستعارة كما اذا صرح بتلك الالفاظ كلها، الثالث انه شبه الهدى بالمركوب على طريقة

السلام وان الجدار خلقت فيه الارادة (١) ، قالوا اولاً المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والاصدق النفي والاثبات معاً والكذب لا يقع في الكتاب والسنة « قلنا » انما يستلزم صدق النفي كذب الاثبات لو تواردا على معنى واحد وهذا ليس كذلك لان المنفي هو المعنى الحقيقي والتثبت هو المعنى المجازى وهذا ما اراد بقوله ( وصدق نفيه ) أي اللفظ المجازى باعتبار معناه الحقيقي ( لا يقتضي كذبه ) باعتبار معناه المجازى ( لاختلاف المعنيين فيقع في الكتاب والسنة ) ولا محذور ، قالوا ثانياً وهو لمن ينفيه في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون البارى تعالى متجاوزاً (٢) لصدوره عنه وهو باطل بالاتفاق (و) الجواب انه (لا يلزم) من وقوعه في القرآن (وصفه بالتجاوز) لانا ما ان نقول ان اسماء الله تعالى لا تتوقف على السمع وانها دائرة مع المعنى فيشترط عند أهل هذا القول ان لا يوم الخطأ فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجاوز ( لا يهام الخطأ ) لان التجوز يطلق على متعاطى ما لا ينبغي والمتسم فيه ( أو ) نقول بانها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى به لاجل ( عدم الاذن ) ﴿ مسألة ﴾ قد عرفت ان لا بد في المجاز من العلاقة والافهوه وضع جديد

(١) وهو بعيد لانه وان امكن لاسيما زمن النبوة الا انه انما يقع معجزة او كرامة وهو بالنسبة الى التجوز قليل والعدول عن الشائع الى القليل الا عندما يقوم عليه دليل عليل مع ان وصف القرية بالتى كفا فيها دليل ارادة اهلها والافدالة الصدق في كلام جميع الجمادات حاصلة اه فصول البدايع (٢) وما روى ان رجلاً من منكرى المجاز في اللغة اعترض أبى تمام في بعض مجازاته في شعره وادعى كذبه لذلك وذلك أنه لما قال في شعره

لا تسقنى ماء السلام فأننى صب قد استعذبت ماء بكائي

قال المعارض فاعطني في هذا الكوز من ماء بكائك العذب فقال أبو تمام خذ بعلاقة هذا المقرض واقصص لي ريشتين من جناح الذل تنبيهاً للمعارض انه اذا حسن المجاز في القرآن ففي الشعر أولى اه ورقات للامام الحسن عليه السلام

اليهم كما ترى ﴿ قال مسألة ﴾ والعلاقة معتبر نوعها قوله اي يعتبر نقل نوعها باجماع ائمة الادب أقول ينظر من اراد بائمة الادب فان اراد بهم طائفة ممن يعرف علوم الادب فهذا الاجماع ليس بحجة لان الحجة الاجماع الذي يأتي تعريفه بأنه اتفاق مجتهدى امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وائمة الادب ليسوا كل مجتهدى الامة على أنه قد يخلو اكثرهم عن الاجتهاد وان اراد غيرهم فمن هم ثم لا يخفى ان نقل نوع العلاقة عن العرب متعذر لانه لم يقل عربى قط في رعييت الغيث انه من استعمال السبب وارادة السبب هذا معلوم لنا قطعاً فبقي ان يراد انه لا بد من استقراء يثبت لنا به قضية كلية مثلاً كما يثبت من استعمالات العرب للسبب في السبب ان اسم كل سبب يطلق على مسببه ونحو ذلك فقولته نقل نوعها تسامح لانه لا نقل الامتقول عنه والواضع غير متعين فلا نقل عنه والعرب استعملت ما استفدنا منه ذلك لا انها تكلمت بنوع العلاقة وسيصرح الشارح انه نقل الينا إطلاقهم النيات على المظهر

الاستمارة بالكناية ويجعل على قرينة طاعلى عكس الاول والكلام مستوفى في حواشي الكشف ( قوله ) خلقت فيه الارادة ، قال في شرح المختصر وحواشيه وهو ضعيف لأن جواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات بل ان وقع فاما يقع بتقدير تحدى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن كذلك فيما نحن فيه وأما خلق الارادة في الجدار فليس مما تجري فيه المادة فلا يقع الا بالتحدي أيضاً ( قوله ) والافهوه وضع جديد أو غير مفيد ، لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة أو لا فاما ان يقصد بالاطلاق وتخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد اولاً فلا يكون مفيداً اذ المعنى المقصود لا يفهم بحسب الوضع اذ لاتعلق له به أصلاً بل نسبته اليه كنسبته الى سائر المعاني هكذا ذكره الشريف

( قوله ) خلقت فيه الارادة ، تأمل في كلام شارح المختصر وحاشيته لأن القاضي خاطأ الكلام في هذه القولة فتأمل اه ح عن خط شيعه

(قوله) وهي معنى يصل المستعمل فيه : أي يصل المعنى المجازي المستعمل فيه اللفظ بالمعنى الموضوع وهذا كما في شرح المختصر الا انه المؤلف جعل العلاقة نفس المعنى وشارح المختصر جعلها نفس الاتصال حيث قال وهي اتصال بالمعنى المستعمل الخ (قوله) الى خمسة وعشرين ، هكذا ذكره في الحواشي للسعد والشريف وقد أورد الشريف هذه الخمسة والعشرين الا انه جعل الزوم نوعين اللزوم في المزوم وعكسه والمؤلف عليه السلام جعله في المختصر قسماً واحداً وأشار في الشرح الى نوعيه بقوله أما الأول وأما الثاني ولم يذكر الشريف الظرفية والمظروفية فكانت في كلامه خمسة وعشرين والشيخ في شرحه للفصول أورد هنا ثلاثة وعشرين جعل منها المشابهة قسمين فقال الأول والثاني اطلاق احد المتشابهين على الآخر وأغفل اللزوم في المزوم وعكسه والظرفية والمظروفية وأما في حاشيته لشرح التلخيص فجعلها خمسة وعشرين لكنهم لم يورد منها الا ثلاثة وعشرين ﴿٢٥٧﴾ لأنه ترك العام في الخاص وعكسه

وجعل المشابهة قسماً واحداً (قوله) حيث أتى بحرف التشبيه ، ينظر في دلالة حرف التشبيه على الكثرة اذ يصدق التشبيه بزيادة واحدة وأما الدال على الكثرة التعداد المذكور ولعله أراد بالكثرة ما فوق العشرين قال في الفصول ولا يتحقق تداخل بعضها يعني ان بعض هذه العلاقات داخل في بعض فان اطلاق اسم أحد الضدين على الآخر داخل في المشابهة وحذف المضاف أو المضاف اليه داخل في الحذف مطلقاً (قوله) في معنى ظاهر ، أي في صفة ظاهرة الثبوت للمعنى الحقيقي ولها به مزيد اختصاص وشهرة بحيث ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي أغنى الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الآخر أغنى المعنى المجازي باعتبار ثبوت الصفة له كاطلاق الاسد على الشجاع للاشتراك في صفة الشجاعة اذ لها فيه ظهور ومزيد اختصاص

أو غير مقيد (١) (والعلاقة) وهي معنى يصل (٢) المستعمل فيه بالموضوع له (معتبر نوعها) أي يعتبر نقل نوعها باجماع أئمة الادب ﴿وانواع العلاقة﴾ المعتبرة كثيرة يرتقي ما ذكره الى خمسة وعشرين وقد اشار الى كثرتها بقوله (كالمشابهة) حيث أتى بحرف التشبيه والمذكور منها هنا عشرون نوعاً فنها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كاسد للشجاع ويسمى ما علاقته المشابهة استعارة (و) منها (السببية) أي سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي نحو رعيننا الغيث أي الزيات ومنه قوله ﷺ بلوا ارحامكم ولو بالسلام أي صلواهما فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل ببعض بالندوة استعارت البلب (٣) للوصل (و) منها (السببية) أي كون الحقيقي مسبباً عن المجازي نحو أمطرت السماء نباتاً وكتقول الشاعر

شربت الانم حتى ضل عقلي \* كذاك الانم يذهب بالعقول

جعل الحمر انما لكونه مسبباً لها ومنه تسمية العطية من لكونها سببه (و) منها (الكلية) أي كون المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يجعلون اصابعهم في آذانهم

(١) لأنه ان عين اللفظ بازاء المعنى المجازي فوضع جديد والافلا ففهم فيه لعدم التعلق فلا دلالة له سعد (٢) وقيل العلاقة أمر بسببه ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي وما ذكره المؤلف أولى وهو كما في شرح المختصر اه لان الانتقال ليس بسبب العلاقة بل بسبب القرينة اه (\*) أي تعلق ما للمعنى المجازي أعم من ان يكون اتصالاً وانضماماً بين الداتين كما في المجاوره او غيره كما في البواقي اه سعد (٣) المناسب ان يقول اطلقت ابل لما كان سبباً للوصل على الوصل السببية المذكورة حتى يناسب التمثيل برعيننا الغيث اذ هو من اطلاق السبب على السبب وان كان بعض الامثلة قد تجي فيه المشابهة والسببية اه شيخ (\*) هكذا الاصوليون يعممون إطلاق الاستعارة على ما يعم المجاز المرسل فتنبه اه

فينتقل الذهن منه الى هذه الصفة واذا منع مانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات اخرى فيفهم المقصود بخلاف اطلاق الاسد على الأخر فانه لا يجوز لعدم ظهور هذه الصفة (قوله) استعارت ، أي العرب وأستعمل صلى الله عليه وآله وسلم ما استعارت العرب في لفظه فلا اعتراض هنا «واعلم» ان الاصوليين يعممون فيطلقون الاستعارة على المجاز المرسل كذلك معروف فلذا سماها المؤلف عليه السلام استعارة

(قوله) اطلق احد المتشابهين على الآخر ، اه جعل المشابهة قسمين بالنظر الى مذهب السكاكي في المسكنية حيث جعل المشبه مجازاً عن المشبه به ادعاء وأما على مذهب الجمهور فيها فلا يتأتى الا قسم واحد وهي المصروفة وينظر في تمثيله في شرح الفصول ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه (قوله) لعدم ظهور هذه الصفة ، في الاسد اه شريف (قوله) فلا اعتراض هنا ، لعل الاعتراض بانها حقيقة شرعية لأن المستعمل هو الشارع والله اعلم اه ح عن خط شيخه



من الصواعق أى أناملهم والغرض منه المبالغة كأنه جعل جميع الأصبع فى الأذن  
لئلا يسمم شيئاً من الصاعقة (و) منها (الجزئية) عكس الكلية كالعين فى الرقيب  
وهى جزء منه ومنه قوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه أى ذاته ولا بد فى الجزء  
المطلق على الكل أن يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل مثلاً لا يجوز  
إطلاق اليد أو الأصبع على الرجل الرقيب وإن كان كلا منهما جزءاً بخلاف ما ذكرناه  
فإن العين هى المقصودة فى كون الرجل رقيباً (و) منها (اللزوم) أى كون المعنى  
الحقيقى ملزوماً للمجازى أو عكسه «أما الأول» فحيث يطلق اسم الملزوم كقوله تعالى  
أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون أى أنزلنا برهاناً فهو يدلهم بما  
بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاماً لأنها من لوازمه ومنه قول الحكماء (١) كل  
صامت ناطق أى دال بما فيه من أثر الصنعة على صانعه «وأما الثانى» فحيث يطلق  
اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر

قوم إذا حاربوا شذوا ما زرم \* عن النساء ولو باتت باظهار

يريد بشد المنزاع الاعتزال عن النساء لأن شد الإزار من لوازم الاعتزال (و) منها  
(الإطلاق) (٢) وذلك بأن يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله

(١) وقول أمير المؤمنين عليه السلام فهو وإن كان صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة اهـ (٢) قال فى  
الاتقان الثامن عشر إطلاق الفعل والمراد مشاركته ومقارنته وأرادته نحو فإذا بلغن أجلهن  
فامسكوهن أى قاربن بلوغ الأجل أى انقضاء العدة لأن الامساك لا يكون بعده وهو فى  
قوله فإذا بلغن أجلهن فلا تعضلوهن حقيقة فإذا جاء أجلهن لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون  
أى فإذا قرب مجيئه وبه يندفع السؤال المشهور فيها أن عند مجيئه الأجل لا يتصور تقديم ولا  
تأخير اهـ المراد نقله

(قوله) والغرض منه المبالغة أقول كل مجاز لا يعدل إليه عن الحقيقة إلا لنكتة سرية والمصنف  
يتكلم على تعداد العلاقات لا على نكت المجازات فهذا تبرع منه بالأفادة بغير ما هو بصدد ولم  
يذكر فيما قبله نكت العدول عن الحقيقة إلى المجاز (قوله) ومنه قوله تعالى كل شئ هالك  
إلا وجهه أى ذاته، أقول أى من استعمال الجزء وأداة الكل فإنه عبر بالوجه عن الذات  
ولا يخفى أن هذا لا يجوز فى حقه تعالى إذ هو متعال عن اتصاف ذاته بالأجزاء فهذه زلة فلم يتابع  
فيها المؤلفين والذى روى عن السلف فى تفاسيرهم غير هذا أخرج عبد بن حميد عن ابن عباس  
رضى الله عنهما كل شئ هالك إلا وجهه قال إلا ما أريد به وجهه وأخرج ابن أبى حاتم عن  
مجاهد كل شئ هالك إلا وجهه قال إلا ما أريد به وجهه وأخرج البيهقى فى شعب الإيمان  
عن سفيان قال كل شئ هالك إلا وجهه قال إلا ما أريد به وجهه من الأعمال الصالحة اهـ  
(قوله) وذلك بأن يطلق اسم المطلق على المقيد أقول هذا مبنى على أن إطلاق اسم الأعم فى  
الأخص مجاز وقد صرحوا بأن قولك جاءنى رجل إذا جاءك زيد حقيقة لأنك لم ترد جعل رجل  
اسماً له بخصوصه بل لأنه من جملة الرجال

(قوله) إلا وجهه، أى ذاته وفى  
الامساس لوالد المؤلف عليه السلام  
الآية من باب الزيادة قال فى الشرح  
لأن باب تسمية الكل باسم الجزء  
لاستحالة ذلك عليه وعبارة الشريف  
الرابع الجزء لكل كالوجه للذات  
قلت وهى محتملة إذ لم يصرح بأن  
المراد ذات البارى تعالى (قوله)  
لأن شد الإزار من لوازم الاعتزال  
لأما لزومة عقلية إذ قد يوجد  
الاعتزال بدون شد الإزار ولعل  
المراد الملازمة فى العرف والعادة

(قوله) من باب الزيادة، أى إلا  
إياه اهـ ح (قوله) ولعل المراد  
الملازمة فى العرف، أثر الملازمة  
على اللزوم لما تقرر أن اللازم من  
حيث أنه لازم لدلالة له على الملزوم  
لكونه عاماً أه سيدى محمد بن زيد ح

وياليت كل اثنين بينهما هوى \* من الناس قبل اليوم يلتقيان  
اي قبل يوم القيمة (و) منها (التقييد) وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت  
ونصف الناس على غضبان يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم عليه  
غضبان لان نصف الناس على التعديد والتسوية ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفة  
(و) منها (المجاورة) وذلك بان يسمى الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء  
الحاجة بالفائض الذي هو المكان المطمئن من الارض وكالراوية للمزادة (١) وهي في اللغة  
حاملها (و) منها (الحلية) (٢) اي كون الحقيقي محلا للمجازي نحو اصابته (٣) عين  
(و) منها (الحالية) وهي عكس المحلية كقول الشاعر

كلامك (٤) فيه وحده لي كفاية \* كان صخوراً منه تقذف في سمعي

اي في الاذن التي هي محل السمع (و) منها (الظروفية) اي كون الحقيقي ظرفاً للمجازي  
كقوله تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه وقوله عليه الصلوة والسلام لا يفيض الله  
فاك اي اسنانك اذ الفم محل للانسان (و) منها (الظرفية) وهي عكس الظروفية  
كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي هي محل  
الرحمة والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وباللحم ما يختص بالاعراض (٥) والصفات

(١) قال الشريف في شرح المفتاح المزادة ظرف الماء الذي يسقى به على الدابة التي تسمى راوية قال ابو  
عبدة لا تكون المزادة الا من جلدتين تقام بثالث لتتسع وجمعه الزاد يعني بكسر الميم والزائد  
وأما الظرف الذي يجعل فيه الزاد أي الطعام المنخذ للسفر فهو الزود وجمعه الزاود اه  
(٢) ومنه التعبير باليد عن القدرة نحو بيده الملك وبالقلب عن العقل نحو لهم قلوب  
لا يفقهون بها أي عقول وبالأفواه عن اللسان نحو ويقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم  
وبالقربة عن ساكنها نحو واسأل القرية وقد اجتمع هذا النوع وما بعده بقوله تعالى خذوا  
زينبكم عند كل مسجد فان اخذ الزينة غير ممكن لانها مصدر فالمراد محامها فاطلق عليه اسم الحال  
واخذها للمسجد نفسه لا يجب فالمراد الصلوة فاطلق اسم المحل على الحال اه إتقان  
(٣) فالمعنى الحقيقي محل للمجازي الذي هو الداء القائم بالعائن المتسبب عنه الداء والقائم بالعائن  
خاصيته كخاصية السم اه (٤) بكسر الكاف لانه خطاب للجارية المذكورة في مفتاح الابيات  
وهو قوله « تكلمني بالارمنية جارتى » والبيت للبها زهير وقوله

دعاني اليك الليل والابن والسرى فصادفني ماضاق عن بعضه وسعي

كلامك والدولاب والطفل والرحى فلم أدر ما أشكوه من ذلك الجمع الخ

قات وكان الصواب ايراد بيت عربي لما سبق من اشتراط نقل نوع العلاقة وهذا النوع لم  
يستشهد عليه بغير البيت ولا يقال هو تمثيل لاستشهاد لما يلزم من اثبات كل نوع بشاهد  
عربي كما صنع في جميع الانواع التي ذكرها غير هذا اه (٥) يقال الرحمة في الآية عرض اه  
يقال لعارض في صفات الله لان رحمة الله ثوابه وثواب الجنة فيسقط الاعتراض اه من فوائد  
العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله

(قوله) وكالراوية للمزادة ، أقول فان الراوية لغة اسم للجمل الذي يستسقى عليه

(قوله) لان نصف الناس على التعديد  
والتسوية فاطلق لفظ النصف على  
مالا يتحقق فيه النصفية وهو مطلق  
المحكوم عليهم (قوله) اصابته  
عين أي داء في العين (قوله) فليدع  
ناديه اي اهل ناديه ويحتمل ان يكون  
من مجاز الحذف ولكنه لا يقدح في  
التمثيل ولعل المؤلف عليه السلام انما  
زاد قوله صلى الله عليه وآله وسلم  
لا يفيض الله فاك لسلامته عن  
الاحتمال والله اعلم (قوله) اي في  
الجنة قال الشيخ رحمه الله تعالى  
وفي التعبير عنها بالرحمة تنبيه على ان  
المؤمن وان أستغرق عمره في طاعة  
الله لا يدخل الجنة الا برحمته  
وفضله كما روي عنه صلى الله عليه  
وآله وسلم ولا انا الا ان يتغمدني  
الله برحمته (قوله) ما يختص بالاجسام  
يقال الرحمة ليست بجسم

(قوله) ليست بجسم ، يقال رحمة  
الله ثوابه وثوابه الجنة ونعيمها  
وهي اجسام اه من فوائد العلامة  
احمد بن عبد الله الجنداري رحمه  
الله اه هذا غلط فان الرحمة هنا  
متجاوز بها عن الرحمة التي هي  
ظرف للذين ابيضت وجوههم وهي  
من الاجسام اه حسن بن يحيى  
الكبسي من خط حفيد مؤلف  
الروض

(و) منها (الضدية) (اي كون احد المعنيين ضدًا للآخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشارة (١) للانذار (و) منها (العموم) اي كون اسم العام مستعملًا في الخاص كقوله تعالى حاكياً عن محمد عليه السلام وانا اول المسلمين وعن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبياء قبله كانوا مساميين ومؤمنين ونحو الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود وفي بعض الكتب سراقه والاول اصح (و) منها (الخصوص) وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن اولئك رفيقاً اي رفيقاً (٢) (و) منها (الكون عليه) اي كون الحقيقي كان عليه المجازي كقوله تعالى وآتو اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى قبل ذلك لانه لا يتم بعد البلوغ ، وكضارب للفارغ من الضرب عند مشروط بقاء المعنى (و) منها (الاول اليه) اي كون الحقيقي ايلاً (٣) اليه المجازي نحو قوله اني اراني اعصر خمرًا اي عصيراً (٤) يؤل الى الخمر (و) منها (الآلية) اي كون الحقيقي آلة للمجازي نحو قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكر احسنًا لان اللسان اسم لآلة الذكر (و) منها (البديلية) اي كون احد المعنيين بدلًا عن الآخر كقولهم فلان اكل الدم اي الدية وقول الشاعر

ان لنا احمره عجافاً \* يأكلن كل ليلة كافاً

(١) هذا ما علاقته المشابهة نزل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهمك ولم يعده أهل البيان من المجاز المرسل لكن لاتراحم بين انتقضيات ولكل وجه والله اعلم اه  
(٢) أما من قال ان فعلياً يستوي فيه المذكور والمثنى والمجموع مثل ان رحمة الله قريب في الاولى ومثل هذه في الجمع فلا يكون من هذا القبيل بل من الحقيقة وهو الاولى اذ لم يعهد اطلاق المفرد على الجمع لاحقيقة ولا مجازاً والاحسن في التمثيل يا ايها الناس اعبدوا ربكم خطاباً للموجودين ويدخل من بعدهم بالغائب لا باقنياس اه شيخ (\*) وقيل ان التقدير وحسن رفيق اولئك رفيقاً فحذف المضاف وجاء التمييز على وفقه اه (٣) قطعاً او غالباً فالاول كالميت على الحى والثاني كالخمر على العصير ولا يجوز ان يسمى العبد حراً لانه ليس كذلك وانما هو محتمل فقط اه من شرح الجمع بالمعنى (٤) الظاهر يقال اعصر عنباً كما ذكر في بعض كتب اصول الفقه وجعله من تسمية الشيء باسم غايته وعلى ما في الكتاب فالمعنى استخرج بالعصر خمرًا أي عصيراً يؤل الى الخمر اه من حاشية الشريفة على المطول اه (\*) وفي حاشية مالفظة نسره بالعصير ليكون مجازاً باعتبار ما يؤل اليه ولو فسره بالغيب لكان من تسمية الشيء باسم غايته لكن تفسيره بالعصير يحوج الى ارتكاب مجاز آخر أما في اللفظ بان يراد بالعصر استخرج بالعصر او في الالقاء لان حقيقة العصر انما تقع على الغيب اه من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير

(قوله) وانا اول المسلمين و (قوله) وانا اول المؤمنين أراد بالمسلمين امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالمؤمنين امة موسى عليه الصلاة والسلام لاجميع المسلمين والمؤمنين فكما ناخصين فلا اشكال واما قوله الذين قال لهم الناس فليس مما نحن فيه اذ اللام للعهد كما يأتي للمؤلف في التخصيص فلا عموم وقد ذكره ابن الحاجب (قوله) رفيقاً ، أي رفيقاً هكذا ذكره السيد المحقق في حواشيه وفي شرح ابن عقيل تجب مطابقة التمييز في الجملة ان اتحد المعنى واما حسن اولئك رفيقاً فافرد لان رفيقاً وخليطاً وصديقاً يستغنى بمفردها عن جمعها كثيراً وكذا في تفسير أبي السعود

(قوله) فليس مما نحن فيه ، أي ليس من استعمال العام في الخاص اذ اللام اذا كانت للعهد كان من استعمال الكل في الجزء واذا كانت للجنس كان من استعمال العام في الخاص فيكون مما نحن فيه فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وكذا في تفسير أبي السعود ، فانه قال فأفرد لان رفيقاً يستوي فيه الواحد والمتعدد اه ح



(قوله) أي ثمن إكف، ويحتمل أنه من مجاز الحذف (قوله) وبقي مما ذكره سبعة، قد تقدم أن ما ذكره يرتقي إلى خمسة وعشرين فإذا كان ما ذكره المؤلف عشرين صورة وكان الباقي سبعة كان ما ذكره سبعة وعشرين، والتحقيق أن الباقي خمسة فقط لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام بل قسمًا واحدًا يسمونه مجاز الحذف (قوله) أولها حذف المضاف، الذي جعل الحذف والزيادة من العلاقات صاحب الفصول وصاحب الجمع والسيد المحقق وتبعهم الشيخ العلامة في حواشي (٢١١) شرح التلخيص وأما في شرح

الفصول فاعترض صاحب الفصول في عدها منها حيث قال في عده الزيادة والحذف من العلاقات نظر وأما شرح المختصر وصاحب المطول في شرحه للتلخيص فلم يعداهما من العلاقات ولعل الوجه لمن عداهما من العلاقة ما ذكره بعض المحققين من شمول السكينة والجزئية لهما وكانهم بنوا ذلك أيضًا على إدراجها في المجاز بالمعنى المتعارف أعني اللفظ المستعمل في غير ما وضع له الخ لما نقله الشيخ العلامة في شرح الفصول عن حواشي المطول للسيد المحقق من توجيه قولهم أنهما من المجاز بأنهم لم يريدوا بقولهم مجاز النقصان أن الأهل مضمحل ومقدر في نظم قوله وأسأل القرية فإن الأضمار يقابل المجاز إن أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذف الأهل استعمالوا القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثل مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة فلو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجازاً وأيد الشيخ رحمه الله هذا التوجيه بأن الأصوليين لم يذكروا إلا المجاز اللغوي فادرجه فيه أولى من جعله

أي ثمن إكف، فهذه العلاقات المذكورة في هذا الكتاب وبقي مما ذكره سبعة أنواع «أولها» حذف المضاف سواء أقيم المضاف إليه مقامه نحو وأسأل القرية يعني أهلها أو لا كقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة في قراءة الجراي عرض الآخرة ويسمى مجازاً (١) بالنقصان «وثانيها» حذف المضاف إليه نحو أنا ابن جلاي أنا ابن رجل جلا «ثالثها» النكرة في الإثبات للعموم نحو علمت نفس ما أحضرت أي كل نفس ومنه دع امرءاً أو ما اختار أي أترك كل امرء واختياره «رابعها» المعروف باللام لو أحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب أي باباً من أبوابها نقلاً عن أئمة التفسير «خامسها» الحذف نحو يبين الله لكم أن تضلوا أي كراهة (٢) أن تضلوا «سادسها» الزيادة

(١) مجاز النقصان هو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى وأسأل القرية فإن القرية الابنية المجتمعة وهي لا تسأل وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب لأن المجاز في الأفراد واللفظ المستعمل في غير ما وضع له والحذف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السؤال إلى القرية وهو شأن المجاز الاسنادي ويظهر أن الزيادة كذلك أيضاً لأن الزيادة لم يستعمل في شيء البتة ومقتضى كلام المصنف أن هذين التسميتين من مجاز الأفراد أه اسنوى (٢) قوله أي كراهة أن تضلوا بالتأنيين ووجه التأنيين كراهة التأنيين ليردانه قد تقدم حذف المضاف ولكنه يظهر التمثيل بالآية على مذهب الكوفيين لأنهم يجوزون في مثله حذف لا أي أن لا تضلوا ولا يرتضيه البصريون لبعده وقائمه بالنسبة إلى حذف المضاف أه وفي حاشية أنما قدر المضاف لرجوع المعنى إليه والافعال حذف لا أه سيدي عبد القادر بن أحمد وهو معنى ما في السعد على الكشاف

(قوله) وأسأل القرية، أقول تقدم له رسم المجاز بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال القرية في معناها الحقيقي فتسمية هذا مجازاً مجاز كما سيصرح به أنا شرح وقد يقال أنه يجوز أن يراد بالقرية أهلها إطلاقاً للحل على الحال والمجاز أولى من الحذف فيندرج في العلاقات الماضية ويحجب عنه بصفة ما ذكر لأنه مجرد مثال «واعلم» أن صاحب التلخيص قال أنه قد يقال المجاز لكلمة تغير أعرابها بسبب زيادة أو نقصان فالحجازية في القرية بسبب تغيير أعرابها من الجر إلى النصب بسبب حذف أهلها (قوله) نقلاً عن أئمة التفسير، أقول يريد أنهم قلوا باباً من أبوابها ولا يخفى أن اللام للماهية لا بشرط شيء واستعمال الأعم في الأخص لا بخصوصه حقيقة كما قدمناه قريباً

نوعاً آخر مقولاً عليه لفظ المجاز بالاشتراك أو المجاز لکن ذکر الشيخ رحمه الله تعالى أن هذا التوجيه يتوقف على أن لا يكون مجاز (قوله) لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام، قد جعل الحذف ثلاثة أقسام الشريف في حاشية الشرح العضدي وفي الفصول وحاشيا الشيخ أه اسمعيل بن محمد اسحق ح (قوله) وتبعهم الشيخ الخ، أي في عدها وقد اعترضه أي الشيخ اعترض صاحب الفصول فيها أيضاً أه ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) من شمول السكينة والجزئية لهما، فإن مفهوم المثل جزء مفهوم مثل المثل والقرية جزء مفهوم أهل القرية أه منه ح

الحذف ومجاز الزيادة الا ما يمكن فيه ذلك بان يفهم هذا المجاز بما تغير اعرابه بسبب حذف او زيادة كما هو المشهور واما تعميم الحذف بحيث يشمل حذف المضاف اليه وتعميم الزيادة بحيث يشمل فبا رحمة من الله فلا «قلت» وقد علم المؤلف عليه السلام كما علم صاحب الفصول والاولى اعتماد ما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى من عدم التعميم والله اعلم (قوله) والسابع ما قدمناه في نوع اللزوم، فان المؤلف اكتفى بذكر اللزوم ولم يقسمه الى قسمين كما قسموه لكن يقال اللزوم شامل للقسمين كما صرح به المؤلف في الشرح فيما سبق فينظر في جعل استعمال اللزوم في المزوم ههنا مما بقي مع ما قد ذكر مما سبق وينظر أيضاً في الاعتداد بالمزوم في اللزوم دون العكس وكان المؤلف عليه السلام بنى على ما هو التحقيق من ان اللزوم مالم يكن مزوماً لم يعتبر كما هو مقتضى قوله في التلخيص ثم اللفظ المراد به لازم معناه الخ وكأنه لما ذكرنا لم يعتد بذكره فيما سبق فجعله مما بقي لكن كان على المؤلف عليه السلام ان يتعرض لوجه سقوطه فيما يأتي كغيره من سائر هذه السبعة (قوله) ووجه اسقاط هذه الأنواع، أراد أكثرها اذ قد عرفت انه لم يتعرض لوجه اسقاط اللزوم في المزوم (قوله) عدم صدق حد المجاز عليها، اذ هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولا استعمال هنا للفظ الا فيما وضع له وقد صرح بذلك البيانون في الحذف والزيادة ﴿٢٦٢﴾ وجعلوا اطلاق المجاز عليهما من قبيل الاشتراك او المجاز وذلك مستوفى في

موضعه، فان قيل السياق يقتضي أن يقول المؤلف عليه السلام عدم صدق حد العلاقة فاوجه العدول الى قوله عدم صدق حد المجاز أيضاً لم يسقط الشيخ العلامة في شرح الفصول الا الحذف والزيادة لاغيرهما وأسقطهما عن صدق حد العلاقة والمجاز عليهما لأن صدق حد المجاز فقط كما ذكره المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال اما وجه اقتصار الشيخ عليهما فلانها محل الاشكال المشهور عند البيانين لخروجها عن حد المجاز لاغيرهما من باقي هذه السبعة وأما عدول المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال ذلك

كما قوله تعالى ليس كمثله شيء «والسابع» ما قدمناه في نوع اللزوم من استعمال اللزوم في المزوم فهم يقسمون نوع اللزوم الى نوعين ولا يفرقون بين الحالية والمظروفية ولا بين الحالية والمظروفية فيجعلون الاربعة نوعين فلذلك كان ما عدوه من انواع خمسة وعشرين (١) «وجه» اسقاط هذه الأنواع (٢) عدم صدق حد المجاز عليهما ما فيهما فيه حذف فظاهر واما اللام في ادخلوا عليهم الباب فهي مثلها في ادخل السوق (٣) ولم يقل احدهما مجازيتها

(١) قال في شرح الفصول للشيخ رحمه الله ولا يخفى تداخل بعضها يعني ان بعض هذه العلاقات داخل في البعض الاخر فان اطلاق اسم احد الضدين على الاخر داخل في الاستعارة وحذف المضاف والمضاف اليه داخل في الحذف مطلقاً (٢) يعني السبعة ولم يتعرض لوجه اسقاط استعمال اللزوم في المزوم فيما يذكره الآن اه وقوله عدم صدق حد المجاز عليها، أي وعدم تحقق معنى العلاقة بالمعنى السابق اه (٣) قال العضد في الفوائد الغيائية مالفظة «تنبيه» اللام للتعريف والحقيقة فيفيدها جوهر اللفظ والتعميم والتخصيص عارضان فيحتاج فيهما الى قرينه اه قال في شرحها المراد بالتعريف الاشارة الى تعيين ما دخلت عليه والتعميم الاستغراق والتخصيص أي العهد خارجاً او ذهناً والقرينة صارفة عن ارادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك فالعرف باللام يكون مجازاً فيهما ولذا حمل صاحب الكشاف التعريف في الحمد على الجنس اه

لما في العبارة الأخرى أغنى عدم صدق حد العلاقة عليهما من الإيهام «وبيانه» انك قد عرفت ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فلو ذكر المؤلف عليه السلام العبارة الأخرى لأوهم ان سقوط هذه السبعة لا تنفاه قيد العلاقة فقط لا لانتهاء القيد الأول أغنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وليس كذلك بل ذلك لا تنفاه القيد جميعاً فعديل الى ما نفيد انتفاؤها، أما انتفاء اللفظ المستعمل فظاهر لما عرفت، وأما انتفاء العلاقة فلان هذه السبعة اذا لم يصدق على ما هي فيه حد المجاز لم يصدق حد العلاقة اذ هي كما عرفت معنى يصل المعنى المجازي بالموضوع له ولا اتصال فيها لمعنى مجازي على ما ذكره المؤلف لكونها عنده حقائق والله اعلم (قوله) عليها، أي على ما هي فيه ولذا قال عليه السلام اما ما فيه حذف الخ (قوله) فهي مثلها في ادخل السوق ولم يقل احدهما مجازيتها، اذ اللام للماهية لا بشرط شيء واستعمال الاعم في الاحض لا بخصوصه حقيقة لكن سيأتي له المؤلف في بحث العموم ان لام العهد (قوله) كما هو المشهور، لفظ المجاز شرح الايجاز وأنت خبير بان نحو سؤال القرية ومجيء ربك يقتضي ما ذكره لا يسمى مجازاً فان التفرقة بين جاء ربك ومجيء ربك يجعل أحدهما من مجاز الحذف والاخر ليس منه مع اشتراكهما في أنه لا بد من تقدير المضاف والحكم بمذقة لوجود ما يذكر بعده من المقتضى له فيه، تحكم بحت اه ح (قوله) وجعلوا اطلاق المجاز عليهما، اي على ما قام به اه ح عن خط شيخه (قوله) اي على ما هي فيه، هذا فيما عدى الثالث والرابع واما فيهما فلا يحتاج الى هذا التأويل والله اعلم اه ح عن خط شيخه

الذهني تتوقف على القرينة وان اللام حقيقة في الاستغراق وهو مقتضى كلام الاصوليين كما يأتي وفي الفوائد الغيائية ان لام العهد الذهني مجاز لكنه جعل لام الماهية حقيقة وهو خلاف مقتضى كلامهم أيضاً حيث قال اللام للتعريف والحقيقة يفيدها جوهر اللفظ والعهد خارجاً وذهناً عارضاً فيحتاج فيهما الى قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك انتهى فينظر في هذا المقام والله اعلم (قوله) وكذلك نفس في علمت نفس الخ، أي في عدم صدق حد المجاز عليها، قد يتوهم الاعتراض على المؤلف عليه السلام بان حد المجاز صادق عليها لأنها لفظ مستعمل في غير ما وضعت له لان المراد بها العموم كما سبق للمؤلف عليه السلام ولا يخفى سقوط هذا الاعتراض لأن المذكور سابقاً مبنى على ان استفادة العموم من مجرد لفظ النكرة والمذكور هاهنا مبنى على ان العموم انما استفيد من جملة الكلام مع بقاء النكرة على ما وضعت له من عدم العموم كما هو المعروف في مفردات المجاز في التركيب ولذا قال ومجازية جملة الكلام الخ وكلام المؤلف عليه السلام ههنا في التحقيق منع لما سبق (قوله) كما اشار اليه في الكشف، حيث جعله من عكس الكلام الذي يقصد به الافراط فيما يعكس عنه كما في قوله تعالى ربنا يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ومعناه معنى كم وأبلغ منه، وتقول لبعض القواد كم عندك من الفرسان فيقول رب فارس عندي أو لا تعد عندي فارساً وعندك المقاب وقصده بذلك التامادي في تكثير فرسانه ولكنه أراد اظهار برائته من التزييد وانه يقلل كثير ما عنده فضلاً أن ﴿٢٦٣﴾ تزييد فجاء بلفظ التقليل ففهم منه

معنى الكثرة على الصحة واليقين (قوله) كما صرح به علماء البيان، يعني في المجاز المركب (قوله) فالكاف فيه مستعمل في معناه أيضاً، يعني حقيقة كما هو مقتضى العبارة، لا يقال فينا في توجيهه بطريق الكناية لانا نقول الكناية انما هي في جملة الكلام لا في لفظ الكاف ولذا قال المؤلف عليه السلام ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتهى اليه «قال» السيد المحقق وهذا هو المشهور يعني في بيان الكناية وكأنه يشير الى ان في تقريرها وجهاً آخر يجعله

وكذلك نفس في علمت نفس لم تستعمل الا فيما وضع له ومجازية جملة الكلام كما اشار اليه في الكشف (١) لا توجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان واما ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعمل في معناه ايضاً والمشهور في توجيهه ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل مستلزم لاتقاء المثل عرفاً لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبالطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثل له فاطلق المألوم واريد للالزام مبالغة في نفي الشبيه «وجه آخر» وهو ان الكلام مسوق

(١) في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت قال فان قات علمت نفس ما احضرت كقوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً لانفس واحدة قات هو من عكس كلامهم الخ ما نقله سيلان اه

من باب مذكور لا يخجل بمعنى أنت لا تبخل من غير ان يراد انسان آخر مماثل للمخاطب والكلام في ذلك مستوفى في موضعه وقد ذكر في شرح المختصر وجهاً آخر ذكر الشريف انه وجه في الكناية أبلغ واختاره في الجواهر لكن ظاهر كلامه أنه وجه مستقل في الآية ولفظ شرح المختصر ولا يبعد ان يقصد نفي من يشبه ان يكون مثلاً فضلاً عن المثل حقيقة وبينه في الجواهر بان نفي من يشبه المثل مستلزم لنفي المثل لأن من يشبه مثل زيد مشابهته لزيد أقل من مشابهة المثل بناء على قاعدة التشبيه من ان المشبه به أقوى ويلزم من نفي من يشبه المثل نفي المثل لأن نفي الادنى مستلزم لنفي الاعلى كما تقول لا يوجد من يماثل زيداً في أدنى فضائله فانه يلزم بالضرورة ان لا يوجد من يماثل في جميع فضائله وهو المثل الحقيقي لأن التماثل الحقيقي هو الاشتراك في جميع الصفات النفسية على ما بين في الكتب الكلامية قال فعلى هذا يجب ان تحمل هذه الآية على هذا المعنى الحقيقي مع عدم لزوم شيء من المحذورات هكذا يجب ان يحقق هذا الموضع انتهى

(قوله) حيث قال اللام للتعريف، المراد بالتعريف الاشارة الى تعيين ما دخلت عليه اه ح عن خط شيخه (قوله) حيث جعله من عكس الكلام الخ، ينظر في هذا البحث ما معناه اه منقولة، المعنى بان لفظ الذي مدلوله الفرد كان مدلوله مع جملة الكلام كل فرد بل ابلغ كما استعمل ما هو للتقليل اعني رب لما هو كثير وفوق والله اعلم اه ح



(قوله) بطريق برهاني، أي لا بطريق السكينة أغنى إطلاق المزوم وإرادة اللازم بل بطريق الاستدلال على نفي المثل بلزوم التناقض على تقدير ثبوته ونفي مثل المثل كما أشار إليه المؤلف عليه السلام بقوله فيلزم التناقض ولذا جعل المؤلف عليه السلام حاصله الاستدلال بنفي اللازم على نفي المزوم والسكينة ليست كذلك (قوله) لأن ذاته تعالى وتقدس أمر مسلم الخ، هكذا ذكره الشريف وإنما احتج إلى هذه المقدمة ﴿٢٦٤﴾ ليم ما يأتي من قوله لأنه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعاً لأن الذات

لنفي المثل بطريق برهاني لأن ذاته تعالى وتقدس أمر مسلم لا ينكره أحد يصلح أن يكون مخاطباً إنما الشأن في نفي المثل وإثباته فإذا نفي مثل المثل فصدق فيه (١) أما بانتفاء المثل فإنه إذا انتفى المثل انتفى مثله قطعاً، وأما بثبوته وانتفاء مثله لكن الثاني (٢) باطل لأنه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعاً لأن الذات متحققة وهي مثل المثل فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل وثبوته فتعين الأول وهو انتفاء المثل وهو المطلوب (٣)، والحاصل أن ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم مستلزم نفي المزوم، إذا تقرر ذلك عرفت أن تسمية ما اسقط بالهجاز من باب الاشتراك اللفظي أو المجاز (٤)، بقى النظر في المشاكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله قالوا! اقترح شيئاً نجد لك طبخه \* قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً هل تحتاج إلى وجهه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع إلى العلاقات المشهورة أم

متحققة الخ وذلك لأن الاستدلال لو كان مع المنكر له تعالى وتقدس لم ينتمض عليه ذلك فلا تناقض عنده لأنه يلزم انتفاء مثل المثل لا ثبوته (قوله) يصلح أن يكون مخاطباً، حتى المشركين فإنهم مقرون به تعالى وتقدس ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله (قوله) فصدق فيه أي نفي مثل المثل (قوله) فإنه إذا انتفى المثل، أي مثل ذاته تعالى (قوله) انتفى مثله، أي مثل المثل قطعاً فإنه تعالى إذا لم يتصف بان له مثلاً لم يتصف بان مثله مثلاً (قوله) وأما بثبوته، أي مثل ذاته تعالى (قوله) وانتفاء مثله، أي مثل المثل (قوله) لكن الثاني، وهو ثبوت مثل المثل باطل (قوله) عرفت أن تسمية ما اسقط بالهجاز الخ، المراد أن التسمية عند غير المسقط كصاحب المفتاح وصاحب التلخيص وأما عندهم من اسقطه كالمؤلف عليه السلام فهي حقيقة لا مجاز كما حققه عليه السلام فكلام المؤلف عليه السلام من أن التسمية بالمجاز من باب الاشتراك أو المجاز مستقيم في مجاز النقصان والزيادة كما ذكره في

(١) وقد يقال هذه قضية سلبية والسالبة تصدق بانتفاء الذوات وانتفاء النسبة فإذا قلنا ليس زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفائه أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فكذلك في الآية الكريمة أه اسنوي (٢) وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل أه ع (٣) قيل الحكم بعدم زيادتها يستلزم نفي ذاته تعالى لأنه مثل مثله وإن لم يكن موجوداً إذ القضية غير الموجبة لا تستدعي وجود متعلق المحمول فالوجه أن الكاف زائدة أه حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله (٤) لأن المجاز أما المستعمل في غير ما وضع له أو المحذوف منه وقوله أو المجاز يعني على طريق المشابهة أه

(قوله) وهو المطلوب، أقول وقيل المثل بمعنى الذات أي ليس كذاته شيء ويأتي بمعنى المثل بفتحين وهي الصفة أي ليس كصفته شيء ولا إشكال على الوجهين قال البيضاوي والمراد من مثله ذاته ملاحظة منه للوجه الأول وقال بعضهم ربنا يقال المفهوم من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف نفي أن يكون مثله مثل سواه بقرينة الإضافة وأيضاً لأنسلم أنه لو وجد له مثل لكان هو مثلاً لمثله لأن وجود المثل محال والحال جائز أن يستلزم محالاً آخر وقيل هو تعالى مخصوص بالعقل أي أن الله تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل الفاطح عن المثل وبهذا يتدفع التناقض الذي ذكره الشارح وهو نقل منه لكلام الشريف فإنه بهذين الوجهين اللذين ذكرهما الشارح مقررهما كلاً من كلاً من

علم البيان وأما باقي الأنواع السبعة فتسميتها بالمجاز عند معتبرها ليس من باب المجاز ولا الاشتراك بل لوجود حقيقة المجاز فيها كما في سائر المجازات فينظر (قوله) لوقوعه في صحبته، أي لفظاً أو تقديراً ليدخل في التقدير مثل صبغة الله

(قوله) لكن الثاني وهو ثبوت مثل المثل، اظن العبارة هكذا وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل أه منقولة ح (قوله) عرفت أن تسمية ما اسقط بالمجاز الخ، تحقق هذه القولة أن شاء الله تعالى أه

(قوله) فقال بعض المحققين، هو السيد المحقق صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص (قوله) كما بين السيئة وجزائها، فان بينهما علاقة التضاد (قوله) مصححة للمجاز في الجملة، أي من غير ان ﴿٢٦٥﴾ يبين هل ذلك لرجوعها الى العلاقات

اولا ويحتمل انه اراد بالجملة جملة الكلام والاول اظهر (قوله) فلا وجه للتعبير به أي بلفظ غيره (قوله) عنه، أي عن الشيء الواقع في صحبة الغير (قوله) وقال بعضهم ذكره السعدي في شرح المفتاح كذا ذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه (قوله) سوى التزام قسم ثالث، اراد قسم ثالث غير الكناية كما سيصرح بذلك المؤلف لئلا يرد ان الكناية قسم ثالث فيكون هذا رابعاً (قوله) واعترض، المعترض صاحب الجواهر وقد أورد الشيخ رحمه الله في حاشيته ولم يجيبا عنه (قوله) لتلاحظ وتستعمل هكذا عبارة الشيخ رحمه الله في الجواهر لتلاحظ فيستعمل المجاز (قوله) باعتبار ما يؤل إليه لا يقال العلاقة كونه آثلاً الى المعنى الحقيقي وهو حاصل قبل المجاز لانا نقول هذا يؤل الى ما يأتي قريباً المؤلف عليه السلام من ان السابق هو تصور العلاقة (قوله) ان علاقة المصاحبة، الاضافة بيانية (قوله) متحقق خبر علاقة وينظر في وجه التذكير (قوله) في زمان المجاز فانه لما ذكر الطبخ الحقيقي والطبخ المراد به الخياطة اتحد زمان ذكرهما مع الطبخ وزمان المجاز (قوله) فان بينهما علاقة التضاد، في حاشيته على شرح الغاية أو السببية اه فالعلاقة سببية السيئة لجزائها والوجه المحسن للمشكلة اه وما ذكره

الوقوع في الصحبة علاقة مصححة زائدة على ماعده القوم، فقال بعض المحققين ان كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجرزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها (١) وان لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والافلا وجه للتعبير به عنه، وقال بعضهم لا يخفى ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازاً، واعترض (٢) ما ذكره من جعل المصاحبة في الذكر نوعاً من العلاقة بانه لا تصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز، والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله لتلاحظ وتستعمل (٣)، وقد يجاب عنه باننا لانسلم وجوب حصول العلاقة قبل المجاز فان العلاقة في المجاز قد تكون باعتبار ما يؤل اليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق (٤) وهذا حصول بعد المجاز فالتعبير هو الحصول مطلقاً سواء كان في زمان المجاز او قبله (٥) او بعده واما الذي يجب ان يكون سابقاً فهو تصور العلاقة ولا شك ان علاقة المصاحبة في الذكر متحقق في زمان المجاز وان تصورها (٦) سابق عليه،

(١) فان بينهما ملازمة قوية ونوع سببية فتكون المشاكلة فيها موجبة لزيد الحسن ومنه قوله تعالى الله يستهزؤ بهم على بعض الوجوه ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه اه منه قدس سره (٢) قوله واعترض الخ، شكك عليه في نسخة لي ولعل وجهه ان العلاقة حاصلة قبل المجاز لان العلاقة هي كونه يؤل الى الحقيقي والمتأخر عن المجاز انما هو الحصول فقط اه (٣) في بعض النسخ بالياء التختانية والضمير للمجاز وهو قريب وفي بعضها بالقوقانية والمعنى وتجعل علاقة اه (٤) كحصول معنى الحمر الحقيقي لمعناه المجازي وهو العصور في الزمان المستقبل اه (\*) ان قلت هي فيه كونه يؤل الى الحقيقي وهو حاصل له الآن اه من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الأخفش (٥) نحو وآتوا اليتامى أموالهم اه (٦) وأقول فيه تأمل اذ الاول المعداد علاقة، «حاصله» كون المعنى الحقيقي بحيث يحصل للمعنى المجازي ومعلوم ان هذا الكون حاصل قبل التجوز وهو أيضاً مع قطع النظر عن تجوز التجوز أمر ثابت في نفس الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي بسبب اتصال يوجد في ضمنه مطلق الزوم اللازم في مطلق المجاز وليس من التجوز الاعتباره عند تجوزه لوجدانه صالحاً للانتقال وليس كذلك المصاحبة الذكورية فانها أمر لا يتحقق له الا في وقت الذكر وتجاوز التجوز وقبله لا يكون بين المعنيين ذلك الاتصال الذي عليه تتوقف صحة تجوزه وقبلية التصور انما تجدى بعد كون المتصور مما ينتقل بسببه انتقالاً صحيحاً لانا لانعنى بالتصور أولاً الاعتبار مصحح الانتقال فلما لم يكن كذلك لا يكون لتقدم تصوره واعتباره أثر في تصحيح التجوز والا لكان غير المصاحبة الذكورية مما ليس بعلاقة اتفاقاً فاذا تقدم

الحشي هو ما ذكره السعد اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه التذكير، لعله باعتبار الجامع او باعتبار تقدير موصوف محذوف كنوع والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد اسحق وفي بعض النسخ تتحق ولا اشكال اه ح عن خط شيخه

(قوله) غير الكناية على قول ، أي قول السكاكي يعني ان التقيد لقوله غير الكناية انما يحتاج اليه على قوله لحصره الكلمة المستعملة في ثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية كما صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشيه فقيد بذلك لئلا يرد ان المشاكلة قسم رابع لا ثالث وأما على قول غير السكاكي فغير محتاج اليه وكذا المؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه عن صاحب التلخيص من انه حصر الكلمة المستعملة استعمالاً صحيحاً في الحقيقة والمجاز فينظر والله اعلم (قوله) لعدم القائل به الكلام هاهنا مبني على التقيد بالاستعمال الصحيح لقوله سابقاً ولا يحصى سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح فلا يرد ان اللفظ قبل الاستعمال واسطة فيكون قسماً رابعاً وأما الأعلام فيسجنى الخلاف في أنها ليست بحقيقة ولا مجاز فتكون واسطة فالقول بعدم القائل به ينفيه وان كان مختار المؤلف عليه السلام انها حقائق كما يأتي (قوله) وقيل ، ذكره في الجواهر ونقله الشيخ رحمه الله في حاشيته (قوله) وقيل العلاقة هنا هي المجاورة في الخيال ، القائل بذلك صاحب الجواهر وأورده الشيخ العلامة في حاشيته وهو مأخوذ ﴿٢٦٦﴾ أيضاً من موضعين في شرح المختصر الأول من بحث العلاقة

واما التزام قسم ثالث (١) غير الكناية على قول فباطل لعدم القائل به ، وقيل العلاقة هنا هي المجاورة (٢) في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ارتسم صورته في خياله لكثرة مانجى به نفسه فاذا اورد (٣) صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصاً وليس العلاقة المصاحبة في الخارج بل تصورها وتخيّلها فلا اشكال ، واعترض بأنه لا يلزم في صورة المشاكلة المقارنة الخيالية إلا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة (٤) وفيه ما عرفت

تصوره صار علاقة والالزام باطل اتفاقاً والحق أن منع حصول العلاقة قبل المجاز في غاية السقوط اهـ مجاز سيدي العلامة زيد بن محمد رحمه الله (١) في الاستعمال الصحيح فلا يرد اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال وأما الأعلام فاختر المصنف أنها حقائق كما سيأتي اهـ (٢) أقول بل العلاقة التشبيه الادعائي لكن لما لم يعرف من قبل لم يحز ابتداءً بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا ادعوا جبة ابتداءً اهـ مسلم الثبوت باللفظ ، مسلم الثبوت مع منهيته تأليف العلامة محب الله بن عبد الشكور البهاري والمنهيات هي تعليقات المؤلف على المتن (٣) وفي نسخة ورد وعبرة الجواهر أوردت صورة الخ (٤) لوجوب سبقها تصوراً اهـ وفي نسخة بعد قوله لا يصلح للعلاقة وفيه ما عرفت وعليه ما لفظه من صحة حصولها في زمان المجاز اهـ

من جعله التلازم أما في الوجود كالسبب والمسبب أو في الخيال كالضد على الضد قال في الجواهر وتدخل المشاكلة في هذا القسم لتقارب المعنيين في خيال المتكلم قال وليكن اندراج المشاكلة تحت المتلازمين في الخيال على ذكر منك والثاني من بحث علامات المجاز حيث ذكر ان العلامات ان يكون اطلاق اللفظ لأحمد دوليه متوقفاً على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال ومكر الله ابتداءً فانه ذكر السعدان فيه اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز قال في الجواهر اذ قد سبق ان العلاقة في مجاز المشاكلة من المجاورة في الخيال (قوله) في الخيال ، أي خيال

المتكلم وأما المصاحبة في الذكر فقد عرفت ما ذكر فيها (قوله) صورته أي الكائن وهو الخياطة وفي الجواهر صورته (قوله) مانجى به أي بالكائن وفي الجواهر بها (قوله) في خياله أي الشخص (قوله) وليس العلاقة المصاحبة في الخارج الخ ، كذا ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته ولم يذكره في الجواهر وكأنه اشار الى ان المصاحبة لو كانت في الخارج وهي التلازم في الوجود كما هو القسم الأول من المنقول عن شرح المحقق لورد أن ذلك غير حاصل بين الطبخ والخياطة فاشار الى دفعه بأن العلاقة هي المصاحبة في التصور والتخيّل فلا اشكال ولو قال المؤلف عليه السلام بل المصاحبة في تصورها وتخيّلها لكان أظهر (قوله) الا عند استعمال اللفظ يمكن ان يقال ذلك عند استعمال اللفظ الحقيقي ادنى قوله نجد لك طبخه فلا اشكال (قوله) ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة لما عرفت من ان العلاقة يجب ان تكون حاصلة قبل استعمال المجاز (قوله) وفيه ما عرفت من قوله وقد يجاب الخ

(قوله) وقيل ذكره في الجواهر ، لعل هذه نسخة عوض عن القوله التي بعدها اهـ عن خط شيخه (قوله) صورته أي الكائن ، ويمكن ان يقال التذكير باعتبار الخيط اهـ سيدي احمد بن محمد



(قوله) قال شيخنا هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث ذكره في حاشيته لشرح التلخيص (قوله) من قبيل استعمال المقيد في المطلق لا يتم هذا الا في البيت المذكور وما شابهه لا في نحو صبغة ﴿٢٦٧﴾ الله ومكروا ومكر الله ونحوها

(قوله) والمشاكلة محسنة ، اراد التحسين العرضي البديهي فلا يرد ان أكثر استعمال المقيد في المطلق لا مشاكلة فيه ولم يخرج عن الحسن الذاتي ولذا قال حتى يحسن جاء زيد أي رجل ولم يقل حتى يصح والله اعلم (قوله) ووجوب نقلها ، أي وجوب نقل نوعها (قوله) لا الاحاد ، فسر باحاد المجازات كما في شرح المختصر وفي شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله فسرهما بافراد الانواع وهما متقاربان (قوله) وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها فيكون من عطف الجمل ويكون العطف بحسب معنى ماسبق اذ معنى ماسبق كما ذكره المؤلف عليه السلام يعتبر نقل نوعها لا الاحاد اي لا يعتبر نقل الاحاد وعبارة ابن الحاجب لا يشترط النقل في الاحاد على الاصح

(قوله) لا يتم هذا الا في البيت ، لم لا يتم اه الظاهر التمام اذ المكر في الآية وكذا الصبغة بمعنى الفعل وهو مراد الشيخ رحمه الله اه سيدي احمد بن محمد ح وفي حاشية ينظر ماوجه عدم جريه في نحو ومكروا ومكر الله فلم يظهر ذلك وأما في نحو صبغة الله فقد يوجه ذلك بان المشاكلة معنوية والله اعلم اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فيكون من عطف الجمل ، بل الظاهر

قال شيخنا رحمه الله تعالى لا يبعد ان يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال المقيد في المطلق اراد بقوله اطبخوا افعلوا (١) فان الطبخ فعل اسكن لشيء مخصوص والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا يلزم ان يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى يحسن جاء زيد (٢) اي رجل مثلاً ، اذا عرفت معنى العلاقة ووجوب نقلها فاعلم انه قد اختلف في آحاد المجازات هل يجب نقلها باعيانها فاذا نقل الينا اطلاقهم النبات على المطر فلا نطلقه الا عليه (٣) ام لا يجب ذلك بل نكتفي بنقل العلاقة فنطلق مثلاً اسم السبب على السبب اي سبب كان ، والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله (لا الاحاد) وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها (٤) وعليه الجمهور محتجين (بالاستقراء) اي تتبع احوال أمة الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم فان من استقرأ علم انهم لا يتوقفون على ان اختراع استعارات غريبة بدعية لم تسمع باعيانها عن اهل اللغة احد طرق اللغة وشعرها التي ترفع طبقة الكلام «احتج» المعبرون لنقل الاحاد في جواز التجوز بان عدمه يستلزم القياس او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما فلان التجوز بلا نقل اثبات ما لم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان بجماع مشترك بين المعنى المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ عليه فهو القياس وان لم يكن بجماع فهو الاختراع للغة ولم يكن تكاملاً بلغة العرب واما بطلانهم فالقياس قد تقدم (٥) والاختراع ظاهر (و) الجواب ان ما ذكرتموه وهو

(١) الظاهر ان المراد خيطوا فهو من اطلاق مقيد على مقيد آخر اه من نسخة سيدي الحسين بن القمم على حاشية الشيخ على الشرح الصغير اه (\*) اعترض عليه بان المقيد هنا مستعمل في المقيد لان كلا من الخياطة والطبخ مقيد وانما يصح لو كانت الخياطة مجرد الفعل وليست كذلك «واجب» بان الخياطة وان كانت فعلاً مخصوصاً الا أنه اراد بها ابتداءً الفعل مجرداً عن اعتبار الخصوصية من حيث أنه فرد من افراده ثم استعمل الفعل المقيد الذي هو اطبخوا في ذلك الفعل فكان من اطلاق المقيد على المطلق والله اعلم اه من خط السيد صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله (٢) زيد ليس بمقيد لأن الاطلاق والتقييد في النكرات اه قال في الام من هامش نسخة مولانا الحسين من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير اه وفيه نظر اه من خط البرطي وجه النظر ان اصطلاح البيانين في المقيد يشمل المعارف اه من افادة سيدي احمد بن زيد السكبي رحمه الله تعالى (٣) أي فلا يطلق الا النبات على المطر ولا يطلق أي سبب على أي سبب اه (٤) أي على نوعها اه من خط سيلان لكنه يخالف ما في حاشيته تأمل اه (٥) في قوله ولا القياس لانه اثبات بالاحتتمل وانه غير جائز اه

انه من عطف المفردات ولا حاجة الى التكاف فهو معطوف على نوعها ولعل الذي الجى المحشي الى انه من عطف الجمل قول المؤلف وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها ولعله انما ذكر هذا جميعاً لبعد المعطوف عليه والله اعلم اه ح عن خط شيخه

(استلزام عدم نقلها) أي الاحاد (القياس او الاختراع مدفوع بما علم بالاستقراء من تجويز الواضع اطلاقه على كل ما وجدت فيه العلاقة) من المعاني، وحاصل الجواب منع لزوم احدهما لوجود قسم ثالث وهو ان ينص الواضع نصاً كلياً على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة ولا يخرج الاسم بذلك الاطلاق (١) عن لغتهم والا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم ولو قياساً او اختراعاً، وتحقيقه ان الواضع عين اللفظ ثانياً بازاء المعنى المجازي تعييناً كلياً (٢) بمعنى انه جرز اطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المحدودة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وما يدل بالهيئة كالمبنى للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع باحاديها بل علم بالاستقراء تعيين وضعاً كلياً اه من خط سيلان

(قال) بالاستقراء، أي تتبع أحوال أئمة الادب أقول وما ساق من الاستفسار عن المراد بأئمة الادب ثم إن أريد بهم ائمة القياس فهذا هو النقل الذي اراد المخالف وان أراد غيرهم لم يقدح لانه يكون قياساً في اللغة لا نقلاً ويكون من الأدلة على ثبوت القياس في اللغة الا ان قوله بل يتفقون على ان اختراع استعارات غريبة بدية لم تسمع باعيانها عن أهل اللغة احد طرق البلاغة يدل على أنه أراد باهل الادب غير العرب فيقال عليه ليسوا بحجة لما قدمناه فلا يكون من اللغة أو نقول انه منها كان بالقياس إلحاقاً لها به غاية انكم سميت علاقة القياس علاقة والمرسل لولا انكم منعتم القياس في اللغة (قوله) وهو أن ينص الواضع نصاً كلياً على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة، أقول قد عرفت ان الواضع غير معين فلا يمكن نقل نص عنه ثم قد سلف انه يعتبر نقل نوع العلاقة وتقدم ما فيه فقد لزم التزام نقلين عن الواضع نقل لنوع العلاقة ونقل لجواز اطلاق اللفظ الحقيقي على ما بينه وبينه علاقة وهذه دعاوى نقول لاه مستند لها (قوله) وإلا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم، أقول أي رفعنا لما لم يرفعوه ونصبنا لما لم ينصبوه فلزم خروجه من لغة العرب وهذا استدلال لاثبات العلاقة بالقياس على رفع الفاعل ونحوه وهو قياس في اللغة كما لا يخفى (قوله) وكان قياساً واختراعاً، أقول لا يخفى ان رفعنا لما لم يرفعوه ليس إلا بالقياس على ما رفعوه بجامع التفاعلية فهو من القياس بتفكيح المناط وقد سماه البعض نصاً وسماه الحاجب ومن تبعه قياساً في معنى الاصل ثم لا شك ان الواضع لم يقل كل فاعل مرفوع فليس معنا إلا القياس فليكن المجاز كذلك على أن جعل الفاعل والمجاز مستويان غير تام لكثرة التخلف مع وجود ما يظن علاقة ولا كثرة في تخلف رفع المفعول ونحوه (قوله) علم باستقراء اللغة واستعمال العرب، أقول أي علم ان الواضع عين اللفظ ثانياً بازاء المعنى المجازي تعييناً كلياً الى آخره ولا يخفى على ناظر أن الواقع من العرب هو الاستعمال للفظ في المعنى الذي سماه المصطلحون مجازاً والاستعمال لا يدل على معنى خاص بل غاية أنه يدل على جواز الاطلاق لما فيه تلك العلاقة بالقياس فيكون علة او المجاز فيكون علاقة وترجيح أحد الاحتمالين على الآخر يقتضي مرجح ودعوى المجازية قد الجأت الى إثبات دعاوى كبيرة

(قوله) عين اللفظ ثانياً، لم يذكر السعد لفظ ثانياً (قوله) كما في رفع الفاعل، فان رفع الفاعل ونصب المفعول بالوضع قطعاً (قوله) كالمبنى للمفعول، هكذا في حاشية السعد واعترض بان المبني للفاعل يدل بهيئته أيضاً

(قوله) واعترض، الاعتراض مدفوع بقوله كالمبنى بتوسيط الكاف اه من خط سيدي محمد بن زيد ح

هيئاتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين الهيئات للدلالة بنفسها (١) اي من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالامتناع الشخصية (٢) ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعين المجازات للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن ان يتناولها الوضع كما تقدم (٣) احتجوا بانها بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب لابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا (و) اجيب عن منع الملازمة فان العلاقة ما (هي) الا (مصححة) اي مقتضية لصحة الاستعمال (فلا يضر التخلف (٤)) عن مقتضى الصحة لجواز ان يكون لما منع مخصوص

(١) كلامه هنا يوافق ما ذكره في حد الوضع اه (\*) لا يقال هذا الفرق على ما فيه من التكلف لا يتمشى في أسماء الاشارة والحروف لانها من الحقيقة مع احتياجها الى القرينة لانا نقول انهم نصوا ان احتياج القرينة في الحروف واسماء الاشارة سببه عروض الاستعمال بخلاف المجاز فان قرينته بالوضع اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٢) مثل زجل وقرس وأسود وأبيض يعنى في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ الى قرينة اه (٣) في تحقيق معنى الوضع فيما نقله عن السمرقندى وعن التفتازانى عن التسليم اه (٤) أى تخلف جواز الاستعمال اه

الاولى أنه نص الواضع نصين نصاً على الحقيقة ثم نصاً على المجاز كما أفاده قوله علم ذلك باستقراء اللغة والثانية أنه وضع الوضع النوعي قسمين قسم الدلالة بنفسه من غير اشتراط قرينة وقسم الوضع للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية وكما هادعاوى على اللغة، والقياس أمر مانوس في الشرعيات قام عليه الدليل فليجعل ثابتاً في اللغة (قوله) وتعين المجازات للدلالة بمعونة القرائن، أقول تقدم الكلام على هذه التفرقة وتقدم للشارح في أول بحث الموضوعات أن تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة (قوله) لجواز أن يكون لما منع مخصوص، أقول قد قرر سابقاً أنه لا يشترط نقل الاحاد بعد وجود العلاقة ثم حكم هنا بانه لا يطلق نخلة على طويل غير انسان وهذا لا يتم إلا لعدم سماعه لاقراءم بوجود العلاقة وان رجوع الى اشتراط سماع الاحاد والافلا شك في وجود علاقة السببية والمسببية في الابن والاب وانها أبلغ من وجودها في النبات والمطر فلا يحصى عن القول بجواز الاطلاق للاب على الابن وعكسه ثم هذا المانع قد ادعوه في عدم اطراد الحقائق مع وجود المعنى فقالوا لا يقال القارورة والدبران ونحوها لكل ما يقر فيه الشيء وكل ما يدبر لوجود المانع ورده ابن الحاجب بانه دوروينه الشراح بان الفرض أنه لا يعرف الا بعدم الاطراد المذكور وهو أهم مما كان مانع كما هو خاصة الحقيقة المساوى لها أولئير مانع كما هو خاصة المجاز المساوى له والاعم لا يدل على الاخص بخصوصه فلا بد للاخص من معرف وانفرض أنه لا معرف له غير ملزومه المساوى له وحينئذ فلا يعرف كل من المتساويين إلا بالآخر وهو معنى الدور وأما جواب المحقق المضد عن الدور بان عدم الاطراد في المجاز يعلم بالنقل والاستقراء وأما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على ان الوضع اسخي من شأنه ان يبطل فقيه أن النقل للمجاز ان اراده لاحاده فقد منعه وان اراد للعلاقة فهي حاصلة فيما منعه من نحو أب لابن ونحوه كما ساف ولأن الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلو دل على عدم الوضع محل التخلف تم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلاً على

(قوله) وتعين المجازات للدلالة، قد سبق في أول بحث الموضوعات ان تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة وهذا مؤيد لما عرفت من الاعتراض هنالك (قوله) وعن أن يتناولها الوضع، اي الوضع المطلق لكونه اسماً للقسم الاول من التعيين يعنى تعيين اللغة للدلالة على معنى بنفسه (قوله) لما منع مخصوص، يعنى بتلك الصورة فلا يلزم منه قدح في الاقتضاء



فإن عدم المانع (١) ليس جزءاً من المقتضي على أن شرط الاستعارة منتف في نخلة لطويل غير إنسان وهي المشابهة في إخص الإصناف وأما إطلاقها على الإنسان الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع قروح وإغصان في أعاليها وطراؤه وتمايل فيها (مسئله ويعرف المجاز بوجوه) أي خواص يتميز بها عن الحقيقة فمنها (ضرورة) (٢) أي يعرف بها المجاز ضرورة نحو تصريح أهل اللغة (٣) باسمه كان يقول هذا اللفظ مجاز ، أو بحده كان يقول هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المصحح والصارف (٤) ، فإن قلت الكلام في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته حاصله بالحد ينافي كونها ضرورية «قلنا» المراد (٥)

(١) وقع قوله ليس جزءاً من المقتضي على سبيل التمثيل أي ليس جزءاً منه ولا لازماً له خارجاً عنه أيضاً حتى لا ينعكس ولا يتخلف اه ميرزا جان (٢) وضعية اه وقوله يعرف المجاز به ضرورة أي بدون الانتقالين اه فصول بدايع (٣) عبارة فصول البدايع كتصريح أهل اللغة باسمها يعني الحقيقة والمجاز أو أحدهما أو كليهما وليس في الأخيرين إلا الانتقال الثاني مع أنهما كسبان للتصور لا للتصديق بالحقيقة أو المجازية اه (٤) المصحح العلاقة والصارف أي عن إرادة المعنى الحقيقي هو القرينة اه (٥) قوله قلنا المراد الخ حاصل الجواب المذكور هنا وفي العبد أن الحد إذا القاه اليك أهل اللغة أي جماعة كثيرة منهم كان قبول رواية متواترة يفيد الضرورة قطعاً وأن استخرجت الجنس والفصل بذهنك كان كسباً وانفرد بين الرأي والرواية واضح اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد

المجاز ورأيت نقلاً عن فصول البدائع ما لفظ لم يحتمل حدوث تحقيق المانع عن التجوز في أمثاله والذي نخدسه من تصفح الأقوال وتقصص الأمثال أن كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز عن الانتقال منها إلى معنى معين كما عن الجود إلى بخلها بالدموع أو أن البكاء لا ينتقل إلى غيره وإن كان مع علاقة مصححة كما عنه إلى عدم البكاء مطلقاً وعنه إلى السرور مختل ليس مقبولا لآلانه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع وإلحاق البليخ بالمقلد بل لأن تعارفهم على خلافة يمنع الأذهان عن التفاتهم لفت هذا الانتقال فاعتبروا المانع في حقهم مانعاً مطلقاً أما ما لم يعلم تعارفهم به فيجوز الانتقال فيه في مجاز فيه المجوز المعتبر اه ولم يزدنا تحقيقه إلا بأنه لوحظ عرف أهل اللغة في الانتقال وعدمه ولا يخفى وعرفهم ما عرف إلا بعد سماع الابن في الاب وعكسه مثلاً ولا يخفى أنه عين اشتراط نقل الاحاد وقال بعض المحققين الصواب أن المانع هو انتفاء المقتضي لآلانه وجود المانع وذلك أن المقتضي للتجوز ليس الشهرة العلاقة لوجودها ولا شهرة لها في المذكورات ولهذا لا يصح التجوز بالاسد عن البحر وإن كانت العلاقة موجودة فالوجود لا يستلزم الشهرة اه ولا يخفى أنها لم يعرف عدم الشهرة إلا بعدم سماع الاستعمال في المحل الذي هو معنى التخلف ولا يدل على عدم الوضع لمحل التخلف لجواز أن يوضع اللفظ لمحل ولا يستعمل فيه كما في نحو الرحمن وعمى كما قاله في الحقيقة (قال مسئله) ويعرف المجاز بوجوه قوله فمنها ضرورة نحو تصريح أهل اللغة باسمه بأن يقولوا هذا مجاز ، أقول لفظ مجاز بهذا المعنى المصطلح عليه غير معنى لغوي فكيف يقال أنهم يصرحون باسمه وإن أراد بأئمة اللغة الجامعين لها كمجد الدين فهو ناقل عن أئمة اللغة (قوله) أو بحده ، أقول الحد اصطلاحى قطعاً على أن الحدود موضوعات للتصورات فلا يصح الاستدلال عليها فكيف يصح الاستدلال بها

(قوله) فإن عدم المانع، هذا متفرغ على مقدر إذ المعنى فلا يقدح في الاقتضاء فإن عدم المانع وهو مصرح به في عبارة الشريف (قوله) ليس جزءاً من المقتضي وإذا لم يكن جزءاً منه كان اقتضاء المقتضي تاماً وإن وجد المانع بخلاف ما لو كان عدمه جزءاً من المقتضي فإنه لا يتم مع وجود المانع قال السيد المحقق وبهذا التقدير يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع فما علم امتناع استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك أجمالاً وما لم يعلم فيه ذلك فإن علم أو ظن وجود مانع لم يستعمل والا جاز استعماله لأن الأصل عدم المانع (قوله) وكون معرفته حاصله بالحد ينافي الخ ، لم يذكر الخاصة في هذا الايراد والكلام فيها أيضاً كالكلام في الحد وقد صرح بذلك بعض أهل الحواشي

(قوله) اذ لو كانت فكرية أي مستخرجة بالفكر وحركة النفس في الذاتيات والعرضيات لا بالقاء أهل اللغة وتعليمهم فهي نظرية أي لا ضرورية وقيل في عبارة المؤلف تكرار لانها في معنى لو كانت نظرية فهي نظرية وعبارته علم السلام هي كما في الجواهر (قوله) ومنها أي ومن النظرية صحة النفي لفظ الواو العاطفة في المختصر أي الغاية وفي قوله أي ومن النظرية لم يقع موقعها (قوله) عند العقل متصل بقوله صحة النفي (قوله) ليندفع نحو ما انت بانسان فانه قد صحح النفي مع ان قولنا انت انسان حقيقة وذلك لأن النفي لم يكن عند العقل وفي نفس الامر بل باعتبار فقد بعض الصفات الانسانية كالبليد لاعتبارات خطائية ﴿٢٧١﴾ أي لا تكون يقينية بل لاعتبارات

ظنية في متعارف الناس ومخاطباتهم كمواظظ الوعاظ (قوله) بناء على لصحته لغة (قوله) قيل يشكل الخ، ذكره السعد في حواشي شرح المختصر (قوله) مع ان الحقيقة لم توجد أي حقيقة الانسان لانها مجموع الحيوان الناطق فاذا اريد بالانسان الناطق او الكاتب فهو مجاز وقد تحققت فيه علامة الحقيقة وهو عدم صحة النفي اذ لا يصح نفي الانسان عن الناطق أو عن الكاتب (قوله) وقد يجاب بان هذا الاشكال نشاء الخ، وكذا يجاب بمثله عما أورده الشريف من ان اللفظ العام اذا استعمل في الخاص كان مجازاً مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد وكذا اللفظ الموضوع لمسار لازم اذا استعمل في المساوي الآخر كالخاصة اذا اطلقت على ماله الخاصة كالضاحك بالقوة والذي في بعض حواشي شرح المختصر جواباً عما أورده الشريف مالفظة العام اذا استعمل في الخاص مجازاً يصح سلب معناه الحقيقي عن الخاص من حيث انه عام لأن مفهومه من حيث انه عام غير مفهوم الخاص من حيث انه خاص واذا

فيما اذا كانت معرفته من الحد تعليمية بان يلقي اليك الحد فتعرفه اذ لو كانت فكرية فهي نظرية وليس الكلام فيه او بخاصته (١) كلن يقول استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف على علاقة (٢) (و) منها (نظرية) اي يعرف بها المجاز بالنظر (ومنها) اي ومن النظرية (صحة النفي (٣)) للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس الامر كقوالك للبليد ليس بحمار فانه علامة لكون هذا اللفظ مجازاً وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر ليندفع نحو ما انت بانسان لصحته لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتمد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطائية، قيل يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفي الانسان عن الناطق او الكاتب مع ان الحقيقة لم توجد فلا يكون عدم صحة النفي علامة للحقيقة لوجوب اطراد العلامة وقد يجاب بان هذا الاشكال نشأ من اشتباه العارض (٤) والمعرض

(١) عطف على قوله أو بحده وفي حاشية السعد على العطف أو بخاصته كان يقول هذا اللفظ مشروط بالقرينة اه (٢) بعد معرفة كون العلاقة خاصة له مساوية اه وفي حاشية لعل هذا مبني على مذهب السكاكي اه (٣) قوله ومنها صحة النفي، الاولى حذف الواو اه (٤) العرض هو الشيء الذي له الكتابة والناطق وهو مفهوم الناطق والكاتب والمعرض هو الانسان اه

(قوله) بان ياتي اليك الحد فتعرفه، أقول ينظر في جعل معرفة السامع لما ياتي عليه العلم من معنى اللفظ بحده اورسمة ضروريا فان هذا ليس الاتقليد العلم محضاً لا يبلغ الا درجة الظن بتصوره ما نقي اليه (قوله) قيل، هذا الاشكال لسعد الدين في شرح الشرح وقد اورد عليه أنه ان كان الاشكال بذلك على علامة المجاز فغايتة عدم انعكاس الخاصة ولا يجب كما عرف وان كان الاشكال بذلك على خاصة الحقيقة فافحش في الوهم لان خاصتها انما هي عدم صحة سلبها عن نفسها ولا دخل لذكر الجزء اللازم ولو اريد ان خاصتها سلب كونها هي المعنى المجازي لم يكن عكس المجاز بل مثله او اريد ان خاصتها عدم صحة سلب كونها هي المعنى المجازي لكان ظاهر المنع وبهذا يعلم ان الساب ان اريد به سلب كون الشيء هو غيره فالحقيقة والمجاز سريان في عدم صحته وان اريد به سلب كون الشيء هو نفسه فهما سريان أيضاً في عدم صحته فكلام الاصوليين في هذا المقام غير بعيد كذا قيل ولا يخفى أن الايراد على علامة المجاز وقد صرحوا هنا ان هذه الخاصة تنعكس فلا يرتد نذ كور

تغاير المفهوم ان صح سلب احدها عن الآخر كما هو مقرر وانما يتنوع ذلك اذا اتحد مفهومهما ويجري هذا الجواب في اللفظ الموضوع لمساو اذا استعمل في المساوي الآخر سواء كان داخل فيه أو خارجاً عنه انتهى

(قوله) وقيل في عبارة المؤلف تكرار، الظاهر عدم التكرار اذ تقديره اذ لو كانت حاصلة بالفكر وحركة النفس فهي نظرية فتأمل اه عن

(قوله) فيصح نفيه ، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) وان كان لا يصح نفيه ، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) ماهو معنى له ، أي للفظ المتجوز به (قوله) لا يمكن نفيه ، أي المعنى المجازي لانه يؤدي الى سلب الشيء عن نفسه كما لو قيل مع استعمال الجمار للبليد ليس بجمار أي بليد بل المراد سلب ﴿٢٧٢﴾ ماهو معناه حقيقة (قوله) ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي

بعضها الخ كما في المشترك فانه يصح مثلاً سلب بعض معانيه الحقيقية عن المعنى الاخر مع انه حقيقة فيقال مثلاً للقرء الذي هو الحيز ليس بقرء أي طهر (قوله) لجاز ان يكون ، اي هذا المعنى المجازي (قوله) دور ، فان العلم بصحة النفي يتوقف على العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو على العلم بكونه مجازاً فهو دور مرتبتين اذا عرفت هذا ظهر كون وروده على الحقيقة اظهر لكون الدوري الحقيقية مرتبة واحدة فان عدم صحة النفي في نفس الامر انما يعلم اذا علم ان اللفظ فيه حقيقة وانه بعض معانيه الحقيقية هكذا ذكره السعد (قوله) وان يعلم استعماله فيه أي في المعنى المجازي للفظ (قوله) غايته ان العلم الى قوله يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه هكذا في الجواهر وقد ينازع في هذا الاستلزام لجواز كونه كناية بناء على انها واسطة كما هو الحق فكلامه مبني على نفي كونها واسطة (قوله) يستلزم كون ذاك بألهذا أي الابن (قوله) وبالعكس هكذا في الجواهر ومعناه كون هذا ابناً لذاك مستلزم كون ذاك ابناً لهذا اي الاب وقد توهم بعضهم ان المراد بالعكس عكس قولنا ذاك أب لهذا فقط فاعترض بان مقتضى

فان المعنى المجازي هو مفهوم الكاتب (١) والناطق ولا شك ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن معروضيهما وهو ما صدق عليه من الافراد (واعترض) عليه (بان العلم بها) اي بصحة النفي (يتوقف على العلم بكونه) اي المعنى المستعمل فيه اللفظ (ليس معنى حقيقياً) للفظ المتجوز به اصلاً وذلك لان المراد بصحة نفيه نفي كل ماهو معنى له حقيقة لان معناه المجازي لا يمكن نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي بعضها دون بعض (وهو) اي العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية (يتوقف على العلم بمجازيته) (٢) اي مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم تعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئاً منها فلا يصح نفيه (٣) فاثبات المجاز به دور، ووروده على علامة الحقيقة اظهر (واجب بان غايته الاستلزام دون التوقف) يعني ان العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكونه مجازاً فيه للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً من المعاني الحقيقية للأسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلاً عن ان يكون مجازاً غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه لكن الاستلزام بين الشئيين لا يوجب توقف احدهما على الاخر كما في المتلازمين معاً مثل كون هذا ابناً لذاك يستلزم كون ذاك ابناً لهذا وبالعكس (٤) مع ان

(١) وهو الشيء الذي له كتابة فمفهومه غير مفهوم العروض وهو الانسان وابق اتحاداً باعتبار ما صدق عليه وكذا في ناطق اه (٢) بناء على ان الكناية ليست بواسطة بينهما اه (٣) أي نفي المعنى المجازي وقوله فاثبات المجاز به في نسخة فاثبات المجازية به اه (٤) اما من حيث الانصاف بذلك المعنى فلا يخفى التوقف وكأن مراده من حيث تعقل ذاتيهما اه

(قال) واعترض الى آخره ، أقول هذا الاعتراض ذكره ابن الحاجب (قال) واجيب بان غايته ، أقول هذا الجواب ذكره السعد في شرح الشرح وجعله بحثاً في تقرير العضد لكلام ابن الحاجب وقرره بالمثال المذكور بقوله للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً وقد تعقب السعد بان الكلام في الألفاظ المستعملة في المعنى لا في انها لو استعملت المعاني كانت حقيقة أو مجازاً ولذا قال ما استعمل فيه لا ما يستعمل اه قلت وهو مناقشة على قوله وان لم يعلم استعماله فيه فضلاً عن أن يكون مجازاً (قوله) مثل كون هذا ابناً لذاك ، ان اريد ان زيداً مثلاً ان لعمره والتوقف حاصل اذ لا يعرف انه ابنه إلا اذا عرف عمرو ولا يعرف ان عمراً ابوه إلا اذا عرف زيد وإلا كانا مجهولين وهو المحذور من التوقف وان اريد انه ابن مآلب ما فلا إفادة وتمثيله يشعر بانه اراد الاول وكأنه

العكس كون هذا ابناً لذاك ولما ذكرنا في تفسير العكس بندفع هذا الوهم

(قوله) وقد ينازع في هذا الاستلزام ، قد عرفت ان الكناية يجوز فيها ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وقول المؤلف عليه السلام غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يأتى بواسطة التي حصل النزاع بها فحصل الاستلزام للمجاز لا غير فتأمل اه ح عن حط شيعه



(قوله) مع ان احدهما لا يتوقف على الآخر اذ هذا دور معية لا تقدم فيكون جازاً كما في اللبنتين المتساندين «واعلم» ان جواب المؤلف عليه السلام المذكور هو حاصل ما اعترض به السعد على لزوم الدور المذكور وقد أجاب عنه في الجواهر وحاشية الشريف بجواب أوردها في حاشية على الحاشية «قلت» وحاصل هذا الوجه الآخر انا وان قلنا ان غاية الاستلزام وان ذاك كما في المتلازمين لكن يلزم دور المعية وهو وان لم يمتنع في الخارجيات كما في اللبنتين المتساندين فهو ﴿٢٧٣﴾ ممتنع هاهنا اعني في العلاقة

المقيدة للعلم كما في صحة النفي فانها علامة مفيدة للعلم بكون اللفظ مجازاً فيمتنع الاستدلال به عليه مع المعية الذاتية حيث قال ما لفظه بيان الدور يتوقف على اعتبار واسطة اخري هي العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو مقدم زماناً على العلم بصحة السلب لانه دليله أيضاً ثم العلم بكونه ليس شيئاً منها اذا كان مع العلم بكونه مجازاً كان العلم بكونه مجازاً مقدماً على العلم بصحة السلب زماناً لان ماهو مع المقدم زماناً متقدماً زماناً ولو فرض ان العلم بصحة السلب مع العلم بكونه ليس شيئاً منها ومع العلم بكونه مجازاً كان الدور وهو تقدم الشيء على نفسه زماناً لازماً فلا ينبغي في هذا المقام الاعتراض بانه لا توقف هناك بل استلزم فتأمل انتهى «قلت» فقوله فلا ينبغي الخ اشارة الى رد اعتراض العلامة السعد من ان غايته الاستلزام دون التوقف (قوله) بل هو كاف مفيد قال الشريف فان قلت لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية

احدهما لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور (وان سلم) حصول التوقف بما ذكر (فلسب البعض كاف) (١) فيعلم المجاز والالزم الاشتراك (٢) يعني لا نسلم ان المراد صحة سلب كل ماهو معناه حقيقة وان سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملاً في شيء ليس من افراد معنى حقيقى لذلك اللفظ علمنا ان ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة

(١) يعني ان العلم بان الرجل البليد مثلاً ليس بعض المعاني التي يطلق لفظ الحمار عليه حقيقة لا يتوقف على تقدم العلم بكون لفظ الحمار مجازاً فيه لانا يجوز ان الرجل البليد بعضاً آخر مما يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة غير الحيوان الناهق ونجوز ان لا يكون بعضاً آخر يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة فيكون مجازاً ويرجع فيه الى ترجيح كونه مجازاً فيه على كونه حقيقة لأن المجاز أرجح من الاشتراك عند التعارض وحينئذ فيكون سلب بعض المعاني الحقيقية كافياً في معرفة المجاز به في غير ما علم أنه معناه حقيقة بخلاف ما اذا قلنا أنه انما يعرف كونه مجازاً بسلب المعاني الحقيقية فانه لا يمكن بدون العلم بان اللفظ ليس بتوضوع له أصلاً وحينئذ فيلزم الدور لتوقف سلب كل المعاني الحقيقية عنه على كونه مجازاً أو كونه مجازاً على صحة سلب كل المعاني وهو ظاهر وهذا لا يجري في الحقيقة لانا لو قلنا انه يعرف كونه لفظ الحمار مثلاً حقيقة في الحيوان الناهق بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انه فيه حقيقة لم يصح، مثلاً عدم صحة سلب لفظ الحمار عن فرد من افراد الحيوان الناهق معيناً انما يتحقق اذا علم ان ذلك الفرد بعض من افراد الحيوان الناهق ليكون داخل ما يطلق عليه لفظ الحمار مثلاً حقيقة وان لم يعلم انه فرد من افراد ما يطلق عليه حقيقة صح سلب جميعها أي المعاني الحقيقية عنه فلا يكون مما يعلم عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله (٢) فيه بحث وهو أن المعرفة المجازية حينئذ انما كانت بهذا القياس الاستثنائي هكذا لو لم يكن مجازاً لكان مشتركاً والالزم باطل لان المجاز أرجح بالتعريف بالسلب ان كان قبل الاستثنائي لم يتم او بعده فتحصيل حاصل اه جلال

لهذا بادر الى التسليم بقوله وان سلم الى آخره (قوله) علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه ، أقول أي واذا علمنا انه مجاز فيه صح سلبه الا انه يقال معرفة كونه مجازاً يتوقف على سلبه وسلبه ما تم الا بعد معرفة انه مجاز فلم يكن السلب علامة للمجاز لانه بعد تحقق تعدد معانيه لا بد من

لزم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه «قلت» وذلك فيما لم يعلم انه حقيقة فيه أو مجازاً ما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المعلوم اشتراكه بالنقل او العلامة فلا انتهى (قوله) مستعملاً في شيء كالحمار مثلاً للبليد

(قوله) ثم العلم بكونه ليس الخ ، فن حيث انه أي العلم بانه ليس شيئاً من المعاني دليل لصحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التقيد ومن حيث انه مصاحب لمدلول صحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التأخر فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) لكان لذلك اللفظ معنى آخر وهو المعنى المجازي (قوله) هو، أي ذلك المعنى الآخر من أفراده أي أفراد ذلك اللفظ (قوله) وهو خلاف الأصل، هكذا في الحواشي ويرد عليه أن المجاز خلاف الأصل أيضاً والاولى ان يقال والمجاز أرجح (قوله) ولا يلزم الدور لأن العلم بأنه، أي الشيء المستعمل فيه اللفظ (قوله) مجازياً، عبارة السعد مجازاً يعني بل يتوقف على كون المجاز راجحاً على الاشتراك لأنها قد تعارضاً في ذلك اللفظ (قوله) لجواز أن يكون أي الشيء المستعمل فيه اللفظ (قوله) بأنه أي سلب كل المعاني (قوله) وهذا الجواب الآخر إنما يجري في المجاز الخ وبيان ذلك أن صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المجاز كاف في كونها علامة للمجاز لعدم لزوم الدور إذ لا يتوقف صحة هذا السلب على العلم بكونه مجازاً وأما في الحقيقة فلا يكفي

﴿ ٢٧٤ ﴾

لكان لذلك اللفظ معنى آخر هو من أفراده فيلزم (١) الاشتراك وهو خلاف الأصل ولا يلزم الدور (٢) لأن العلم بأنه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازاً فيه لجواز أن يكون بعضاً آخر بخلاف سلب كل المعاني فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلاً وهذا الجواب الآخر (٣) إنما يجري في المجاز دون الحقيقة لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض إنما يتحقق إذا علم أنه بعض منها والأصح سلب جميعها عنه (و) من الوجوه النظرية

(١) أي اشتراك الشجاع المطلق عليه لفظ الأسد وفرد آخر غير الحيوان المفترس في لفظ أسد مثلاً اهـ (٢) قوله ولا يلزم الدور قال السعد بعد هذا الكلام في حاشيته وثانيهما إنما ذكرت من لزوم الدور على تقدير تمامه أنا يصح فيما إذا أطلق لفظ على معنى ولم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجاز أما إذا علم للفظ المستعمل معنى حقيقياً ومعنى مجازياً ولم يعلم أيهما المراد في هذا المقام لحناء القرينة فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد أي المحل الذي ورد فيه تدل على أن المراد هو المعنى المجازي فيعلم بذلك أن اللفظ مجاز وليس المراد بالمورد هو المعنى المجازي ليرد الاعتراض بأننا إذا لم نعرف المراد كيف يمكننا سلب المعنى الحقيقي عنه وإثباته له، مثلاً إذا قيل «طلع البدر علينا \* من ثنيات الوداع» وقد صح في هذا المقام الطالع ليس القمر علم أن المراد إنسان كالقمر في الحسن والبهاء ولا شك أن هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات اهـ هذا الذي ذكره السعد أيضاً لجواب ذكره المحقق العضد ولم يذكره ابن الإمام فليعرف ذلك والله أعلم اهـ من خط السيد العلامة صلاح الاخفش رحمه الله (٣) هو قوله وإن سلم فسلب البعض كاف اهـ

أحد الأمرين المجاز أو الاشتراك فلا يدل مجرد الاستعمال على معين منهما ولا يقال الاشتراك مرجوح لأنه خلاف الأصل فتعين أنه مجاز لانا نقول والمجاز أيضاً خلاف الأصل فقد لزم خلافه على التقديرين وقد أورد على قولهم أنه يكفي سلب البعض لزوم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه واجيب بأن ذلك إنما هو فيما لم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجازاً ما إذا علم كونه حقيقة كما في العلوم اشتراكه بالنقل فلا اهـ ولا يخفى أن الكلام فيما لم يعلم بالنقل إذ بعد العلم بالنقل لا يقتصر إلى علامة

لأنه يلزم منه الدور فإنه لو قيل بأن عكس هذه العلامة أدنى عدم صحة هذا السلب كاف في كونه علامة لها لزم الدور وذلك لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى الحقيقي المفروض لا يتحقق إلا إذا علم أن المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية كالقمر مثلاً إذا فرض استعماله في الطهر مثلاً وقيل ليس هو بقراء أي ليس هو بعضاً من المعاني الحقيقية للقمر لعدم صحة هذا السلب لا يتحقق إلا إذا علم أنه أي الطهر بعض منها فيدور (قوله) والأصح سلب جميعها أي والا يتم هذا الحصر المستفاد من قوله إنما يتحقق الخ بأن لم يتوقف العلم بعدم صحة هذا السلب على كون هذا المعنى المفروض بعضاً منها صح سلب جميعها أي جميع المعاني عنه أي عن المعنى المفروض فيصح أن يقال ليس هو بقراء مطلقاً من غير تقييد بكون المعنى المسلوب عنه بعض المعاني الحقيقية إذ لا مانع

عن سلب الجميع عنه إلا كون المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية وقد فرض أنه لا يتوقف عليه مع أن سلب جميعها عنه لا يصح فحينئذ لا بد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد ولا يكفي سلب البعض فلا يجري هذا الجواب في الحقيقة فتأمل

(قوله) فحينئذ لا بد في علامة الحقيقة الخ، ينظر في قول المشي فحينئذ إلى آخر القول فان قوله لا بد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد غير مستقيم فإن الانتفاء علامة المجاز ولو قدر مضاف أي من عدم الانتفاء لما تحققت علامة الحقيقة لما عرفت من لزوم الدور الذي هو ظاهر منه في المجاز فلا محيص من الدور في علامة الحقيقة ﴿ وكذا قول المحشي بعد ولا يكفي سلب البعض ففي كلام المحشي خبط فتأمل فيه اهـ ح عن خط شيخه ﴾ سواء قيل في علامة الحقيقة عدم صحة السلب عن الكل أو عن البعض اهـ ح

(قوله) عكس الحقيقة، الأولى أن يكون هذا التقدير اجماً إلى هذه العلامة والتي قبلها اعني صحة النفي كما صرح بذلك ابن الحاجب وشرح كلامه وهو ظاهر المتن وقد أشار إلى ذلك المؤلف عليه السلام حيث قال فيما سبق وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقال هنا في آخر الكلام وهذه العلامة مطردة منعكسة كالأولى (قوله) بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة فسر المؤلف عليه السلام العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة اعتماداً على ما في شرح المختصر قال الشريف وهذا التفسير أعم من أن يتبادر هو أولاً فلذا قال المؤلف عليه السلام سواء تبادر هو أي المعنى الحقيقي أو لم يتبادر قال وقد فسر غيره العكس بتبادر المعنى الحقيقي إلى الفهم لولا القرينة ثم قال وإنما اختار الشارح ذلك التفسير لأن علامة الشيء خاصة له وقد تكون مفارقة له غير منعكسة فلو قيل علامة المعنى الحقيقي أن يتبادر هو إلى الفهم لولا القرينة لم يتجه ورود المشترك حينئذ بأن يقال المشترك حقيقة في كل واحد ﴿٢٧٥﴾ من معانيه ولا يتبادر شيء منها

لأن حاصله أنه وجدها هنا الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فيه وأما على توجيه الشارح وهو جعل علامة الحقيقة أن لا يتبادر غيره فاللزام من الاعتراض بالمشارك وجود خاصة الشيء بدونه ولا خفا في استحالة ذلك «قلت» فلذا أعتمد المؤلف على تفسيره للعكس وقال فإنه تحقق فيه علامة الحقيقة ولا حقيقة إشارة إلى ما ذكره الشريف في وجود خاصة الشيء بدونه والله اعلم (قوله) وأورد التجوز بالمشارك هذا حاصل ما اختاره في شرح المختصر في تقرير الإراد وأما تقرير الأمدي للإيراد وتبعه سائر شراح كلام ابن الحاجب فهو أن هذه العلامة تنتقض بالمشارك فإنه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها عند الإطلاق وأعرض هذا التقرير في الحواشي بأنه لا يرد على علامة المجاز وهو ظاهر ولا على علامة الحقيقة لأن علامة الشيء خاصة له

التي يعرف بها المجاز تبادر غيره) أي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ إلى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير (عكس الحقيقة) فإنها تعرف بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو أو لم يتبادر فهذه العلامة مطردة منعكسة كالأولى إذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة (وأورد) على هذه العلامة (التجوز بالمشارك (١)) أي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فإنه تحقق فيه علامة الحقيقة وهي عدم تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك ولا حقيقة (واجب بانه) لا يخلو أما أن يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهراً فيه كما هو قول بعض أئمتنا والشافعي أولاً (أن كان للجميع فظاهر) عدم وروده لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر

(١) عبارة فصول البدايع «فورد على طرد علامة الحقيقة وعكس علامة المجاز المشترك المستعمل في معنى مجازي إذ لا يتبادر غيره للتردد وليس بحقيقة اهـ (\*) قوله التجوز بالمشارك كقولك عين ضاحكة مثلاً فهذا مجاز مع أنه لو حذفت القرينة لم يسبق ولم يتبادر إلى الشمس لو قيل عين أتزده بينها وبين غيرها هذا معنى الإراد اهـ

(قوله) أي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ إلى الفهم لولا القرينة، أقول تقدم أن الواضع عين المجازات للدلالة بمعونة القرينة فقولك رأيت أسداً في الحمام المجاز لفظ اسد لكن لا يدل على معناه المجازي إلا بمعونة في الحمام حينئذ فلفظ اسد لا دلالة له على ما قصد التكلم به حتى ينطق بلفظ الحمام وبه يتم فهم مراده ويتم كلامه فالفهم قبل تمام لفظه غير صحيح لأنه فهم لبعض الكلام ونظيره الاستثناء فإنه لا يتم إرادة التكلم حتى يذكر المستثنى منه إذ المحكوم عليه أو به هو مجموع الخارج والمخرج وخلاصته أن فهم كلام التكلم يتوقف على تمام كلامه لأعلى ذكر بعض منه قيل وكانهم أرادوا التبادر بتجرد اللفظ ثم أنه لا ينبغي أن التبادر لا يتم إلا مع اتحاد عرف التكلم والمخاطب فليس التبادر علامة لكل سامع ويجري هذا في كثير مما ذكر

وقد تكون غير منعكسة فإذا قيل علامة المعنى الحقيقي أن يتبادر هو إلى الفهم لولا القرينة لم يتجه أن يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها إذ حاصله أنه وجد الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فلهذا عدل المؤلف عليه السلام عن ذلك وجعل العلامة عدم تبادر الغير ولم يجعلها تبادر المعنى الحقيقي وقرر الاعتراض بأن المراد ورود التجوز بالمشارك ليكون متوجهاً لأن ذلك وجود خاصة الشيء بدونه وهو محال كما عرفت (قوله) أن كان للجميع فظاهر هذا حاصل ما الجاب به الأمدي عن الإراد قيل وفي قوله فظاهر تورية بدعيّة أي فهو ظاهر فيه والمعنى الآخر أما في قوله لعدم تحقق علامة الحقيقة يعني تحققها في المجاز



(قوله) لا نعلم انه يتبادر أما هذا المعنى وأما ذلك يعني انه يتبادر واحد على جهة التعيين لآعلى الاحد المبهم الدائر بين المعنيين فانه  
 رد على ما يأتي وبيان ذلك ان ابن الحاجب أجاب باننا لا نسلم انه لا يتبادر غير المعنى المجازي بل يتبادر احدى معنيي المشترك لا على التعيين  
 اعني الاحد المبهم الدائر بينهما فورد عليه انه لو صح ذلك لزم ان يكون المشترك المستعمل في المعنى المعين مجازاً لأنه يصدق حينئذ انه  
 يتبادر غيره وهو الاحد المبهم وذلك باطل ولزم ان يكون المشترك متواطياً اي مشتركاً معنوياً لا لفظياً لكون اللفظ المشترك حينئذ  
 موضوعاً للتقدير المشترك وهو مفهوم الاحد المبهم فلاجل هذا عدل المؤلف عليه السلام كما في شرح المختصر عن جواب ابن الحاجب  
 المذكور وأشار الى اصلاح الجواب بان ليس المراد بتبادر غير المجاز عند الاطلاق تبادر الغير الذي هو الاحد المبهم بل المراد  
 بتبادر الغير الذي هو احد المعنيين بعينه على انه المراد وان لم يعلم بالتعيين فانا نعلم قطعاً ان المراد أحدها بعينه اذ اللفظ بحسب الوضع  
 يصلح لكل واحد من المعنيين بخصوصه وانه مستعمل في خصوصية واحد منهما لكننا لا نعلمه فنحن نحزم بان المراد اما هذا المعنى المعين  
 او ذاك المعنى المعين وهذا هو المراد من تبادر غير المعين وكل منهما مغاير للمعنى المجازي الى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام ولو قال  
 المؤلف عليه السلام لا نعلم انه يتبادر أما هذا المعين وأما ذاك المعين على انه مراد بزيادة هذا القيد كما في شرح المختصر ليندفع ما يقال  
 كما انه يتبادر احد المعنيين ﴿٢٧٦﴾ بخصوصه وان كان على جهة الأجمال كذلك يتبادر الاحد المبهم اعني الاحد الدائر أيضاً

الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادره لانه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر  
 متبادر (والا) يكن كذلك فلا يرد أيضاً لاننا نعلم انه يتبادر اما هذا المعنى واما ذاك المعنى  
 وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فنحن نحزم بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازي وان لم نعلمه  
 بخصوصه فيصدق عليه انه (تبادر) غيره (١) وهو (واحد) من موضوعات المشترك وان كان  
 تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على  
 شيء من المعنيين انه تبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز  
 بل وجدت له علامة الحقيقة (و) من اوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز (عدم اطراده)  
 بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك  
 المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان (٢)  
 (١) والغير هو المعنى الآخر من المعنيين اهـ (٢) بناء على ان وجه الشبه هو مجرد الطول لانه  
 الطول مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها كما تقدم اهـ من خط لي

واذا تبادر لزم كون اللفظ متواطياً  
 او مجازاً في المعين وهو باطل وبيان  
 اندفاعه ان الاحد المبهم انما يتبادر على  
 جهة الخطور بالبال عند سماع اللفظ  
 على انه مراد ولا بد في كون اللفظ  
 حقيقة في معنى من ان يتبادر ذلك  
 المعنى من اللفظ على انه مراد كما في احد  
 المعنيين بعينه فانه يتبادر من اللفظ  
 على انه مراد بخلاف الاحد المبهم  
 فان من أطلق لفظ قرء مثلاً لا يتبادر  
 منه انه اراد من هذا اللفظ احد  
 المعنيين مبهم ما وذلك ظاهر بل يتبادر  
 انه ارد احدهما معينا وان كنا لا نعلمه

بخصوصه فلا يكون اللفظ مشتركاً حينئذ حقيقة في الاحد المبهم ولا متواطياً هذا توضيح ما قصده المؤلف عليه السلام ولو صرح في المتن بان  
 المراد بالواحد هو الاحد المعين كما فعل ذلك في الشرح لكان أولى (قوله) فيصدق عليه ، اي على المعنى المجازي (قوله) فانتفى  
 عنه ، اي عن هذا المجاز علامة الحقيقة ، قد عرفت ان العلامة هي عدم تبادر الغير وهذا العلم قد انتفى عن المجاز وانتفاء هذا العلم  
 أعم من تبادر الغير فلذا قال المؤلف عليه السلام بل وجدت علامة المجاز وهي تبادر الغير (قوله) ولا يصدق على شيء من المعنيين  
 انه يتبادر غيره ، الغير هو المعنى الآخر من المعنيين (قوله) بل هناك تردد بينه أي بين الشيء وبين غيره وهو المعنى الآخر مثلاً يتبادر  
 من اطلاق القرء أحدها بعينه على انه مراد بمعنى انه اراد اما الطهر أو الحيض فلا يصدق على الطهر مثلاً انه يتبادر غيره وهو الحيض  
 ولا على الحيض انه يتبادر غيره وهو الطهر بل يقع التردد في ان المراد أما هذا المعين أو ذاك المعين هذا معنى سبق أحدها بعينه على  
 انه المراد اجمالاً (قوله) فانتفى عنه ، اي عن المعين علامة المجاز لأنه لم يتبادر غيره بل وجدت له علامة الحقيقة وهي عدم تبادر الغير

(قوله) وانتفاء هذا العلم الخ بان يفرض وجود لفظ ولم يحصل منه التبادر ولا عدمه لتحقيق الاهمية اهـ عن خط شيخه ويحقق  
 لاذي أدى الى ارتقاع النقيضين اهـ حسن بن يحيى ح

وهذه العلامة لا تنعكس (١) فلا يلزم من انتفاء المجاز فلا تلزم الحقيقة اذ من المجاز  
مالا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد (٢) للشجاع (واورد) على هذه العلامة (السخي)  
فانه يطلق على غير الله تعالى للوجود والله تعالى جواد ولا يقال له سخي (و) كذا  
(الفاضل) يطلق على غير الله للعلم والله تعالى عالم ولا ينال له فاضل والقارورة تطلق  
على الزجاجة لاستقرار الشئ فيها والذن والكوز مما يستقر فيه الشئ ولا يسمى قارورة  
فقد وجدت علامة المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه  
المعاني فبطلت العلامة طرداً (واجيب) عن هذا اليراد بان هذه الالفاظ مطردة  
في معانيها فان السخي دائريين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شأنه البخل والفاضل  
دائر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شأنه الجهل (٣) ولما وجدناهما لا يطلقان  
على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه السكامل علمنا (بانهما) موضوعان (لجواد  
والعالم مع خصوصية قيد) وهو ما ذكرناه (٤) هذا ان سلم كون السخي لا يطلق على  
الله تعالى والا فقد جاء في الحديث ان الله تعالى جميل يحب الجمال (٥) وكذا (٦) سخي  
يحب السخي نظيف يحب النظافة اخرجه ابن عدى عن ابن عمر (٧) وكذا القارورة

(قوله) فلا تلزم الحقيقة، في الحواشي  
يعني لاعتكاف هذه العلامة لانها ليست  
بحيث اذا انتفت انتفاء المجاز ولزمت  
الحقيقة فقوله ولزمت الحقيقة  
اولى من قوله فلا تلزم الحقيقة  
(قوله) اذ من المجاز مالا يوجد  
فيه عدم الاطراد، عبارة شرح  
المختصر فان المجاز قد يطرد كالاسد  
للشجاع

(قوله) فلا تلزم الحقيقة، يقال  
المؤلف لاحظ الاختصار ولا يلائم  
قوله فلا يلزم من انتفاء الخ  
الا قوله فلا تلزم الحقيقة كما لا يخفى  
اه حسن بن يحيى

(١) أي ليس الاطراد دليل الحقيقة اه عضد (٢) قال سيدنا احمد ابن حابس لا يطلق الاسد  
مجازاً على حيوان غير انسان ومثل للطرود بقولهم دليل في معرف الطريق يعني كالنصب  
عند من يجعل حقيقته فاعل الدلالة اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد  
(٣) فالدائر بين المطلق والمقيد اذا لم يطرد في المطلق يعلم انه مجاز فيما عدى المقيد اه  
فصول بدائع (٤) أما ما اوجب به عن الدور من ان عدم الاطراد في المجاز يعرف بالنقل والاستقراء  
واما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على ان الوضع لسخي من شأنه أن يبخل  
ففرق من وراء الجمع لان الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلو  
دل التخلف على عدم الوضع لمحل التخلف لثم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف  
دليلاً على المجاز وايضاً عدم الاستعمال في المحل الذي هو معنى التخلف لا يدل على عدم الوضع لمحل  
التخلف لجواز ان يوضع اللفظ معنى ولا يستعمل فيه كما سيأتي في نحو الرحمن وعسى ولو استعمل  
فيه لكان حقيقة اه شرح المختصر للجلال رحمه الله (٥) قيل معناه ان كل امره سبحانه جميل  
حسن فله الاسماء الحسنى صفات الجمال والكمال، وقيل هو بمعنى مجمل ككريم وسميع، وقيل معناه  
جليل وقيل جميل الافعال بعباده يكلف اليسير ويعين عليه، وقيل معناه ذو البهجة والنور أي  
مالكهما اه من شرح السيوطي على مسلم اه وقد بينه السيد العلامة المقتى رحمه الله في شرح  
التكملة الموسوم بالاحكام على وجه بدیع اه (٦) الاولى حذف وكذا ولم يوجد في نسخ وهو  
الصواب (٧) قال في الجامع الصغير وهو ضعيف (\*) وفي رواية ابن عمر أيضاً بعد قوله ان  
الله جميل يحب الجمال ويحب ان يرى أثر نعمته عليه ويغض البؤس والتبؤس اخرج البيهقي  
(قال) مع خصوصية قيد، أقول قيل هذا نفس حجة من يشترط النقل في استعمال آحاد  
المجاز أيضاً لانه يقال لما دار لفظ نخلة بين ان يتجاوز به عن طويل مطلقاً وطويل هو انسان  
ووحدناه لم يستعمل الا في طويل هو انسان علمنا أنه لم يؤذن في التجاوز به الا عن طويل هو  
انسان وكذلك سائرهما

(قوله) فبعدم الاستعمال، هكذا في الحواشي الشريف وقد يقال غايته عدم العلم بالاستعمال وعدم العلم ليس علماً بالعدم (قوله) ومن العلامات النظرية، يعني التي يعرف بها المجاز (٢٧٨) وانما ترك التقييد بذلك للتقييد به فيما سبق وفيما يأتي فاستغنى عن ذلك وفي ترك

دائرة بين المستقر مطلقاً وبين المستقر مع كونه زاجاً فبعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني (و) من العلامات النظرية (جمعه) اي اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة او مجازاً (على خلاف جمع الحقيقة) المعلومة باتفاق كالامر بمعنى الفعل (١) فانه يجمع على امور ويمتنع فيه او امر جمع امر بمعنى القول (٢) الذي هو حقيقة فيه باتفاق (٣) وهذه العلامة لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف (٤) جمع الحقيقة كالاسد، ووجه دلالة انه لا يكون مشتركاً معنويًا والامساك يختلف جمعها لانه لفظ واحد بمعنى واحد بقي ان يكون مشتركاً لفظياً او حقيقة ومجازاً والثاني اولى لما سيأتي ان شاء الله تعالى، وبهذا التوجيه اندفع ما قيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عودي الخشب واللهم (٥)، واعتراض بان اختلاف الجمع لا أثر له في المجازية لانه انما ثبت المجاز في الاخر لاجل دفع الاشتراك فلا يكون الاختلاف من علامات المجاز، واجيب بان دفع الاشتراك انما هو دليل للمجاز

في الشعب اهـ وأخرج قوله ان الله جميل يحب الجمال مسلم والترمذي عن ابن مسعود اهـ من الجامع الصغير باختصار (١) والغرض والشأن كما يأتي (٢) لأن الاوامر جمع امر الذي هو الطلب يعني صيغة افعّل، وفي التمثيل نظر لأن اوامر لا يصح كونها جمع امر فان فواعل لا يجي الا جمع فاعلة فوامر جمع امرة بمعنى كلة امرة مجازاً كما في شعر شاعرو قد توم الجوهرى ماتوهمه غيره وليس له شاهد من كلام العرب وانما ذلك من عبارات اهل الشرع بالتأويل الذي ذكرنا اهـ من نظام الفصول للمحقق الجلال (٣) فيعلم انه يعني الفعل مجاز لمخالفة جمعه جمع الحقيقة اهـ (٤) بخلاف متعلق بقوله يجمع اهـ من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٥) اذ يجمع الاول على اعود والثاني على عيذان اهـ سعد وفي سيلان العكس اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) فانه يجمع على امور، أقول هذا كلام ابن الحاجب فالامر للفعل مجاز وجمعه امور وللقول حقيقة وجمعه أوامر والذي في القاموس الأمر ضد النهي جمعه امور ولم يذكر أنه يأتي بمعنى الفعل ولاعد أوامر من جمعه فيصدق ما قيل على كلام ابن الحاجب ان التمثيل غير صحيح لأن فواعل لا يكون الا جمعاً لفاعلة لالباب فلس ونحوه فأوامر اذا جمع لمجاز وهو امرة بمعنى كلة امرة انتهى (قوله) كما في جمع عودي الخشب واللهم، أقول قال المحشى بانه يجمع عود الخشب على عيذان وعود اللهم على أعواد انتهى لكن الذي في القاموس العود بالضم الخشب جمعه عيذان وأعواد وآلة من المعازف وضاربها عواد انتهى ومراده بالآلة من المعازف هي عود اللهم ولم يذكر له جمعاً غير جمع عود الخشب وكلامه صريح ان عود الخشب

التقييد اشارة الى قوة الاعتراض الآتى أهني قوله ولا يخفى ان التمييز انما يحصل بمجموعهما وأما وجه عدوله في هذه العلامة وما بعدها عن الرجوع الى العلامات فلمجرد التنقذ في العبارة (قوله) قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة، يعني بل يتحد جمعها كالحمر لانه صادق على الحيوان الناهق وعلى البليد والاسد فانه جمع الحيوان المقترس والرجل الشجاع فليس الاتحاد في الجمع علامة الحقيقة (قوله) ووجه دلالة أي جمعه على خلاف جمع الحقيقة (قوله) والثاني، اي كونه حقيقة ومجازاً (قوله) أولى لما سيأتي، من كون المجاز أولى من الاشتراك (قوله) وبهذا التوجيه، أي بنفي كونه مشتركاً لفظياً اندفع ما قيل اي ما اعتراض به العلامة في شرحه للمختصر من ان اختلاف الجمع لا يدل على التجوز لانه يجوز ان يكون لاختلاف المسمى فيكون مشتركاً لفظياً ووجه اندفاعه ان المجاز خير منه (قوله) كما في عودي الخشب واللهم، فان جمع الاول عيذان والثاني اعود (قوله) واعتراض بان اختلاف الجمع لا أثر له، اي في ثبوت المجازية لانها قد ثبتت بامر آخر وهو ان كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر جمل على المجاز دفعاً للاشتراك

(قوله) وقد يقال غايته الخ، لعله اعتراض على المؤلف وهو معنى قولهم عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود فتأمل اهـ ح عن خط شيخه



(قوله) وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له، أي للمجاز قد عرفت أن مبنى الاعتراض على أن الاختلاف لا أثر له لثبوت المجازية بغيره وهو دفع الاشتراك فالجواب بعدم منافاة دفع الاشتراك للاختلاف لا يدفع عدم التأثير كما لا يخفى إذ لا يلزم من عدم المنافاة عدم التأثير فقول المؤلف عليه السلام وهو لا ينافي الخ لم يظهر به دفع الاشتراك إذ لا بد في ﴿٢٧٩﴾ دفعه من بيان كون الاختلاف هو

وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة (١) له ولا يخفى أنه (٢) أنما يصح لو كان الاختلاف بانفراده يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لأنه أنما ينفي الاشتراك المعنوي لا اللفظي وأنما ينفعه دفع الاشتراك فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف وحده لأن العلامة مابه يتميز الشيء ولا يخفى أن التمييز أنما يحصل بمجموعهما (و) من العلامات النظرية للمجاز (عدم الاشتقاق منه) وذلك بأن يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار معنى له آخر متردد في كونه فيه حقيقة أو مجازاً كما صرفناه اشتق منه بمعنى القول إذ قيل أسر وما موروم يشتق منه بمعنى الفعل (٣) وهذه العلامة أيضاً غير منعكسة إذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية (٤) «مسئلة» في إطلاق اللفظ الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف

(١) في حاشية ما نلفظه «اعلم» أن العلامة ما يستدل بها المقلد على المجازية هنا فانه إذا رأى اختلاف الجمع المذكور حكم بالمجاز وإن لم يقتدر على الاستدلال على نفي الاشتراك اللفظي إذ الاستدلال وظيفة المجتهد ومن هنا تعرف ضعف قوله ولا يخفى أنه أنما يصح الخ ولسيلان هنا خبط بين أه من خط السيد العلامة عبد القادر (٢) أي كون اختلاف الجمع الخ أه (٣) فيكون في الفعل مجازاً لعدم الاشتقاق منه بهذا المعنى والخاصة لا يشترط انعكاسها فلا يرد أن المجاز قد يشتق منه نحو نطق الحال والحال ناطقة بكذا الاشتقاق من النطق بمعنى الدلالة وهو فيها مجاز أه شرح ابن جحاف (٤) الاظهر أن يقال التصريحية على رأي البصريين أه من خط سيلان (\*) وذلك كقتل بمعنى ضرب فيشتق منه قاتل ومقتول ونحوهما أه

يجمع على الصيغتين «مسئلة» ولا مانع من إرادة الحقيقي والمجازي (قوله) الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض، أقول هذا كله كلام التلويح ومراده بالدابة عرفاً ما يطلق عليه في العرف وهو ذات القوائم الأربع وقوله فيما يدب متعلق باستعمال أي إذا استعملت باعتبار معناها العرفي وهو ذات الأربع في كل ما يدب على أربع أو على اثنتين أو على بطنه كالحية فإن الكل دابة لقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فالدابة في اللغة لكل ما يدب ثم صارت عرفاً لذات الأربع فصار المعنى اللغوي مجازاً بالنظر إلى العرفي فإذا أطلقت مراداً بها ما يدب على الأرض فهو جمع بين الحقيقة العرفية والمجاز العرفي إذ قد صارت في العرف حقيقة لذات الأربع ومجازاً لما عدها مما يدب فاطلقت هنا أعني في المثال على معناها اللغوي لكن نظراً إلى المعنى العرفي وهو معنى ثالث إذ ليس هو اللغوي من حيث هو لغوي والا كان حقيقة ولا العرفي من حيث هو عرفي والا كان حقيقة عرفية بل المراد العرفي من حيث هو باعتبار معناه المجازي عرفاً فدخل تحته الحقيقة العرفية والمجاز العرفي

لا اللفظي وأما السيد المحقق فانه لم يتعرض لهذا الاعتراض ولا لجوابه والله اعلم

(قوله) إذ لا يلزم من عدم المنافاة عدم التأثير، الأول عدم العلم وهو التأثير كما لا يخفى أه ح عن خط شيخه

الصالح للعلامة لا الدليل لثبوت تأثير الاختلاف في ذلك (قوله) ولا يخفى الخ، دفع لهذا الجواب وتأنه متوجه إلى ما استفاد من قوله كون الاختلاف علامة له إذ مقتضاه أن الاختلاف مستقل في كونه علامة فيتوجه منع ذلك بأنه أنما يستقل في كونه علامة بالنظر إلى الاشتراك المعنوي كما عرفت لا اللفظي فأنما ينفيه كون المجاز خيراً منه (قوله) أنما ينفي الاشتراك المعنوي، لما عرفت أنه لو كان مشتركاً معنوياً لما اختلف جمعه (قوله) فمجموعهما، أي الاختلاف ودفع الاشتراك يصلح علامة للمجاز أما الاختلاف فلنفيه المعنوي وأما دفع الاشتراك فلنفيه اللفظي (قوله) ولا يخفى أن التمييز، أي التمييز بين الحقيقة والمجاز واعلم أن السعد أورد هذا الاعتراض الذي ذكره المؤلف عليه السلام واجاب عنه بجواب لم يرتضه حيث قال قلنا هذا يصلح دليلاً على المجازية وأما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع إذ به يعرف أنه ليس متواطئاً ثم قال ولا يخفى ما فيه انتهى قال بعض أهل الحواشي لأن التفرقة بين الدليل والعلامة تحكم «قلت» لعل وجه النظر ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه أنما ينفي الاشتراك المعنوي

(قوله) في معنى مجازي ، شامل

يكون المعنى الحقيقي من افراده والفرق بين هذا وبين ماهو محل النزاع ان المعنيين في ماهو محل النزاع كل واحد منهما مراد ومناط الحكم بخلاف هذا وسيأتي التصريح بهذا في جواب قوله عليه السلام فان قلت الخ وقد سبق نظيره في المشترك (قوله) بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً ، قال في التلويح واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق «قلت» ويتأمل في قوله وأما اذا لم يشترط الخ فانه قد أعترضه بعضهم بأن اللفظ اذا كان مجازاً لم يكن يدمن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فاما ان تصرف عن نفس المعنى الحقيقي فلا يكون مراداً وأما عن وحدته فيدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فارادته بدون وحدته ليست ارادة المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على انه ليس هو المراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من إضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه (قوله) قيل والتحقيق ، ذكره في التلويح وكذا في شرح الجمع لأبي زرعة

في صحته (١) واعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً وإنما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً (٢) بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع ، احدهما لانه نفس الموضوع له والاخر لتعلقه به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال (٣) مجازاً ، قيل والتحقيق انه (٤) فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ

(١) قوله «واعلم» الخ هذا التقسيم أصله الذي نقل منه في العضد والجواهر لكن المؤلف عليه السلام زاد عليهما الاتفاق وعدمه مع ان مافي حاشية ابن ابي شريف على جمع الجوامع مخالف له حيث قال قوله وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في المشترك أي فالبيانون وغيرهم كالحقيقة على المنع فلا يصح عندهم اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي لاحقيقة ولا مجازاً قال المصنف في شرح المختصر وقد يقال اذا استعملت اللفظة في حقيقتها ومجازها فهي حقيقة ومجاز بالاعتبارين وهذا ما يظهر عند التحقيق ويجرى عليه اسلوب الشافعي رضى الله عنه وهو مذهب ابن السمعاني وغيره اه وفي تحرير شيخنا انه لا خلاف بين المحققين في جوازه على انه حقيقة ومجاز بالاعتبارين ولا في جوازه في معنى مجازي يندرج فيه الحقيقي ويسمى عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله لأضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وتاعلاً ورأى كذا اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) واختلف هذا وما قبله باعتبار قيد الحيثية المشار اليها بقوله بحيث يكون اللفظ الخ اه (٣) لعله من اطلاق المزوم على اللازم اه لي وفي حاشية بعد هذا يتأمل اه (٤) أي استعمال اللفظ ويراد به في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي اه

(قوله) وفي امتناع استعماله ، اقول عبارة التلويح ولا في امتناع وزاد بعد قوله حقيقة ومجازاً أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع في المعنى الحقيقي واستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق اه واعلم ان التردد في قوله اما اذا اشترط واما اذا لم يشترط اشارة الى ان القرينة للمجاز هي للنفع او للدفع أي هل هي للدلالة على المعنى المجازي او للصرف عن المعنى الحقيقي فانه يختلف فيها على قولين فان قلنا هي للصرف عن المعنى الحقيقي وهو الشق الاول من التردد فلا كلام انه لا يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز لان صرف القرينة عن المعنى الحقيقي يناقض ارادته والمصنف فيما سلف يشعر كلامه بانها للصرف حيث قال في شرح علامة تبادر الحقيقة لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير وكذلك في قوله ان تعيين الدلالة بمعونة القرائن الصارفة عن ارادة المعاني الاصلية والحق ان قرينة المجاز للنفع لأمرين الاول انهم اجازوا ترشيح الاستعارة وهو مناف للدفع الثاني أنهم لم يشترطوا في استعمال المزوم في اللازم كون اللازم بيناً بحيث دل لفظ المزوم عليه بل اكتفوا بالزوم في الجملة ولو بعد تأمل وفكر فالقرينة على اللازم الخي انما هي للنفع لانها كقرينة المشترك للتعين لان دلالة اللفظ في البين على اللازم والمزوم دلالة واحدة تختلف بالاضافة الى المدلول فيحصل من البحث ان هنا ثلاثة اطلاقات اطلاقاً متفق على أحدها بالجواز والثاني متفق عليه بالمنع والثالث مختلف فيه

(قوله) بأنه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي ، وذلك لما عرفت في المشترك من أن الشمول في المشترك بمعنى شمول الكل الافرادي فلا يخرج اللفظ بذلك عن كونه حقيقة فيما وضع له (قوله) بخلاف مانحن فيه ، وذلك لأن استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز استعمال له في غير ماوضع له اولاً لأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخل فيه وهو الآن داخل فيه فكان مجازاً اذ لا معنى للمجاز الا ذلك هكذا في شرح المختصر (قوله) فيجمع بين الحقيقة والمجاز ، يعني وقد عرفت امتناعه لما ذكره المؤلف آنفاً من امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً (قوله) او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي الخ ، قد يتوهم ان المؤلف عليه السلام اراد بالمعنى الثالث هنا هو ما ذكره فيما سبق بقوله في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده الخ وليس كذلك فان المؤلف عليه السلام اراد به فيما سبق معنى متناولاً لأفراده تناول السككي لجزئياته وهو الذي يسمى عموم المجاز ولا نزاع فيه كما عرفت وهنا اراد بالمعنى الثالث المجازي غير ذلك وهو الكل الافرادي وهو ارادة كل واحد من المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها او منها مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيدخل في محل النزاع ولذا قال المؤلف عليه السلام وهذا هو المراد وقال فيما سيأتي قريباً في جواب السؤال بل المراد به الكل الافرادي أي كل واحد منها الخ وهذا الوهم انما نشأ من اجمال المؤلف عليه السلام للعبارة وتوضيح المقام ان تناول الدخول تحت المراد اما بمعنى تناول السككي للجزئيات او تناول الكل للاجزاء وتناول الكل اما بمعنى تناول الكل الجموعي او الكل الافرادي فالذي ليس من محل النزاع هو تناول السككي للجزئيات وكذا تناول الكل الجموعي من حيث هو مجموع واما تناول الكل الافرادي فهو ﴿٢٨١﴾ من محل النزاع في هذه المسئلة

وفي المشترك حيث اريد كل واحد من معنييه او معانيه بهذا المعنى كما عرفت اذ يصير كل واحد مع هذا تناول مناطاً للحكم ومتعلقاً للنفي والاثبات الا ان اللفظ في هذه المسئلة مع هذا تناول مجاز كما ذكره المؤلف عليه السلام لما عرفت من المنقول عن شرح المختصر وفي المشترك حقيقة اذ لم يخرج

موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك فن جوز ذلك (١) جوز هذا ومن لا فلا وقد يفرق بأنه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي بخلاف مانحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز ، او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر ، وهذا هو المراد ، وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه

(١) المنصور بالله والشافعي اه

اللفظ مع هذا تناول عن الاستعمال فيما وضع له كما سبق ذلك وهذا هو مناط الفرق الذي اشار اليه المؤلف بقوله وقد يفرق الخ وهو الذي بنى عليه قوله وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وذلك ان اللفظ مع ارادة الكل الافرادي في المشترك حقيقة وفي هذه المسئلة مجاز وما ذكرنا من ان المعنى الثالث في هذه المسئلة هو شمول الكل لاجزائه لا السككي لجزئياته هو الذي اراده في شرح المختصر حيث قال ما لفظه فانه لم يرد ماوضع له بالوضع الاول بل هو داخل في المراد حيث اريد المجموع بما وضع له اولاً وما لم يوضع له اولاً بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث أعني المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول وخرجاً عن الارادة بخصوصها ودخلا تحت مراد ثالث انتهى ويدل على ان شارح المختصر اراد الكل الافرادي ان صاحب الجواهر حمل قوله بوضع ثان مجازي على ان المراد بوضع لمعنى مجازي شامل شمول الكل لاجزائه قال وهو المتنازع فيه ، وأما السعدقانه انضرب كلامه في الحواشي لحمل اولاً قوله بوضع ثان مجازي الخ على ارادة شمول السككي للجزئيات واعتراض بان ذلك لا نزاع فيه اذ النافون للصحة لا ينافون في جواز ارادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القلم في قوله لا اضع قلمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً ثم اقتضى كلامه آخراً بأنه اراد شمول الكل للاجزاء واستشكل تصحيح المجاز فيه وردده في الجواهر بما سبق ومن اراد الاستيفاء فليأخذه من موضعه وانما المراد توضيح كلام المؤلف عليه السلام بايراد ملخص ما ذكره فتأمله فالمقام من المضائق (قوله) وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني ، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متناقضان واجيب بأنه لا تنافي لصحة ذلك باعتبارين هكذا في شرح الجمع قال فيه لم يمنع القاضي استعماله في حقيقة ومجازه وانما منع حمله عليها بغير قرينة قال ومن فوائد الخلاف قوله تعالى «وافعولوا الخير» فن حمله عليها جعل الآية شاملة للواجب والمندوب



حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنياه الحقيقي والمجازي ، فان قلت (١) قد قرر القوم ان النزاع في ارادة المعنيين معاً بحيث يكون كل منهما مناطاً للحكم واذا كان المراد ثالثاً شاملاً فدخل شيء تحته لا يستلزم ارادته بحيث يصير مناطاً للحكم « قلنا » الدخول تحت المراد له هنا معنيان احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ماهو شأن الكل المجموعي والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد والثاني ان يكون المراد المجموع لامن حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافرادي اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخلة في ارادة كل واحد فيكون كل واحد منهما مراداً بحيث يصير مناطاً للحكم ، اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبدالله البصري واكثر اصحاب ابى حنيفة واجازه القاسمية وابو طالب والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر (٢) مساجد الله والعمارة تناول رم ما استمر منها وقمها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر وذلك لانه (لا مانع (٣) من ارادة الحقيقي والمجازي معاً) لامن جهة العقل

ومن منع ذلك خصها بالواجب بناء على انه لا يراد المجاز مع الحقيقة (قوله) فان قلت قد قرر القوم الخ، هذا السؤال متفرع على قوله وهذا هو المراد فلو قدمه على قوله وقد فرق بين المثلين الخ لكان انفس (قوله) ودل عليه كلام صاحب الكشاف ، وفي سورة النمل وغيرها ما يدل على خلاف هذا بل صرح بالمنع فليطالع ان شاء الله تعالى وقد يقال تناول لا يستلزم كون المعنيين مرادين فلا ينافي ما في سورة النمل وغيرها والله اعلم

(١) هذا السؤال اعترض به السعد كلام المضد الاول اعنى قوله او يراد باللفظ معنى ثالث الخ ورده صاحب جواهر التحقيق بما اجيب به في هذا الكتاب اه من خط السيد صلاح الاخفش (٢) فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المسانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فتجب قرينة على أنه وحده ليس المراد ، وهي لا تنافي (٣) كونه داخلاً تحت المراد اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول ، هذا وارادة المعنيين في الكناية كما تقرر ليست من هذا القبيل لما عرفت من أن مناط الحكم انما هو المعنى الثاني اه شيخ لطف الله (٤) والعلاقة المصصحة هي الاصلية التي بين المعنى الحقيقي والمجازي لا اطلاق اسم الجزء على الكل كما يتوهم انه لا يتمشى الا على ان يراد المجموع من حيث هو مجموع واما اذا اريد كل واحد على استقلاله فلا كنية ولا جزئية فاعرفه اه جلال (٥) اقول تحصل في هذا المقام اربعة احتمالات الاول ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده حقيقة والمعنى المجازي وحده مجازاً وهذا ممنوع اتفاقاً لان اللفظ من حيث هو حقيقة لا يحتاج الى قرينة ومن حيث هو مجاز يحتاج وتنافي الوازم يقتضي تنافي اللزومات، الثاني ان يراد باللفظ الواحد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع حتى يكون مناط الحكم وهذا لا قائل به أما اولاً فلانه لا مجموع مركب من الاثنين يكون هو المراد اذ لم يتركب لنا من السبع والرجل الشجاع معنى يقصد باللفظ وأما ثانياً فلانه لا يصح حينئذ ارادة الافراد وهو باطل ، الثالث ان يطلق اللفظ الحقيقي على معنى مجازي لعلاقة وذلك المجازي كلي وجزئياته المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الا أنهما بالنسبة اليه جزئيان حقيقيان وانما حقيقة احدهما (قوله) لا يستلزم ارادته ، اقول أي وحده وكذا اراد بقوله في الجواب لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته أي وحده فصورة المنع عند ارادة الكل الافرادي فقط لا عند ارادة الكل المجموعي

ولامن جهة اللغة (١) (فيصح مجازاً) لان استعماله لهما يكون استعمالاً في غير ماوضع له لان المجازي منهما لم يكن داخل فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازاً اذ لا معنى للمجاز (٢) الا ذلك (و) احتج المانعون بان جوازه يقتضى (لزوم ارادة كل) واحد من المعنيين (وعدها) اى عدم ارادة كل من المعنيين ، بيان ذلك انه يلزم ان يكون مريداً لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجازي وان يكون مريداً لغير ماوضع له لمكان المعنى المجازي غير مريد لغير ماوضع له لمكان المعنى الحقيقي وذلك محال والجواب ان المحال المذكور (ممنوع) لزومه اذ لم يرد

ومجازية الاخر بالنسبة اليهما انقسمما لابلنسبة الى مادخلات تحت مثاله استعمال الدابة في كل مايدب فذوات الاربع المعنى الحقيقي من جزئياته وغير ذوات الاربع المعنى المجازي من جزئياته ايضا والكل جزئيات حقيقية، ومثال آخر لاضع قدمي في دار فلان اذا استعمل في الدخول مجازاً فالمعنى الحقيقي وهو دخوله حافياً والمجازي وهو دخوله راكباً جزئيان حقيقيان للدخول والملاحظ اليه حينئذ اولا وبالذات المعنى الثالث الشامل للثنين شمول السكلي لجزئياته وهذا يقال له عموم المجاز ولا خلاف في جوازه ، الرابع وهو محل الخلاف ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده والمجازي وحده لكن استعمال اللفظ بالنسبة اليهما مجاز كلفظ اسد في السبع والرجل الشجاع والتجوز من حيث انه كان اللفظ في الوضع الاول للسبع وحده وفي الوضع الثاني المجازي ماهو اعم منه فهو غير ماوضع له وفي التحقيق المقصود معنى ثالث شامل لهما وهو الشجاع شمول الكل لاجزائه فهو من باب الكل والجزء فصارت الاجزاء مناط الحكم واقترق عن عموم المجاز الذي هو من باب السكلي والجزئي ، وهذا وانت خبير بانهم مضطرون الى هذا الامر الثالث وقد جعلوه المراد ومع ارادته تضمن محل ارادة المعنى الحقيقي من حيث هو موضوع اللفظ ولا يدخله في المراد الاجزئية للمعنى الثالث ويبقى منشأ الفرق للقصد والارادة دقيق بعيد الغور يتعجب عنده من الوفاق في أحدهما والخلاف في الاخر ، ولوقيل أن نظر المستعمل في عموم المجاز الامر الثالث اولا وبالذات وانه مناط الحكم والجزئيات تبعاً لدخول الخاص تحت العام وفي محل النزاع بالعكس فنظره الى الافراد اولا وبالذات وهي مناط الحكم والامر الثالث تبعاً بان يراد من لفظ اسد شجاعة السبع وحدها من حيث هي لازم الموضوع وشجاعة الرجل وحدها من حيث المشابهة فالجزآن السبع والرجل والنظر اليهما قصداً والثالث مااجتمع فيه وهي الشجاعة والنظر اليها تبعاً والجزآن مجازان للفظ لم يبعد ذلك وكان لنظر المستعمل وفرقه بين المقامين وجه وجيه الا انه يبقى على هذا ما تقدم للمصنف في المشترك من امتناع المجازين في اللفظ الواحد ولحكاية الاتفاق عليه والجواب منع الوفاق فقد روى الخلاف في الفصول والجمع ومثله في الاسنوى قفلا عن الغزالي فلم يخرق هذا الاحتمال إجماعاً والله اعلم اهـ من فوائد العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله (١) ان قلت نصب القرينة على عدم ارادة ماوضع له مانع لغوي اهـ مفتى انما كان مانعاً عن ارادة المعنى الحقيقي فقط فلا يمنع عن اردته داخلات تحت مراد ثالث شامل للحقيقة والمجاز فان هذا شيء غير المعنيين الاولين ولهذا صرح بهجرهما اهـ من خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله (٢) اعلم ان ظاهر كلام القاسمية وابي طالب صحة اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي ولم يظهر من كلامهم كونه حقيقة ومجازاً وان كان في المجزى رائحة ميل الى انه في معناه الحقيقي حقيقة يؤخذ من ذلك من معرض احتجاجه لصحة الاطلاق والله اعلم

(قوله) ولامن جهة اللغة ، ونصب القرينة المانعة انما هي عن ارادة ماوضع له وحده كما عرفت ذلك مما سبق فلا منع حينئذ من جهة اللغة كما قد قيل بذلك

(قوله) كما قد قيل بذلك ، القائل السيد محمد بن عز الدين المقي رحمه الله اهـ

(قوله) فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما، قد عرفت تحقيق الكلام بما أسلفناه فلا نعيده (قوله) اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال، قال في شرح الشيخ العلامة كلفظ ضارب اذا لم يستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة كل فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة ولا مجاز لعدم الاستعمال انتهى ولعله يندفع به ما نقل عن السمرقندي من الاعتراض بأنه لا مفهوم لقولهم قبل الاستعمال لأنه ان تلفظ بها فقد وجد الاستعمال والا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة، ووجه الاندفاع انما ذكره على تقدير تسليمه انما يتم في الوضع الشخصي لا في النوعي كما في مثال الشيخ العلامة وأما جواب السمرقندي عن هذا الاعتراض بان المراد بتعيين ٢٨٤) الواضع ان يقول عينت هذا اللفظ بازاء كذا فانه حينئذ لا يوصف بالحقيقة

معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه داخل تحت المراد (اذ المراد المجموع) اي الكل الافرادى الصادق على ما وضع له وما لم يوضع له فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما (مسئلة اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) اتفاقاً لعدم صدق حدسي (١) منهما عليه (قيل وكذلك الاعلام) ليست حقيقة ولا مجازاً (٢) (لعدم صدق حدسي) وهذا رأى الجمهور وذلك لانها لم تقع على مسمياتها المعينة

(١) لان الاستعمال جزء مفهوم كل من الحقيقة والمجاز اه اصفهاني على المنهاج (٢) قال الاصفهاني في شرح المنهاج، الاعلام لا تكون حقيقة ولا مجازاً لانها منقولة عن المعاني الاصلية فلا تكون حقيقة في المنقول اليها ولا انها لم تنقل لعلاقة فلا تكون مجازاً اه

مسئلة قال) اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال، اورد عليه أن قوله بعد الوضع يناقض قوله قبل الاستعمال لانه ان تلفظ بها الواضع فقد وجد الاستعمال والا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة قيل ويدفعه ان المراد بان صيغة ضارب مثلاً اذا لم يستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة الفاعل من كذا فهو على كذا اه قلت وفيه تأمل اذ لالفظ فلا وضع اذ حقيقة الوضع تخصيص اللفظ الى آخره والحاصل انه لا لفظ حتى يعبر عنه بقوله اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ومن يقول ان لكل مجاز حقيقة لا يحتاج الى قوله ولا مجاز (قوله) وهذا رأى الجمهور، أي القول بان الاعلام ليست حقائق ولا مجازات وعلة لم بقوله لعدم صدق حدسي عليها وهذا غريب لا ظنه يصح عن الجمهور منع انها حقائق كيف وقد أصعبت كلمتهم في النحو والبيان والاصول والميزان بوضع الاعلام وقالوا في حد وضعها أن العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره وقسموا الوضع الى شخصي ونوعي وتقدم للمصنف تقسيم اللفظ الى موضوع الى كلي وجزئي وجعل الاعلام من الجزئي فكيف يروج القول بان الاعلام ليست بحقائق عند الجمهور لانها غير موضوعة ثم يفتتح باب قالوا وقلنا (قوله) لانها لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة الى آخره، أقول هذا دليل غير صحيح اذ من العلوم قطعاً أن أهل اللغة قد وضعوا أعلاماً وسيصرح المصنف بذلك فما أدري من استدلال بهذا فان دليل المانع لمجازيتها هو ما عرفته قريباً عن الزركشي على أن القول بان الاعلام ليست حقائق ومجازات وقد قررنا لك عدم صحة القول بانها ليست بحقائق

اقترب بجملة او وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازاً لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك كذا قيل ثم اجاب الشيخ

(قوله) ففيه تأمل، لعل وجه التأمل انه لم يندفع به ما اورده السمرقندي واندفاعه ظاهر كما لا يخفى ان التعيين ليس باستعمال اه ح من خط شيخه (قوله) كما في قطع الامير اللص، يقال هذا مجاز عقلي والمستند اليه مستعمل في معناه حقيقة فلا يجوز في العلم كما استظهر به هنا فلو مثل بمثال يكون التجوز فيه بالعلم على نحو قولهم ولا يكون علماً الا اذا تضمن نوع وصفية كعاتم كان يقول مررت بجاتم حاتم في محل مستغرب وجوده فيه فجاء بالتأكيدهم للتجوز فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) بعض المحققين، هو الجلال في نظام الفصول اه

ولا بالمجاز لانه لم يستعمل فيما وضع له ولا في غيره ففيه تأمل (قوله) قيل وكذا الاعلام، يعني ليست بحقيقة ولا مجاز وهذا القول للامدي والبيضاوي والعضد وغيرهم من المتأخرين لكن يقال قد صرح نجم الأئمة وغيره من أئمة النحو والبيان ان التأكيدي مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقه على غلامه كما في قطع الامير اللص ذكره بعض المحققين من شراح الفصول (قوله) لانها لم تقع على مسمياتها المعينة الخ، استدلل الشيخ في شرح الفصول على بقي كون الاعلام حقيقة بوجهين الأول قوله لانها ليست بوضع واضع اللغة كما ذكره المؤلف عليه السلام والثاني قوله ولانها مستعملة في غير موضعها الاصلى ثم استدلل على بقي كونها مجازاً بدليل آخر حيث قال وليست مجازاً لانها مستعملة لغير علاقة لانها ان كانت مرتجلة او منقولة لغير علاقة فظاهر وان كانت منقولة لعلاقة كن مسمى ولده مبارك لما



عن الوجهين بما نقله عن الاسنوي فعن الاول بان العرب قد وضعت اعلاماً كثيرة وعن الثاني بانه انما يأتي على مذهب سيبويه كما ذكره المؤلف عليه السلام ثم أجاب عن دليل بقي كونها مجازاً بانه يرد عليه قولهم هو خاتم جوداً وزهيراً شعراً فانها اعلام دخلها التجوز فالمؤلف عليه السلام اقتصر هاهنا على الوجه الاول واورد الوجه الثاني في سياق التسليم الآتي حيث قال سلمنا عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصل ولم يتعرض لما جعله الشيخ رحمه الله دليلاً على بقي كون الاعلام مجازاً. بناءً منه عليه السلام ان الوجه الاول مغن عنه ولذا قال المؤلف عليه السلام حتى اذا استعملت الخ وأما ايراد الشيخ رحمه الله قولهم هو خاتم جوداً وزهيراً شعراً فجوابه ان ذلك ليس باستعارة كما ذكره المحققون ﴿٢٨٥﴾ من البيانين فليس بمجاز والله اعلم (قوله) احد الحدين ، أي

حدي الحقيقة والمجاز المشار اليهما بقوله حتى. اذا استعملت في مسمياتها الخ (قوله) فان العرب وضعت اعلاماً يعني وأستعملتها ليم الاستدلال (قوله) وانها مستعملة في غير موضعها الاصل عطف على قوله عدم صدق حد اللغوية كالتفسير له ولعل المؤلف اراد بعدم صدق حد اللغوية عدم صدق الحقيقة اللغوية الاصلية اي المستعملة في أصل اللغة يعني بل هي منقولة عن موضعها الاصل على ما هو فرض الاحتجاج كجعفر فانه منقول من موضعه الاصل وهو النهر الى العلية ونحو ذلك واذا حمل كلام المؤلف عليه السلام على ان المراد الحقيقة اللغوية الاصلية اندفع ما يقال عدم الاستعمال في غير موضعها الاصل لا يبطل به كون العرب قد وضعت اعلاماً اذ لا منافاة بين استعمالها في غير الموضوع الاصل الذي نقلت عنه وبين الوضع من العرب لها

بوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا استعملت في مسمياتها المعينة تكون حقيقة واذا استعملت في غيرها لمناسبة تكون مجازاً (قلنا) ما ذكرتموه من عدم صدق احد الحدين عليها (ممنوع لصدق حد) الحقيقة (اللغوية) عليها فان العرب قد وضعت اعلاماً كثيرة لا يمكن انكارها (سلمنا) عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصل (فانما يتم اذا كان الكل منقولاً)

(قوله) ولا من اهل الشرع ، كانه يريد مثلاً، والا فانه بقي من الواضحين اهل العرف العام واهل العرف الخاص كما سبق له في تقسيم اللفظ الموضوع (قال) لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها، أقول ظهر من كلامه الموافقة في ان المجاز لا يدخل الاعلام وعلى ذلك الزركشي في شرح الجمع بانها وضعت للفرق بين ذات وذات فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض ولانها لم تنقل للعلاقة وشروط المجاز العلاقة فان استعمال العلم في غير معناه انما هو لوضع مستقل لا بالنقل للعلاقة سواء سبق وضعه لمسمى آخر وهو الذي يسميه النحويون علماً منقولاً او لم ينقل وهو الذي يسمونه صريحاً كذا قاله الامام والبيضاوي وفصل الغزالي فقال يدخل في الاعلام الموضوعات للصفة كالاسود والحارث دون الاعلام التي لم توضع الا للذات كزيد وعمرو وهو حسن انتهى « قلت » وهو كما ترى مناد بان الاعلام حقائق موضوعات لتصريحه بقوله وضعت ولان نفي كونه لا يدخلها المجاز فرع عن كونها حقيقة اذ المجاز الذي لاحقيقة له في غاية الندرة ثم لا يخفى أنه قد صرح أئمة النحو وعلماء البيان بان التأكيد اللفظي في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقه على غلامه وقالوا تقول قطع الامير الامير الحسن لثلاثتهم أنه قطعه خادمه كما في التلخيص وأما تأكيد كيدته فالتقرير أو دفع توهم التجوز وصرحوا بانها تجري فيه الاستعارة ان تضمن جنسية مثل حاتم ، ولفظ التلخيص ولا تكون علماً لمنافاته الجنسية الا اذا تضمن نوع وصفية كحاتم فالمعجب كيف يقعدون في الاصول ما ينافي ما قعدوه في فني النحو والبيان والكل متفرع عن اللغة فيقضى من هذا المعجب (قال) فانما يتم اذا كان الكل منقولاً، أقول انما يتم عدم صدق الحقيقة اللغوية اذا كان لفظ العلم منقولاً لا اذا كان صريحاً ولا يخفى أنه تقدم في تقسيم اللفظ الموضوع أنه ينقسم الى منقول وغير منقول وانه يناسب المنقول الى ناقله والنقل وضع فانه يصدق عليه حده اذ هو تخصيص شئ بشئ الخ ويصدق على المنقول

اعلاماً كجعفر فيصدق حد اللغوية بالنظر الى الوضع العلمي، ووجه الدفع ان اللغوية اذا حملت على الاصلية لم يصدق حدها على تلك الاعلام المنقولة لانها ليست باصلية وبهذا الحمل يستقيم الجواب بقوله فانما يتم اذا كان الكل منقولاً لما عرفت من ان المنقول ليس موضوعاً في اصل اللغة ويستقيم قوله بعد ذلك سلمنا ان الكل منقول فلتكن الاعلام حقيقة عرفية فان معنى كونها حقيقة عرفية انها ليست حقيقة اصلية اي مستعملة في أصل اللغة بل نقلها العرف الى معانيها العلمية وكونها حقيقة عرفية هو الذي اراد ابن الحاجب في حد العلم بقوله ما وضع لشيء بعينه الخ فانه ذكر في حواشي الفصول ان المراد بالوضع في حده هو الوضع العرفي (قوله) في غير موضعها الاصل يعني لا للعلاقة فلا يكون مجازاً كذا نقل ولو قيل النقل للعلاقة لا ينافي كونها بعد ذلك حقائق عرفية كما سبق نظيره في الحقيقة الشرعية لم يبعد

(قوله) فجوابه ان ذلك ليس باستعارة ، بل تشبيه مؤكد لانه قد ذكر المشبه به ا هـ ح عن خط شيخه

كما هو مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة (وهو ممنوع) كيف وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتبلة (١) وحينئذ قد صدق على بعضها وهو المرتبلة (٢) بأنه مستعمل في موضوعه الاصلى فلا يتم دعوى الكافية سلمنا ان الكل منقول (فلتكن) الاعلام حقيقة (عرفية خاصة) وينبغي ان يعلم ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه يكون حقيقة ومجازاً بلاخلاف (٣) (وفي استلزام

(١) قال في المراج المنير شرح الجامع الصغير النحوى ما لفظه «تنبية» الاعلام التي بوضع اللغة منقولها ومرتبلة الفاظ مستعملة في موضوعاتها فتكون حقائق لغوية لصدق تعريف الحقيقة وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له عليها، وأما الاعلام المتجددة وهي ماعلق من الالفاظ العربية بازاء معنى قصداً لتخصيصه وتسميته به كالمولود له ابن فمما زيدا مثلاً فليست حقيقة كما قالوا اذ ليس فيها الا تعليق اسم يخص ذلك المسمى لامن حيث وضع الواضع في اللغة بل كل أحد له جعل علم على ما يريد والذى ذكر من الوضع آى في الحقيقة انما هو بالنسبة الى من يعتبر وضعه بلغات وليست مجازات لانها لم تنقل لعلاقات وهي شرط في المجاز كما قرر في محله فاطلاقهم ان الاعلام لاتوصف بحقيقة ولا مجاز محله الاعلام المتجددة دون الاعلام اللغوية كما ذكرناه وبحسب البرماوى ولا فرق في ذلك بين منقولها ومرتبلة خلافاً لتوهمه الجار بردى حيث قال الذى يدور في خلدى ان المراد الاعلام المنقولة ويظهر ان الاعلام المتجددة لاتكون الا منقولة لانها لو كانت بالفاظ مبتدعة أى لم يسبق لها وضع في اللغة لم تكن كلمات عربية ولا تعد من كلام العرب كما صرحوا بمثله في الحقائق الشرعية والعرفية وعلى ذلك نزل قول من قال أن الاعلام كلها منقولة أى الاعلام المتجددة فليتأمل فيه اه (٢) قد تقدم في بحث تفسير المفرد أن المرتبلة هو المنقول للمناسبة فالقول لازم للمرتبلة فيحقق اه لعل المراد بالمرتبلة هنا معناه الاخر الذى لم يسبق له وضع في النكرات اه (٣) خاتمة ، في الاتقان ما لفظه ، فصل في الوسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلاثة أشياء ، أحدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا المقسم مفقود في القرآن ويمكن أن يكون منه أوائل السور على القول بانها للإشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام ، ثانيها الاعلام ، ثالثها اللفظ المستعمل في المشاكاة نحو ومكروا ومكر الله وجزءاً سيئة سيئة ذكر بعضهم انها واسطة بين الحقيقة لانه لم يوضع لما استعمل فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فلا مجاز كذا في شرح بديعية ابن جابر لرفيقه ، قلت والذى يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبه اه

(قوله) وينبغي ان يعلم الخ، ذكره الاستنوي ونقله الشيخ العلامة (قوله) فانه يكون حقيقة ومجازاً فان كان اطلاق علم الجنس على فرد خاص باعتبار خصوصه فمجاز وان كان باعتبار اندراج تحت الجنس حقيقة

اسم الحقيقة لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له ولم يأت في رسم الحقيقة بان المراد وضع وضعاً أصلياً فانه لم يأت بهذا التقيد الا في هذا المقام بل صرح في شرح رسم الحقيقة بان قيد الحيثية معتبر للاحظ اصطلاح التخاطب وصرح أئمة الوضع والنحو بانقسام الوضع الى لغوي وشرعي وعرفي خاص أو عام وتقسيم الحقيقة والمجاز الى ذلك وقد رجع المؤلف اخيراً الى اثبات أنها حقيقة عرفية ، والحق ان منها ما هو حقيقة لغوية وما هو حقيقة اصطلاحية (والحاصل) ان الاعلام كغيرها من الالفاظ كما قالوا في لفظ الصاروخ ونحوها أنها وضعت وضعاً لغوياً ووضعاً شرعياً فتخصيص الاعلام بكونها حقائق لغوية من غرائب الابحاث (قوله) كما هو مذهب سيبويه ، أقول لم ينقله الرضى في شرح الكافية عنه بل قال واعلم ان العلم أما منقول او مرتبلة والنقول أغلب «نعم» في شرح التسهيل لابن عقيل بعد تقسيمه العلم الى منقول ومرتبلة انه أنكر بعضهم المرتبلة قال وهو الذى يظهر من كلام سيبويه

المجاز الحقيقة خلاف ) يعني هل يجب ان تكون الحقيقة لازماً للمجاز بحيث يستحيل وجوده من دونها والجمهور على جواز وجوده من دونها ( بخلاف العكس ) وهو استلزام الحقيقة المجاز فالكل متفقون على ان الحقيقة لا تستلزمه وان يجوز وجودها (١) من دونها ( والمختار ) في محل الخلاف ( عدمه ) اي عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن فانه مجاز (٢) في الباري تعالى اذ معناه ذو الرحمة ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه لان معناه رقة القلب ولم يستعمل في غيره ، واما قولهم رحمن الائمة فليس باستعمال صحيح (٣)

(١) قال الامام يحيى عليه السلام في الحاوى ما لفظه ، نعم قد يكون من الاسماء ما يكون حقائق في جميع استعمالاتها ولا يدخلها المجاز أصلاً وهذا كالاسماء المبهمة كالذكر والمعلوم والجهول فانها في أي شيء استعملت فهي فيه حقيقة كما وصفنا اهـ هكذا ذكره الامام يحيى وغيره ولا حاجة اليه لضعفه الا ترى أنك تقول للمظنون معلوم والمعروف مجهول كذا قرره شيخنا اهـ من حواشي الفصول يريد شيخه على بن موسى الدواري اهـ (٢) في الكشف فن قات ما معنى وصف الله بالرحمة ومعناها العطف والخير ومنها الرحم لانعطفها على ما فيها ، قات هو مجاز عن انعامه على عباده لان الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بعروفه والعامه كما أنه اذا ادركته القضاة والقسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعروفه اهـ (\*) وذكر الامام القاسم بن محمد سلام الله عليه في الاساس أن الرحمن حقيقة دينية للباري تعالى وذكر مثل ذلك السيد صلاح بن محمد المؤيدي في شرحه على الفصول ونسبه الى السيد محمد بن ابراهيم الوزير وقال أنه الحق قبيلى هذا هو موضوع للباري تعالى باعتبار أنه المنعم على عباده بنعم الدنيا والاخرة ومنقذ من كل بلاء وكذا قال الامام القاسم في رحيم اهـ وفي ح على قوله أنه حقيقة ما لفظه وقد أوضح ذلك في العواصم وانتصر له بما لا مزيد عليه اهـ (٣) بل هو يختلف فيه كما قاله ابن الحاجب اهـ وقيل انه معتد به والمختص بالله هو المعروف باللام اهـ محلى

( قوله ) كالرحمن فانه مجاز ، أقول من باب تسمية الشيء وهو الرفق بالعبد باسم سببه الذي هو رقة القلب لان الرقة سبب الرفق إلا انه لا يخفى أن الرحمن مشتق والمشتق موضوع لذات ما باعتبار معنى ولم يشترطوا في المعنى كونه حقيقياً كذا قيل وقد حقق في إينار الحق بطلان دعوى المجازية في الرحمن والرحيم بما فيه طول فليراجع ( قوله ) لان معناه رقة القلب ، أقول هذا إن تم انه معناه فهو في حق البشر وأما صفاته تعالى ومعانيها فلم يؤذن لنا في بيان كفياتها بل يجب الايمان بها بغير إحاطة بمعانيها كما يجب الايمان بموصوفها من غير إحاطة ولا يحيطون به علماً ( قوله ) ولم يستعمل في غيره تعالى ، أقول اذا كان إطلاقه عليه تعالى وحده فكيف يفسر بمعناه في حق العباد وكانهم لاحظوا مأخذ الاشتقاق من الرحمة ونحوها ( قوله ) فليس باستعمال صحيح ، أقول علل عدم صحته في شرح الجمع بانه دعاهم اليه لاجلهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيئة دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وفي الكشف وأما قول بنى حنيفة في مسيئة رحمن الائمة وقول شاعرهم فيه « وأنت غيث الورى لازات رحمانا » فباب من تعنتهم في كفرهم ، قلت ولا يخفى أن الذين اطلقوه على مسيئة عرب محتج بلغتهم وكفرهم لا يمنع عن كون قولهم حجة والا لبطلت اللغة وكنت اذا كر بهذا جماعة من الفضلاء فلا يشفون وعاقبته على بعض كتب الاصول بحثاً ولما كتبت هذه التعليق رأيت في حاشية شرح الجمع الآيات البينات على قول شارحه فن تعنتهم

( قوله ) وانه يجوز وجودها ، أي الحقيقة من دونها اي المجاز قال في شرح المختصر اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ونعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع ( قوله ) والمختار في محل الخلاف ، وهو استلزام المجاز للحقيقة ( قوله ) كالرحمن ، هكذا أورده ابن الحاجب دليلاً للنافي وأستقواه ، وتحقيقه ان المجاز لو استلزم الحقيقة لوجب ان يستعمل لفظ الرحمن في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة أي رقة القلب ولم يستعمل هذا اللفظ في غير الله تعالى والمعنى الحقيقي في حق الله محال فيكون مجازاً في حقه تعالى ولا حقيقة له وهذا على القول بانه مجاز في حق الله تعالى وقد دفع ذلك في العواصم واستنصر لكونه حقيقة وأوضح ذلك بما فيه كفاية ( قوله ) فليس باستعمال ، صحيح ، قال في الحواشي فهو كما اذا أطلق كافر لفظ الله على المخلوق فلا يكون استعمالاً صحيحاً فلا يرد ما يقال الاستعمال في الجملة في قولهم رحمن الائمة قد وجد وان خالفه الشرع والعرف



(قوله) لم يريدوا رقة القلب ، يعني بل المنعم (قوله) مع انها افعال ، الاولى لانها افعال (قوله) فانسخت عن الدلالة على الزمان والحدث ، ظاهره ما في شرح المختصر وحواشيه ان الانسلاخ انما هو عن الدلالة عن الزمان فقط قال الشريف في تحقيق كلام شرح المختصر ما لفظه وأما نحو عسى من الافعال ﴿٢٨٨﴾ التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلاً في مفهوم الفعل فن اطلاق

الكل على الجزء انتهى « قلت » وقد أشعر هذا الكلام ان علاقة التجوز في هذه الافعال كونها مستعملة في جزء الموضوع له لعدم دلائلها على الزمان فاذا ذكره أصرح في المقصود من قولهم انها مستعملة في غير ما وضعت له وهو الانشاء « فان قيل » ان ابن الحاجب جعل هذه الافعال التي لا تتصرف موضوعاً لمعانيها حيث قال ما وضع لدنوا الخبر وما وضع لانشاء التعجب وما وضع لانشاء مدح او ذم كما ذلك معروف « قلنا » قد أشار العلامة السعد في الحواشي الى هذا الايراد وجوابه حيث قال لا يقال لانسلم ان هذه مجازات بل لم توضع للمعاني التي استعملت فيها ولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غاية عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف بكونها افعالا مع الاتباق على ان كل فعل لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة ولا نغني بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء (قوله) وان سلم فقصدتها ، اي الفائدة لم يتقدم في المتن ذكر الفائدة صريحاً فيكون الضمير عائداً الى ما دل

مع انه لا يخفى على المتأمل ان هذا الاستعمال ليس حقيقياً لانهم لم يريدوا رقة القلب وكذا عسى ونحوها من افعال المدح والذم فانها مستعملة في غير ما وضعت له مع انها افعال ماضية فانساخت عن الدلالة على الزمان (١) والحدث ولم تستعمل دالة عليها « احتج » القائلون بلزوم الحقيقة المجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز ، بيانه ان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي افادته به واذا لم يستعمل لم يفد به (و) الجواب انا لانسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل ( صحة التجوز ) لما يناسبه فائدة ( تنفي البعث وان سلم ) انحصارها فيما ذكرتم ( فقصدتها كاف ) في نفيه ( وهو ) اي قصدتها ( لا يقتضي حصولها ) فكم من غرض يحمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض

(١) في حاشية أي وقوع الحدث لانها لانشاء الحدث وبهذا يدفع ما اعترض به على المؤلف اه

في كفرهم قال شيخ الاسلام أي فخرجوا به عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره فقال ما لفظه ولي فيه إشكال لانه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس إطلاقاً على غيره كان هذا الاطلاق من بني حنيفة إطلاقاً موافقاً لقياس لغة العرب ونطقاً بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما تجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وأنه خروج عن منهج اللغة اه فالحمد لله على الوفاق ، واذا عرفت أنه لم يتمتع لغة إطلاق الرحمن على غيره تعالى ولا يعلم أنه ورد في الشرع نهى عنه فلا دليل على أنه لا يطلق الا عليه تعالى فلا يتم التمثيل به للمدعي ، نعم قد قيل أن المختص هو المعروف باللام ولم يسمع الا في حقه تعالى على أنا نقول الاظهر أن الرحمن علم لله تعالى لصفة ويدل عليه مجيبه غير تابع نحو الرحمن على العرش اسجدوا للرحمن اني أخاف أن ينسك عذاب من الرحمن قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن والاستدلال بوقوعه صفة في البسمة غير مسلم بل هو بدل والرحيم صفة له اذ لا يفصل بين الصفة والموصوف بالبدل والاستدلال بانه بأزاء معنى لا ينافي علميته اذ معناه وهو المعنى الاشتقائي ملاحظ فيه حال علميته كما في الحارث والحسن ونحوهما فاختصاصه به تعالى لكونه علماً له كاختصاص لفظ الله ، وإلى علميته ذهب ابن مالك وآخرون (قوله) وكذلك عسى ونحوها ، أقول قد قيل عليه لادليل على ان كل فعل موضوع للحدث والزمان غير الاستقراء الذي ظهر عدم تمامه بوجود افعال لا تدل عليهما أي فلا استقراء غير تام فليس بحجة انما الاستقراء التام هو الحجة وحينئذ فالذي أفاده الاستقراء ان الاكثر من الافعال دال على حدوث الزمان والاقول لا يدل عليه وقتله لا توجب إدعاء مجازيته وحينئذ فلا محتاج الى التكلفات في حدود الأسماء والافعال لادخال هذه في الاول واخراجها على الثاني

عليه لفظ العبث اذ هو العراء عن الفائدة

(قوله) الاولى لانها افعال ، ينظر ما الوجه اه ح (قوله) فما ذكره اصرح ، لتعرضه للعلاقة بخلاف قولهم اه ح عن خط شيخه

(قوله) فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوط الخ ، المراد ان اللفظ اذا علم كونه حقيقة في احد (٢٨٩) معنيين وتردد في انه حقيقة في

الآخر فيكون مشتركاً اولاً فيكون مجازاً كلفظ النكاح فانه حقيقة في الوط واما في العقد فيحتمل الامرين وبما ذكرنا يظهر الاستدلال بما نقله المؤلف عليه السلام عن الصحاح (قوله) ان اكثر اللغة مجاز، قد اورد في المحصول شبهة لابن جني على ذلك ونقلها الشيخ العلامة في شرح الفصول واجاب عنها تركناها اذ لا يحتملها المقام وما استدلل به ان قولك ضربت عمراً مجاز لانك ربما ضربت بعضه رأسه لاجمعه واذا قلت ضربت رأسه فهذا أيضاً قد يكون مجازاً اذا لم تضرب الاجانباً من جوانب رأسه (قوله) بالمعنيين ، مثل اقرأت أي حاضت وطهرت بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه كما ذكره المؤلف (قوله) ان كان مما يشتق منه ، هذا دفع ايراد كما ذكره السعد وهو ان الاسم ان كان صالحاً للاشتقاق ثبت سواء كان مشتركاً أو مجازاً كناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ، وان لم يكن صالحاً لم يثبت الاشتقاق اصلاً وأجاب بان المراد ان الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازاً فلا يشتق كرجل عدل وانما هي اقبال ثم قال وفيه نظر وذكر في وجه النظر انه لا مجاز في المفرد بل في الاسناد

(قوله) هذا دفع ايراد ، الدفع ان كان مما يشتق منه الخ الكلام لا بقوله لا يشتق منه فتأمن اه ح عن خط شيخه (قوله) بل في الاسناد ، ولو مثل بالامر بمعنى

ولا يخرج منه عدم الترتيب الى العبث (مسئلة) اختلاف في اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح (١) فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوط مجازاً في العقد وان يكون مشتركاً بينهما قال في الصحاح النكاح الوط وقد يكون المقدر المختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته (وكثرته في اللغة حتى قال ابن جني ان اكثر اللغة مجاز والكثرة تفيد ظن الرجحان ، وقيل بل الحمل على الاشتراك اولى وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد للمجاز لا توجد في الاشتراك ، وفوائد للاشتراك لا توجد في المجاز ، فمنها ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه ، والمجاز قد لا يطرد اذ عدم الاطراد من علاماته فيضطرب بحسب محاله ، ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان كان مما يشتق منه والمجاز قد لا يشتق منه وان كان صالحاً للاشتقاق كالامر بمعنى الفعل اذ لا يقال منه أمر ومأمور ونحوهما كما عرفت ، ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة (٢) المطلوبة في

(١) وفي شرح المحلى على الجمع ما لفظه كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوط وقيل بالعكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر اه (٢) ضرورة تكثر المجازات اه جواهر

(قوله) (مسئلة) المختار ان المجاز اولى من الاشتراك (قوله) اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح ، أقول يقال عليه « اعلم » ان هذه الترجمة مترددة بين وهين لا يخلص عن أحدهما لأن التردد ان كان في كل واحد من المدلولين أهو حقيقة أو مجاز فقد تقدم أن المجاز خلاف الأصل وان كان التردد في أحدهما وأما الآخر فقد ثبت كونه حقيقة فيه فان استويا في السبق عند التجرد عن القرائن واتحاد اصطلاح التكلم والسمع فامارة الاشتراك وان سبق أحدهما فامارة المجاز في السبق فلا تردد (قال) لغلبته ، أقول أي لغلبة المجاز على الاشتراك الا أنه قد تقرر أن الأصل الحقيقة فالقول بغلبة المجاز ينافي هذا الأصل اذ المشترك قسم من الحقيقة اللهم الا أن يقال مرادهم ان الأصل الحقيقة الا في المشترك فهو نادر فالأصل المجاز ثم رأيت القرافي قد نبه على هذا فقال (سؤال) كيف يجمع بين هذه المسئلة ويرد كون الأصل الحقيقة وبين قولهم المجاز غالب على اللغات فاذا كان المجاز غالباً كان هو الأصل ثم أجاب أن المجاز انما غالب بوقوعه مقروناً بالقرينة وهذا الأصل الذي ادعينا أن الأصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض انتهى وفيه تأمل اذ اللفظ الذي لا قرينة فيه لا يسمى مجازاً (قوله) حتى قال ابن جني ان أكثر اللغة مجاز ، أقول استدلل لما ادعى ابن جني بان المجاز بالنسبة الى كلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم اكثر من الحقيقة لان اكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم وكنيات واسنادات قول وفعل الى من لا يصلح أن يكون فاعلاً لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والدمن ولاشك ان كل ذلك تجاوز وأما بالنسبة الى استعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكيت العبيد مع أنه ماسافر فيها كلها ولا رأى العباد كلهم ولا لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيداً مع انك ما ضربت الاجزاء منه وكذا قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض

الفعل فانه صالح للاشتقاق ولا يشتق منه أمر ومأمور لكان اولى كما ذكره المؤلف اه حسن يحكي من خط العلامة احمد بن محمد السيابي

المجاز بخلاف المجاز فإنه لا يتجاوز فيه (١) ويشبه حاله بما قد قيل في القياس من أن حكم أصله لا يثبت به على ماسيأتي إن شاء الله تعالى «فإن قيل» قد نرتب مجازات متعددة فإن لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة «اجيب» بأن ذلك لا من حيث أنه مجاز بل من حيث أنه حقيقة عرفية، وأما مفسد المجاز، فمنها احتياجه إلى أكثر مما يحتاج إليه المشترك فإن المجاز يحتاج إلى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى المجازي شخصي أو نوعي على الخلاف في اعتبار نقل آحاد المجاز وإلى العلاقة، والمشارك يكفي فيه الوضمان (٢)، ومنها احتياجه إلى معنى وضع اللفظ بأزائه لأنه فرعه بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداءً والأصل أولى بالاثبات، ومنها مخالفته (٣) للظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك (٤)، ومنها إيقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حمله (٥) على غير المراد بخلاف المشترك، وعورض بنوعين مرجحين للمجاز كذنيك مفسد للمشارك وفوائد للمجاز، فمن مفسد المشترك الإخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز، ومنها إداؤه إلى مستبعد من ضد المقصود أو تنقيض له (٦) إذا حمل على غير المراد منه نحو لا تطلق في القرء والمراد الحيض

(١) عبارة الجواهر بخلاف المجاز فإنه لا يصح التجوز فيه إلا باعتبار مفهومه الحقيقي فلا تكسر الفائدة وما كان أكثر فائدة فهو أولى (٢) فيكون المشترك أقل مقدمات ومن البين أن كل ما هو أقل مقدمات فهو أكثر وقوعاً فيكون المشترك أكثر وقوعاً من المجاز (٣) لأن استعماله في مفهومه المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ ولا شبهة في أن استعمال اللفظ في غير ما وضع له خلاف الظاهر (٤) جواهر (٥) لأنه استعماله في كل من مفهومه استعمال اللفظ فيما وضع له اللفظ فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر (٦) جواهر (٧) لأنه إذا تجرد عن القرينة لم يحمل على واحد من مفهومه فلم يقع الغلط (٨) جواهر (٩) قال السعد في حاشيته على شرح العضد ظاهر كلام المصنف أنه يريد أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين الضدين كاللون للابيض والأسود والقرء للطهر والحيض والتنقيض كالامر للإباحة والتهديد مثلاً فإذا أطلق وأريد أحدهما وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما إذا فهم من ثلاثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى وإذا حلتم فاصطادوا التهديد والمراد الإباحة أي جواز الفعل على ما ذكره في التنقيح من أن معنى قولهم الأمر للإباحة أن مدلوله جواز الفعل وإنما جواز الترك

عمرو بل إسناد الأفعال كلها إلى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لأن فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فإسنادها إلى غيره مجاز عقلي اه ذكره الصفي الهندي وإذا أخذ مدعى ابن جنى وما استدلل به به مسلماً هدم القاعدة بأن الأصل الحقيقة لأنها على كلامه مكشورة فالأصل هو الأكثر وأما قول الصفي الهندي أن مثل مرض ومات وإسناد أفعال العباد إليهم مجاز فهو خلاف ما صرح به المحققون من أصحابه فانهم قالوا الإسناد إليه حقيقة ما قام به الفعل وحقه أن يسند إليه سواء كان مخلوقاً لله أم لا كما يقوله المعتزلة وسواء كان صادراً بالاختيار كضرب وقام أولاً يكون كرض ومات هذا صريح كلام المحققين منهم ولو سلم لله تعالى ما ادعاه لم يبق إسناد حقيقي إلا فيما أسند إلى الله تعالى

(قوله) لا يتجاوز فيه، في حاشية السيد الحق لا يتجاوز منه (قوله) ويشبه حاله، أي حاله هذه (قوله) في الدرجة الثالثة فإنها في الأصل نفس الامر ونفس الشيء ونقل إلى الثابت في مكانه أو مثبت ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع الخ (قوله) على الخلاف في اعتبار نقل الآحاد فمن اعتبره جعل الوضع شخصياً ومن لم يعتبره جعله نوعياً (قوله) احتياجه إلى معنى، معنى حقيقي (قوله) عند عدم القرينة، الأولى عند عدم ظهورها إذ لا بد من القرينة (قوله) عند خفاء القرينة أو عدمها، وهذا عند من لم يجوز أعماله في معنييه وأما عند من جوزه فالإخلال عنده إنما هو في المشترك بين الضدين فقط (قوله) بخلاف المجاز، إذ يحمل مع القرينة عليه ومع عدمها على الحقيقة وقد يقال الفرض وجود القرينة لكنها خفية

(قوله) ثم إلى اللفظ المستعمل الخ، بيان الترتيب أن الحقيقة في الأصل بمعنى الشيء الثابت أو مثبت ثم نقل إلى الاعتقاد المطابق ثبوته ثم من الاعتقاد المطابق إلى القول المطابق لتقرره وثبوته ثم نقل من القول المطابق إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب لكونه مطابقاً فهو منقول في الدرجة الثالثة اه يضاوي ح وفي حاشية على قوله في الدرجة الثالثة بل في الرابعة على هذا اه



(قوله) فيهم منه المنع في الطهر ، يعني بحمل القرء على الطهر بتوهم القرينة (قوله) فيلزم الجواز في الحيض ، لم يتعرض المؤلف لتوجيه ذلك وفي حاشية السيد المحقق بناء على انه اي التطليق جائز واذا لم يحز ﴿٢٩١﴾ في الطهر جاز في الحيض قطعاً

(قوله) وهو نقيض المراد ، لأن الجواز في الحيض نقيض عدم الجواز فيه (قوله) او الوجوب فيه ، اي في الحيض بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده يعني والامر للوجوب على المختار ذكره الشريف واذا حمل الامر على الوجوب كان هذا توجيهاً للقسم الثاني اعني كونه ضد المراد لا للقسم الاول اعني كونه نقيض المراد فقد عرفت توجيهه بما ذكره الشريف وأما السعد فانه جعل جواز التطليق في الحيض ووجوبه مبنيين جميعاً على كون النهي عن الشيء امر بضده لانه لم يحمل الامر على الوجوب بل قال فان حمل الامر على الاباحة اي الجواز فنقيض المراد أو على الايجاب فضده (قوله) وهو ضد المراد ، لأن جواز التطليق ووجوبه متضادان لا نقيضان لجواز ارتفاعها معاً بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى ان اطلاق اسم الضد على الضد لا يكون الا بتزليل التضاد منزلة التناسب لمشكلة او تهكم او تليح (قوله) فنها كونه ابلغ ، قد ذكر في شرح المختصر وحواشيه بيان ذلك ولم يذكره المؤلف

(قوله) فنها كونه ابلغ ، فان قولك اشتعل الرأس شيباً ابلغ من شبت اه ح

فيهم (١) منه المنع في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو نقيض المراد (٢) والوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وهو ضد المراد ، ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة ، واما اقوال المجاز فنها كونه ابلغ (٣) بحكم الأصل بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى ان اطلاق اسم الضد على الضد لا يكون الا بتزليل التضاد منزلة التناسب لمشكلة او تهكم او تليح ولما لم يتحقق وضع اللفظ للنقيضين بالتحقيق حتى ان الشارحين انما فرضوه في لفظ النقيض اذا جعل لكل من الايجاب والسلب لا للقدر المشترك قرر الشارح المحقق تأدية المشترك الى نقيض المراد بوجه لا يفتقر الى وضعه للنقيضين وهو أنه قد يقال لا تطلق في القرء ويراد الحيض فيحمل على الطهر بتوهم قرينة وفيهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد اعني التحريم أو وجوبه وهو ضد المراد ومبناه على ما تقرر في العربية من أن النفي في الكلام يرجع الى القيد ويفيد ثبوت أصل الحكم في مقابله حتى كانه قيل لا تطلق في الطهر بل في الحيض جوازاً أو وجوباً وفي الأصول من أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده لا بأن يوجد ضد التطليق على الاطلاق ليكون هو الامساك والكف عن الطلاق بل بأن يجعل التطليق في الحيض ضد التطليق في الطهر نظراً الى القيد فكانه قيل طلق في الحيض فان حمل الامر على الاباحة أي الجواز فنقيض المراد أو على الايجاب فضده وهذا القدر كاف في التمثيل وأما ما يقال من أن المراد أنه يفهم الجواز اذا قيل لا تطلق في القرء والوجوب اذا قيل طلق في القرء فليس يستقيم على ما لا يخفى اذ يؤدي الى أن يكون التطليق في الحيض جائزاً على الأول وواجباً على الثاني اه (١) قوله فيهم منه المنع في الطهر ، أي يفهم المخاطب المنع بحمل القرء على الطهر وقوله فيلزم الجواز في الحيض أي يبقى على الأصل وهو الجواز اه (٢) اذ المراد تحريم الطلاق في الحيض وهو نقيض الجواز فيه اذ لا يجتمعان فيه ولا يرتفعان وقوله أو الوجوب فيه بناء على أن النهي عن الشيء الخ يعني والوجوب ضد عدم الجواز لانهما قد يرتفعان بأن يكون مباحاً اه (٣) قال في فصول البدائع الابلية من البلاغة لا المبالغة كما ظن نحو اشتعل الرأس شيباً ابلغ مراتب من شبت والاولوية كافي الاستعارة والالوقية اما في لفظه للطبع لثقل في الحقيقة كالتحقيق للدهاية أو عنوبة في المجاز كالروضة للمقبرة أو لتنافر في الحقيقة كالعوسج لطويل العنق من النوق أو في معناه للمقام زيادة بيان لاشتغاله على الدعوى بيينة أو تعظيم كالمشمس الشريف أو تحقير كالكلب للتحقير أو ترغيب كماء الحياة لبعض المشروب أو ترهيب كالسم لبعض الطعام وتلطف الكلام بافادة اللذة التعذيلية الموجبة لزيد التلذذ وسرعة التفهم نحو رأيت بحراً من السمك موجه الذهب والتخلص من فذارة الحقيقة كالفائض وكنيات النيك في القرآن وقوله ويتوصل به الى أنواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار عند وقوعها فاصلتين بخلاف بليد وكالطباق في نحو ضحك المشيب برأسه فبكي بخلاف ظهر وكالمشكلة في نحو كلما لي قلبي في هواها لجت في ممتي بخلاف زادت وكالمجانسة في نحو سبع أراب وستة سباع بخلاف شجمان ، وكصحة الوزن والقافية والروي نحو عارضتنا أصلاً قلنا الرب رب \* حتى تبدي الاقحوان الاشنب فان الرب ليس كالنسوة والاشنب ليس كالسن الابيض اه مختصراً من فصول البدائع وغيره قال في الصحاح والربرب قطيع من بقر الوحش وفي المصباح الاقحوان بضم الهزوة والحاء من نبات الربيع له نور أبيض لارائحة له وهو في تقدير أفعوان الواحدة أفعوانه وهو البابونج عند الفرس اه

(قوله) أبلغ، أي اليق بالمقام (قوله) الاجمال والابهام مثل ان يقول اشتر العين دون ان يقول الذهب (قوله) كالعين والجاسوس، فان العين فيه اجمال وإيجاز بالنسبة الى الجاسوس وهو يطلق على العين مجازاً فيقال جاسوس الحس المشترك لأنها تؤدي اليه ما ارتسم فيها من المبصرات (قوله) كالليث فانه اوفق للطبع، لأنه اعذب من الغضنفر وقد يتوهم ان الاولى حذف لفظ الاسد وبما ذكرنا يعرف المراد فقوله الغضنفر عطف على الليث، ذن قيل المناسب ان يبين كونه أبلغ وأوجز وأوفق من المجاز لأن الكلام فيه «قلنا» بل المقصود ان المشترك قد يكون ابلغ مثلاً من غيره في الجملة كما ان المبين في المجاز انه قد يكون أبلغ من غيره وان لم يكن مشتركاً ذكره السعد (قوله) هذا عين فاحفظه، ففيه إيماء ﴿٢٩٢﴾ الى أنه كالعين الباصرة في العزة (قوله) كالتوجيه، هو ايراد الكلام

محتملاً للمعنيين مثلاً اشتر عينك والابهام وهو ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما اذا لعن بحضور بعض العدول عدل الوقر فيقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت البصر لقات ذلك (قوله) اذا اشتهر الخ، هكذا في حاشية الشريف وهو قيد للايهام حتى يكون المشتبه قريباً والآخر بعيداً وذلك شرط في الايهام (قوله) وتكثير المعنى بحمله على الجميع، أي المعنيين قال السيد المحقق ان اريد حمله عليهما معاً فهو وان اختص بالمشارك لكنه عند من يجوز استعماله فيها كذلك وأما عند غيره فلا، ثم قال فان «قلت» فليحمل عنده عليهما مجازاً قلت فليحمل المجاز أيضاً عليهما لذلك ثم قال وان اريد حمله على هذا مرة وعلى ذاك اخرى فهو في المشترك ظاهر (قوله) يكون الشيء من مظانها، أي من مظان الغلبة (قوله) واذا تحققت، أي ثبتت الغلبة فهو على لفظ المبني للفاعل (قوله) فلا باس في عدم، في السعد بعدم كونه من المظان (قوله) عدمها، أي الغلبة (قوله) تحققت، أي الغلبة (قوله) من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل، هكذا في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله وقد قيل الصواب باسم الكل على البعض ولا يصح ذلك فتأمل وقيل من باب اطلاق المطلق على المقيد كما هو الانسب كما تقدم في الحقيقة الشرعية (قوله) أبلغ أي اليق بالمقام، المراد بالبلاغة أنه كدعوى الشيء «بينة لا مفسر» به المحشي اهـ عن خط شيخه فتأمل في قوله أنه كدعوى الشيء الخ فالظاهر عدم مناسبة التعليل به هنا اهـ (قوله) ووافق من المجاز، ويمكن أنه أوفق للطبع من المجاز بان يراد انه تجوز بالغضنفر عن ضرب من العنكبوت والعلاقة الضدية فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) ولا يصح ذلك فتأمل، اذ الصوم ليس جزءاً للامساك حتى يكون من اطلاق اسم الكل على البعض بل جزئياً له بخلاف اطلاق اسم البعض على الكل بان يعتبر الصوم مركباً من

واوجز ووافق للطبع وللمقام ويتوصل به الى انواع البديع، قيل ما عدا من فتايد المجاز انما يصلح مرجحاً لولم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والجاسوس (١) ووافق للطبع كالليث المشترك بين الاسد وضرب من العنكبوت والغضنفر ووافق للمقام كما اذا انبأ المشترك عن معنى يناسبه كالعزة في قول السيد لعبد هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى انواع من البديع كالتوجيه والابهام اذا اشتهر في بعض معانيه وتكثير المعنى بحمله على الجميع (٢) «واجيب» بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لانه يظن انه الغالب الاكثر في الكلام فاذا تحقق انتفاء الغلبة فلا عبرة بكون الشيء من مظانها واذا تحققت فلا باس في عدم ما هو من مظانها في المشترك علم عدمها فلا يفيد اشتماله على ما هو من مظانها وفي المجاز تحققت فلا يضره اخلو عن ما هو من مظانها (و) اذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالخيار أيضاً ان المجاز اولى (من النقل لكثرة وعدم استلزامه نسخ الاول) وهو المعنى الحقيقي بخلاف النقل فيهما، مثاله لو اطلق الشارع الصيام على الامساك المخصوص وترددنا في أنه وضعه له بحيث نطلقه عليه بلا قرينة أو لم يضعه له وانما استعماله فيه مجازاً من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل (٣)

(١) قال في المصباح تجسسها تتبعها ومنه الجاسوس لانه يتتبع الأخبار ويفحص عن بواطن الامور ثم استعير لنظر العين وقيل في الابل أفواها مجاسها لان الابل اذا أحسنت الاكل اكتفى الناظر اليها بذلك في معرفة سميتها اهـ مصباح (٢) عند أئمتنا عليهم السلام والشافعي اهـ (٣) في حاشية بعد كلام ذكر بعضه سيلان ما لفظه بل الصواب اطلاق المطلق على المقيد فانه اطلق مطلق الامساك واراد الامساك الخاص المقيد وهو مراد المصنف باطلاق اسم البعض على الكل واراد البعض المطلق لكونه جزءاً للمقيد فتأمل اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله

(قوله) مع فرض تصحيح هذه المناسبة، إشارة إلى ما ذكره السعد من أنه ليس كل جزء وكل صالحاً لعلاقة التجوز بل إذا كان مثل العين للريئة كذلك معروف في موضعه (قوله) قيل والنقل أولى من الاشتراك، جعل في الفصول الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ خلاف الأصل واحتمال قول المتكلم لاحدها هو الخلل بفهم مراده وقد ذكر الشيخ رحمه الله في شرحه ان التعارض بين الامور المذكورة يأتي على خمسة عشر وجهاً وبين ما هو الراجح وطول الكلام وهو بحث نفيس نخذه من موضعه وقد اقتصر المؤلف عليه السلام من ذلك على بيان المعارضة بين ثلاثة واغفل باقيها روما للاختصار (قوله) بناء على مذهبه، أي الرازي (قوله) اعلم ان بيان وضعها، يعني هل هي موضوعة بالوضع العام او الخاص وهل وضعت الفاظها لموضوع عام او خاص (قوله) ومعناها، يعني وبيان معناها من كونه غير مستقل وبيان معنى عدم استقلاله (قوله) ودفع ما يرد من الاشكال عليها، أي على معاني الحروف وهو ورود ما يحتاج الى ضمنية من معاني الاسماء كذو وفوق والموصولات كما سيأتي

الامساك والنية مثلاً مع الوقت الخصوص فالامساك جزء له فتأمل  
أهـ ح عن خط شيخه

مع فرض تصحيح هذه المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز أولى، وإذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد (قيل و) هو قول الرازي ومتابعيه (النقل أولى من الاشتراك) (١) لافراده في الجالتين (أي لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير واما بعده فهو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به (لا المشترك) فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد (فهو يحمل) لا يعمل به الا القرينة وهذا بناء على مذهبه (٢) من انه لا يحمل على الجميع (وقد سبق) الكلام فيه (٣) ولعل من يحمله على الجميع لا يبعد ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الأصل «مثاله» لفظ الزكاة يحتمل ان يكون مشتركاً بين التما والقدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعاً للنما فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعاً (٤) ﴿فصل في الحروف﴾ «اعلم» ان بيان وضعها ومعناها ودفع ما يرد من الاشكال عليها (٥) يفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ لمعناه اما عام او خاص (٦) ومعناه اما عام او خاص

(١) كلفظ الزكاة المستعمل في اخراج مال مخصوص فانه يحتمل انه نقل من التما الذي هو معناه الأصلي اليه مع الاضراب عن المعنى الأصلي ونسخه به ويحتمل ان يكون مشتركاً بينهما حقيقة فيهما اهـ شرح ابن جفاف (٢) الذي تقدم للرازي انه يمتنع بين التقيضين اهـ (٣) من أن الاخلال بالتفاهم ممنوع فان المشترك يحصل به التهم مفصلاً مع القرينة المعينة للعقود منه وبجملها بدونها والاجمالي يقصد كما يقصد التفصيلي كما في أسماء الاجناس اهـ شرح ابن جفاف (٤) وصبرة المحلى في شرح الجمع كالزكاة حقيقة في التما محتمل فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة أيضاً أي لغوية ومنقولاً شرعياً اهـ (٥) من عدم تيزها عن الضمير واهـ الاشارة والموصول الى آخر ما ذكره فيما سيأتي اهـ (٦) قال السيد قدس سره لا بد للواضع في الوضع من تصور فان تصور معنى جزئياً وعين بازائه لفظاً مخصوصاً أو الفاظاً مخصوصة مقصودة تفصيلاً أو اجمالاً كان الوضع خاصاً لخصوص التصور الاعتبارية أعني تصور المعنى والموضوع له أيضاً خاصاً وان تصور معنى عاماً يندرج تحته جزئيات اضافية أو حقيقية قلّه أن يعين لفظاً معلوماً أو ألفاظاً معلومة على أحد الوجهين يعني تفصيلاً أو اجمالاً بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً لعموم التصور الاعتبارية والموضوع له أيضاً عاماً وان يعين اللفظ أو الالفاظ بازاء الخصوصيات والجزئيات الندرجة تحته لأنها معلومة اجمالاً اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً لعموم التصور الاعتبارية والموضوع له خاصاً واما عكس هذا أعني أن يكون الوضع خاصاً لخصوص التصور الاعتبارية والموضوع له عاماً فلا يتصور لان الجزئي ليس وجهاً من وجوه الكل ليتوجه العقل به اليه فيتصوره اجمالاً واذا تحققت هذا اتضح عندك معنى قوله يعني المضاد ان اللفظ قد وضع وضعاً عاماً لأمور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخره، وبينهما على الوجه الذي أورده فرق من وجهين أحدهما ان الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالاضافة حتى لو فرض

(قال) ﴿فصل﴾ في الحروف (قوله) ان وضع اللفظ لمعناه الخ، أقول يصح ان يريد به ما يشمل المركبات اذ هو لفظ وقد تعرض المصنف لوضع المركبات هنا كما يأتي



(قوله) فهذه اربعة اقسام ، جعلها اربعة اعتماداً على اثبات الوضع الخاص لموضوع له عام كما سيأتي كوضع رجل ونحوه من اسماء الاجناس كما ذكره الاجري واما السيد المحقق فجعل الاقسام ثلاثة واحال هذا القسم وادخل وضع اسماء الاجناس في الوضع العام والموضوع له عام والكلام مبني على بيان وجه عموم الوضع وخصوصه فالسيد المحقق جعل وجه عموم الوضع هو تصور الوضع للمعنى الموضوع له او تصوره لامر عام ليس هو الموضوع له بل هو وسيلة له الى ملاحظة الموضوع له فالاول كوضع اسماء الاجناس ووضع المشتقات وسيأتي بيان ذلك، والثاني كما في اسماء الاشارة فان الوضع تصور امراً عاماً وهو المشار اليه ولم يضع اللفظ له بل للخصوصيات فهذان قسمان الوضع فيهما عام والموضوع له اما عام كالاول او خاص كالثاني والقسم الثالث وهو ما كان التصور فيه خاصاً هو الوضع للمعنى الشخصي فالوضع فيه خاص ﴿٢٩٤﴾ والموضوع له خاص قال السيد المحقق واما كون الوضع خاصاً لخصوص التصور

فهذه اربعة اقسام «الاول» ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاص (١) وذلك كما اذا تصور اوضاع زيداً وعين افضله له لان متعلق الوضع عند الوضع لفظ ومعنى مشخصان وهو ظاهر «الثاني» ان يكون الوضع عاماً والموضوع له عام وذلك كصنيع المشتقات (٢) فان الوضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر (٣) لمن قام به مدلوله علم منه ان ان الوضع تصور مفهوم الضارب وعين بازائه لفظاً كان الوضع والموضوع له عاماً وخصوصية ما وضعت البهيمات بازائها جزئيات حقيقية ، وثانيهما ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في البهيمات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لان المعنى في ذلك هو المعنى اذ لا يترتب على اعتباره في اللفظ فائدة فان الوضع في المشتقات عام نوعي كما في البهيمات وان كان عاماً بعموم المعنى لكنه شخصي لان تصور اللفظ ليس على وجه عام وليست الشخصيات اه (١) الواو في هذا ونحوه للحال اه (٢) ونحوها مما يدل بالهيئة كما سيأتي اه (٣) يعني ثلاثي الاصول اه

(قوله) فان الوضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله ، أقول جعل هذا مثال الوضع العام فدخل فيه كما جعلوا وضعه عاماً ولا يخفى ان الوضع ان سلم كونه وقع من الوضع بقضية قسميتها كلية او جزئية انما تكون باعتبار كلية موضوعها وجزئيتها ولا يخفى في أن كل قضية يقع بها الوضع فموضوعها شخصي ضرورة لان المراد به خصوصية اللفظ مجرداً عن المعنى لانه انما اريد بالوضع لربطه بالمعنى فهو شخصي ألا ترى أن قول الوضع صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وقوله أنا لكل متكلم وهذا لكل مشار اليه قضايا شخصية ضرورة اما في غير اسم الفاعل مثلاً فظاهر وأما في اسم الفاعل ونحوه من ذى الهيئات فانها وان تهيات بهيئة فاعل كلات مختلفة المادة فتعدد محال الكيفية لا يوجب تعددها لما تقرر من أن التعدد من عوارض الكم لا الكيف والا لوجب أن تكون الاعلام كلية لانها تعدد بتعدد الناطقين بها كتعدد أفراد الانسان على ان التحقيق ان الموضوع هو اللفظ وهو الصوت والهيئات خارجة عن المهيأ كما علم فليست لفظاً ولا جزء لفظ وبه يعلم ان العموم من صفات الموضوع له لا الوضع فانه من صفاتها

المعتبر فيه والموضوع له عام فلا يتصور لأن الجزئي لا يتوجه به العقل الى الكلي فيتصور الكلي بالجزئي اجمالاً بل الامر بالعكس وهو ان الكلليات يدرك بها مشخصاتها اجمالاً وذلك كاف في الوضع للشخصيات واما شارح الرسالة الوضعية فجعل الاقسام اربعة لانه اثبت هذا القسم الذي احاله السيد المحقق وذلك ان شارح الرسالة لم يجمع عموم الوضع وخصوصه لكون التصور عاماً او خاصاً كما ذكره الشريف وذلك لان ما ذكره لا يقتضي عموم نفس الوضع انما يقتضي لعمومه شمول نفس الوضع بان يغني وضع واحد عن اوضاع متعددة لمعان متعددة كما في المشتقات فان نحو ضارب وقائم وعالم قد اغني عن وضعها لمعانيها وضع واحد وهو وضع صيغة فاعل وكما في وضع اسماء الاشارة واذا كان الوجه في عموم الوضع كونه مغنياً عن الاوضاع

المتعددة كان وضع نحو رجل وضعاً خاصاً اذ لا شمول في وضعه اذ لم يغني وضعه عن اوضاع متعددة لمعان متعددة اذ معنى نحو رجل متعدد فهو وضع خاص لموضوع له عام ولا احالة فيه اذ لم يجعل التصور الخاص آلة للتصور العام كما ذكر الشريف والمؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره شارح الرسالة في اثبات وضع خاص لموضوع عام لكنه خالفه في توجيه عموم الوضع وخصوصه في القسم الاول والثاني والرابع فاعتمد فيها توجيه السيد المحقق لقوله عليه السلام في الاول لان متعلق الوضع النخ وفي الثاني وتصور هذه المعاني النخ وفي الرابع لان متعلق الوضع الخ واما الاعتراض بان وضع رجل قد أغنى عن الوضع لافراد متعددة من نحو زيد وعمر فلا يكون خاصاً فغير وارد لان وضع رجل انما هو للمعنى الكلي ووضع نحو زيد لذات المتشخصة فلم يغني وضع رجل عن وضع الاعلام وان صح اطلاقه عليها

(قوله) في القسم الاول والثاني والرابع ، بل خالفه فيها جميعاً فتأمل اه ح ن وقد شكل على قوله فيها جميعاً اه

(قوله) فقد تصور تلك الالفاظ مجملة ، اذ لم يلاحظ لفظاً معيناً على التفصيل بل لاحظوا بامر كلي هو صيغة فاعل فانه يندرج تحته كثير من الالفاظ فتصور اللفظ والمعنى كليهما في المشتقات بوجه عام واما المبهمات فعموم التصور في المعنى فقط لاني الالفاظ فانها متصورة تفصيلاً اذ هي معدودة (قوله) بمفهوم ، متعلق بتصوير (قوله) وهذه المعاني ، أي وتصور هذه المعاني (قوله) بحيث لا يفاد بها ، أي بالمشتقات (قوله) وليس المراد من خصوص المعنى تشخيصه ، دفع ﴿٢٩٥﴾ لما يقال قد سبق أن الموضوع

له في المشتقات عام فكيف صح قول المؤلف فوضع المشتقات وضع عام لأمور مخصوصة اذ يلزم أن لا يكون فرق بين وضع المشتقات ووضع أسماء الإشارة « فاجاب » بانه ليس المراد من خصوص المعنى تشخيصه بل المراد بالامور الخاصة التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية أي مندرجة تحت امر كلي وكل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالاضافة والمراد بالامور الخاصة التي وضعت بازائها المبهمات هي الجزئيات الحقيقية وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام فانه قسم آخر ستعرفه (قوله) اذا تصور الالفاظ مخصوصة ، كلفظ ضارب ونحوه (قوله) في ضمن امر كلي ، هو صيغة فاعل (قوله) يندرج تحته ، أي تحت الامر الكلي (قوله) فقد عينه ، جواب اذا والجملة الشرطية خبران (قوله) ويسمى هذا الوضع نوعياً ، أي وضعاً عاماً لا يختص بمادة معينة كما سبق تحقيقه في أول الموضوعات اللغوية بخلاف وضع أسماء الإشارة والموصولات فانه يختص بالفاظ محصورة (قوله) بامر كلي ، هو مفهوم من قام به مدلوله (قوله) من الفاظ ، متعلق بانفهام

ضارب بالن قام به الضرب وعالمنا لمن قام به العلم الى غير ذلك (١) فقد تصور تلك الالفاظ مجملة بمفهوم عام هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني (٢) لتلك الالفاظ بمفهوم عام ايضاً هو مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لأمور مخصوصة بحيث لا يفاد بها الا تلك الامور حتى لا يصلح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر ما بل مدلول الضرب بخصوصه وليس المراد من خصوص المعنى (٣) تشخيصه بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم آخر ستعرفه ان شاء الله تعالى بل المراد اندراجه تحت امر كلي « وتلخيصه » ان الواضع اذا تصور الفاظاً مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكماً كلياً بان كل لفظ يندرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى (٤) هذا الوضع وضعاً نوعياً ويترتب على هذا الوضع ان فهم معان غير محصورة تصورها الواضع اجمالاً بامر كلي عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع والمشتقات والركبات وبالجملة ما يدل بالهيئة « الثالث » ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له عام وذلك كالانسان والفرس وغيرها فان الواضع قد تصور لفظاً خاصاً ومعنى معيناً كلياً وعين ذلك اللفظ

(١) من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل اه سعد (٢) أي التي وضع لها صيغة فاعل اه (٣) المذكور في قوله لأمور مخصوصة حتى يلزم أنه يناقض قوله أولاً والموضوع له عام فتأمل اه من خط الحسين بن القاسم عليه السلام (\*) هكذا ذكره أهل حواشي شرح المختصر وأوردوه تأويلاً لعبارة العبد وذلك انه لما قال اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لأمور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخر كلامه ثم بعد ذلك قال وكذا اذا قال هذا لكل مشار اليه مخصوص الخ فجعل وضع المشتقات ووضع أسماء الإشارة كلها وضعاً عاماً لأمور مخصوصة احتاجوا الى الفرق بين الخصوصيين بان الخصوص في الاول كونه مندرجاً تحت امر كلي فيكون جزئياً اضافياً وان كان في نفسه كلياً والخصوص في اسم الإشارة شخصياً بكون الموضوع له جزئياً حقيقياً والمؤلف عليه السلام ذكر هذا في كلامه جواباً عما يقال قد سبق له عليه السلام ان هذا القسم الثاني قد حكم فيه بان الوضع عام والموضوع له عام وههنا ذكر أن وضع المشتقات وضع عام لأمور مخصوصة فبين العبارتين تناف فاجاب بمثله ما ذكره تأويلاً لعبارة شرح المختصر اه عن خط سيلان (٤) في شرح الرسالة الوضع للسمرقندي يسمى بغير واو اه

(قوله) واستعمالها ، عطف على ان فهم (قوله) حقيقة ، لعدم اقتدارها الى قرينة كما تقدم تحقيق ذلك في أول الموضوعات اللغوية (قوله) تصور لفظاً خاصاً ، أي متعيناً بان لا يكون تصوره بامر عام كما في المشتقات

(قوله) واستعمالها عطف على ان فهم ، ويحتمل الاستيناف وهو أظهر اه ح عن خط شيخه

(قوله) لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى ، في حواشي شرح المختصر وشرح الرسالة ان انفساً ونحوه من اسماء الاجناس موضوع للمعنى الكلي المحتمل للمقولية على كثيرين لا لما يصدق عليه ذلك المعنى من الافراد وما ذكره هو الموافق لسكون الموضوع له عاماً فينظر فيما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) لما ذكره الابهرى ، وكذا صاحب الجواهر وقد عرفت شرح هذا المقام بما تقدم قريباً (قوله) سواء كان ذلك المعنى كلياً ، كهذا القسم و (قوله) أوجزئياً كاتقسم الاول (قوله) فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً أي معيناً معلوماً تفصيلاً لا اجمالاً كلفظ هذا والذي وانا ونحوها من سائر المبهمات والضماير المعدودات بخلاف الالتفات في المشتقات كما عرفت فان الواضع لم يلاحظها عند الوضع باعتبار خصوصها بل باعتبار اندارجها تحت أمر كلي (قوله) ومعاني خاصة وهي كل مشار اليه بخصوص وكل متكلم بخصوص و (٢٩٦) متكلم بخصوص وكل موصول معين بمجملة مخصوصة لكن الواضع يتصور تلك الجزئيات

للكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهرى (١) من أنه اذا وضع لفظ واحد بأزاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى (٢) كلياً أو جزئياً «الرابع أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً ومعاني مخصوصة فيضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد به الا واحد منها بخصوصه (٣) ووضعه لكل واحد منها باعتبار أمر مشترك بينها (٤) وذلك بان تعقل أمراً مشتركاً (٥) بين مشخصات فيكون آلة للملاحظة فتصير تلك الاشخاص ملحوظة اجمالاً ثم يعين ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه دون القدر المشترك فتعقله آلة للوضع ووسيلة اليه لأنه الموضوع له فالوضع عام لان متعقل الواضع عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لا يحتمل التكثر فان هذا مثلاً موضوع ومسماه كل فرد

(١) في شرح الرسالة الوضعية اه (\*) وحكم الشريف المحقق باحاطته لان الكليات تدرك بها مشخصاتها اجمالاً وذلك كاف في الوضع للمشخصات وليست المشخصات بالقياس الى كلياتها كذلك كما لا يخفى واستدرك عليه الابهرى اه (٢) قوله سواء كان ذلك المعنى كلياً كاشتقاق وقوله أو جزئياً كالاشخاص وكالاعلام وان كانت من القسم الاول اه من خط السيد صلاح الأخفش رحمه الله (٣) فلا يقال هذا والمراد واحداً مشار اليه وانا ويراد متكلم به متكلم ما اعتضد (٤) مثاله أن يضع ذا لشار اليه معين بواسطة أمر مشترك وهو الاشارة فانها مشتركة بين سائر أنواع اسماء الاشارة اه (٥) مثل أن يتعقل مفهوم المشار اليه بخصوصه المشترك بين كل مشار اليه بخصوصه وكذا مفهوم متكلم بخصوصه المشترك بين كل متكلم بخصوصه وقس عليه سائر هذا النوع اه

المخصوصات باعتبار مفهوم عام لم يوضع اللفظ له بل لتلك الجزئيات المخصوصة المندرجة تحته كما يأتي قريباً (قوله) الا واحداً منها بخصوصه ، فلذلك كانت معارف (قوله) باعتبار أمر مشترك بينها ، أي بين تلك المعاني الخاصة وذلك المشترك هو مفهوم المشار اليه بالخصوص أي مفهوم كل مشار اليه بخصوص ومفهوم كل متكلم بخصوص ومفهوم كل معين بخصوص (قوله) فيكون آلة ، ظاهر الجواهر أن الضمير عائد الى الأمر المشترك والموافق لما يأتي قريباً ان يعود الى التعقل (قوله) آلة للملاحظة أي المشخصات ، أي للملاحظة اجمالاً قال السيد المحقق والعلم الاجمالي كاف في الوضع لها (قوله) فتعقله آلة ، في الجواهر أن الآلة ذلك الأمر المشترك وما ذكره المؤلف أقرب

(قوله) لا يحتمل ، التكثر و (قوله) بحيث لا يقبل الشركة ، هذا تذكرة بما سبق من الفرق بين معنى الخصوص في هذا القسم وبين معناه في القسم الثالث فان خصوص المعاني فيه كليات كما عرفت (قوله) موضوع ومسماه ، عبارة غير المؤلف عليه السلام موضوعه ولعل الضمير يسقط عن الكتابة

(قوله) هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ، هكذا في السعد والشريف فتأمل ارحن لعل المراد بالخصوص كون ذا لشار اليه مفرد مذكر ونحو ذلك فلا وجه لقوله فتأمل اذ الخصوصية من هذه الجهة وهكذا في شرح الرسالة ولفظه فان الواضع يتصور معنى قولك كل مشار اليه مفرد مذكر وجعل لفظ هذا بأزاء كل واحد بخصوصه من الافراد اه ح



(قوله) وهذا القسم ، أي ما كان الوضع تاماً والموضوع له خاص (قوله) لا يستفاد معناه ، أي الموضوع الخاص وهو الفرد المتشخص الاقرينة معينة الخ فكل ما كان من هذا القبيل فانه يحتاج الى القرينة المعينة وسواء كان من الاسماء كالمبهمات والضائحات أو من الحروف فلا يقدح في بعض الاسماء احتياجها الى القرينة المعينة لمعانيتها المتشخصة لامتياز معناها عن معنى الحروف بان معناها مستقل بالمفهومية ملحوظ قصداً لمعاني سائر الاسماء بخلاف معنى الحروف ويكون معنى قولهم الاسم مادل على معنى في نفسه انه ما يستقبل بالمفهومية وقولهم الحرف مادل على معنى في غيره انه ما لا يستقبل **﴿٢٩٧﴾** بالمفهومية وسيأتي استيفاء الكلام ان شاء الله تعالى والقرينة المعينة على ما ذكر في الرسالة وشرحها ان كانت هي الخطاب أي الخطابية وهو توجيه الكلام الى الغير فالمحتاج اليها هو الضمير من متكلم ومخاطب وغائب وان كانت القرينة في غير الخطاب فاما حسية كما في اسماء الاشارة وأما عقلية كما في الموصول فانه لا يتعين الا بالنسبة الممهودة بين المتكلم والمخاطب قال السيد المحقق ومن هاهنا يظهر ان المبهمات والمضمرات جزئيات حقيقية قال ولا يقدح في ذلك ان هذا قد يشار به الى أمر كلي مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه أيضاً أما الاول فلان هذا يقتضي بحسب أصل الوضع مشاراً اليه مشاهدات اشارة حسية فلا يكون الا جزئياً حقيقياً واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة فاطلاقه عليه من هذه الحيثية ، وأما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكراً جزئياً للرجوع اليه إما لفظاً

مشخص من أفراد المشار اليه بحيث لا يقبل الشركة ، وهذا القسم لا يستفاد معناه (١) الا بقرينة معينة (٢) لاستواء نسبة الوضع الى السميات والحروف من هذا القسم

(١) أي معنى اللفظ المذكور في هذا القسم اهـ (٢) كاليد في الاشارة اهـ

(قوله) وهذا القسم لا يستفاد معناه الا بقرينة معينة ، أقول يريد به الحرف واسم الاشارة والضمير والموصول وقد حقق صاحب الرسالة العضدية القرائن فقال فالقرينة ان كانت في الخطاب يريد مفهومة منه فالضمير نحو أنا وأنت وهو يريد ان دلالة كل واحد منها على مدلوله الذي هو نفسه انما فهمت من مقام الخطاب وان كانت يريد القرينة في غيره يريد غير الخطاب ، فاما حسية يريد كمد اليد أو العين أو الشفة الى الحاضر فاسم الاشارة ، أو عقلية وهو الموصول يريد ان قرينته عهدية المخاطب بالصلة عينية كانت أو جنسية وقال في الحرف ان مدلوله لما كان في غيره فتعينه بانضمام ذلك الغير اليه (قوله) والحروف من هذا القسم ، أقول أي من القسم الذي الوضع فيه والموضوع له خاص فهي كاسماء الاشارة وضماً وموضوعاً له وفي هذا جميعه أبحاث « الاول » أنها اذا كانت الحروف من هذا القسم فقد عرفت أن قرائنها الثلاث التي هي الموصول واسماء الاشارة والمضمر دالة على معنى في نفسها وانها معارف فيلزم مشاركة الحروف لها في هاتين الخاصتين والا كان من التفريق بين التماثلات في الوضع (البحث الثاني) ان هذه القرائن التي كملت بها دلالة الاربعة ان كانت جزءاً من الدال لم يكن أحدها هو الموضوع بل جزء الموضوع سواء كان الجزآن ملفوظين كما في الحرف والموصول أو أحدهما لفظياً والآخر عقلياً كما فيما كانت قرينته عقلية أو حسياً كما فيما كانت قرينته حسية وان لم تكن جزءاً من الدال كان الوضع غير مقيد لأن حقيقة الوضع اللفظي تعين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وما قيل من أنه يختار ان القرينة غير جزء من الدال بل هي شرط للدلالة كشرط تقدم العلم بالوضع مردود بانه قد دار ما توقفت عليه الدلالة بين أن يكون شرطاً أو شرطاً ولا دليل على اختصاص أحدهما ثم يلزم ان المجاز حقيقة كالاربعة المذكورة ، وأما قول سعد الدين في حاشية الشرح ان غير المجاز مما هو موضوع بالنوع موضوع للدلالة بنفسه ، والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الأول فحقيقة وما كان من الثاني فمجاز فقد قدمنا لك ان هذه التفرقة بين القرائن تحتاج الى وحي وتزويل « الثالث » ان القرينة ان أخذت قيداً في الوضع بمعنى ان الواضع عين أسداً للرجل وتعيينه بشرط أن يكون مع قرينة وجب أن يكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا يزيد من الحقيقة الا اللفظ

أو معاً أو حكماً وقد عرفت ان الكلي من حيث انه مذكور ذكراً جزئياً جزئي انتهى (قوله) لا يستفاد ظاهره ان الضمير عائد الى هذا القسم فهي اضافة المعنى الى ضميره خفاء اذ المعنى انما يضاف الى اللفظ الموضوع له الدال عليه لا الى هذا القسم لكن اضافته اليه تسامحاً لادنى ملازمة اذ هذا القسم سبب في وضع اللفظ للمعنى الخاص وعبارة الرسالة ما هو من هذا القبيل لا يفيد التشخص الا بقرينة معينة

(قوله) ان كانت هي الخطاب ، عبارة الرسالة وشرحها فالقرينة ان كانت في الخطاب أعني الخطابية وهو توجيه الكلام نحو الغير فيتناول ضميري المتكلم والمخاطب اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) باعتبار أمر عام الخ ، يعني كون الوضع باعتبار معنى عام انه جعل معنى ذلك الأمر العام آلة للوضع في ملاحظة الابتداء الخاصة فن مثلاً موضوع لها باعتباره (قوله) هو نوع من النسبة ، كالاتداء والانتها ، فانها نوعان من مطلق النسبة التي تدخل تحتها الامور النسبية (قوله) وهو السير والبصرة ، وكذا انتهاء السير الى الكوفة يتعين بالكوفة (قوله) وتوضيحه ، أي توضيح ما ذكره من كون وضع الحروف باعتبار نوع من النسبة وكون معنى الحروف نسبة فان ذلك يتضح ببيان كون الابتداء من الامور النسبية وانه ان اخذ مطلقاً فهو الأمر العام الذي هو نوع من النسبة فيكون مستقلاً وآلة للملاحظة الخصوصية وان النسبة المخصوصة قد لا تكون معنى الحرف بل ملحوظة قصداً وهذا لم يكن قد أفاده الكلام السابق فلذا قال وتوضيحه الخ وقس باقي معاني الحروف كالاتهاء والاستعلاء ﴿ ٢٩٨ ﴾ ونحو ذلك فانه يجري فيها مثل ما ذكر (قوله) ان الابتداء نسبة مخصوصة هي ،

اذ (هي موضوع باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة (١) لكل فرد من أفرادها أي النسبة (بخصوصه) فان من موضوع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالاتداء لكل ابتداء معين بخصوصه (٢) (و) معلوم انه (لا يتعين خصوص النسبة) كالاتداء الجزئي الذي بين السير والبصرة في قولك سرت من البصرة (لا يتعين المنسوب اليه) وتميزه هو السير والبصرة ولا يتعقل الا بتعلقها وقس عليه سائر الحروف «وتوضيحه» ان الابتداء (٣) نسبة مخصوصة هي حالة لغيره (٤) او متعلقة به (١) اذ النسب كثيرة كالاتداء والاضافة اه (٢) كالاتداء من البصرة الى الكوفة اه (٣) والانتها والاستعلاء ونحوهما اه (٤) أي لغير الابتداء وهو السير اه

المستعمل فيما وضع له سواء كان الوضع بشرط أو بغير شرط وان أخذت قيداً للموضوع بمعنى أن الوضع عين أسداً يرمى مثلاً للرجل الشجاع وجب أن يكون كوضع المركبات المجمولة بأزاء معنى واحد ولا قائل أنها مجازات ، ثم من المجاز ما قرينته عقلية فيستلزم أن لا يكون موضوعاً بالوضع النوعي لأن ما جزؤه عقلي فهو عقلي لا وضعي بالشخص ولا بالنوع (قوله) اذ هي موضوع باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة الخ ، أقول لفظي مثلاً موضوع لظرفية المسجد وظرفية الدار وظرفية الكيس باعتبار أمر عام لها وهو مطلق الظرفية فتكون موضوعاً لنسبة جزئية معينة هي تلك الاضافة المخصوصة لا لمطلق الظرفية فتكون موضوعاً لأمر عام الا أنه لا يخفى أن النسبة ليست من المدلولات، الوضعية للمفرد لما قد سلف غير مرة ان النسبة مدلول المركب لا المفرد ولان المتعلق ان كان مأخوذاً في الوضع قيداً للمدلول كالبلق لبياض الخيل فلا وجه لذكره مع الدال وان أخذ قيداً للدال كانت الدلالة للمجموع وكان معنى الحرف هو المطلق كما في سائر المقيدات على ان القول بان الحرف يحتاج في الدلالة على معناه الى ذكر متعلق يحدد فيه ما قرره أئمة النحاة من وجوب تقديم ماله صدر الكلام من ليت ولعل وحرفي الاستفهام لتدل على اتصاف ما بعدها بتدلوها قبل ذكره

أي النسبة المخصوصة حالة لغيره أي لغير الابتداء كالسير مثلاً وهذا الابتداء هو معنى الحرف فانه حالة لمتعلقه وليس معنى مستقلاً كما يأتي ببيان ان شاء الله تعالى (قوله) أو متعلقة به ، أي بالغير اشارة الى الابتداء باعتبار الاول وهو الابتداء المطلق «والثاني» وهو الابتداء الخاص الملاحظ قصداً ، اما الثاني فالتعلق فيه ظاهر وأما باعتبار الاول وهو المأخوذ مطلقاً فلان الابتداء وان لم يذكر متعلقه لفظاً فهو متعلق بغيره نظراً الى معناه لأنه من الامور النسبية التي لا تعقل الا بتعلق بالنسبة في هذين القسمين معنى مستقلاً ملحوظ قصداً ولا يخرجها التعلق بالغير عن الاستقلال لأن التعلق بالغير هو شأن الامور النسبية بخلاف المعنى الثالث فانه حالة لغير غير ملحوظ قصداً ولا

مستقلاً بالمفهومية فكان معنى جزئياً

(قوله) ان الابتداء نسبة مخصوصة الخ ، يحقق الخوض في هذه الثلاث القولات فان حاصل ما ذكره المؤلف عليه السلام في توضيح معنى الابتداء أنه قسماً مطلقاً ومقيداً فالمطلق معناه نسبة مخصوصة من بين سائر النسب هي حالة لغير الابتداء وهذا معنى كل أمر نسبي ، والمقيد نسبة مخصوصة هي حالة لغيره ومتعلقة بتعلق مخصوص كالسير والبصرة في قولك سرت من البصرة . والمقيد له اعتباران كما ذكره المؤلف ، الاول معنى اسمي متعلق به القصد ، والآخر معنى حرفي جعل آلة للملاحظة حال متعلقه ، وعود الضمير في قوله فان اخذ مطلقاً الى الاول صحيح اذ معناه فان اخذ مطلقاً عن متعلق مخصوص وكذا عوده من قوله وان اخذ متعلقاً أي بتعلق مخصوص الى القسم الثاني وهو قوله أو متعلقة به يعني بتعلق مخصوص صحيح أيضاً وهذا كلام في غاية الوضوح فتأمل فهذه الثلاث القولات لا تخلو عن شيء اه ح عن خط شيخه

(قوله) فان اخذ مطلقاً و (قوله) وان اخذ متمملاً بمتعلق مخصوص الخ ، في العبارة تسامح لأن ضمير ان اخذ مطلقاً لا يصبح عوده الى الابتداء لأنه مقيد بكونه نسبة مخصوصة هي حالة لغيره فليس بمطلق وكذا ضمير ان اخذ متمملاً الخ لا يصبح عوده اليه لأن منه الابتداء بالاعتبار الأول وهو مفهوم مستقل يصلح أن يحكم عليه وبه والمهود اليه ليس كذلك لأنه مقيد بقوله هي حالة لغيره والمؤلف عليه السلام نقل ما ذكره عن حواشي شرح المختصر للسيد المحقق مع تصرف في عبارته لأن الشريف لم يتعرض لقوله وتوضيحه ان الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة لغيره الخ بل قال ما لفظه الابتداء ان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً الخ ويمكن أن يقال ضمير ان اخذ مطلقاً محمول على الاستخدام بأن يعود الى الابتداء من غير اعتبار تقييده لكونه نسبة مخصوصة هي حالة لغيره الخ والله أعلم (قوله) فله اعتبار ان الخ ، قال السيد المحقق فالعقل في الأول يتوجه الى ﴿٢٩٩﴾ مطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقه

اجمالاً لكونه ليس مقصوداً بالذات وفي الثاني يتوجه الى مطلق المفهوم أيضاً لكن يضيفه الى متعلق مخصوص وهو البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق ثم أنه في تعريف حاله يلاحظ الابتداء المتعلق به (قوله) ويعبر عنه بابتداء سير البصرة ، فيصلح لأن يجعل محكوماً عليه فيقال ابتداء سير البصرة يوم الجمعة (قوله) ويجعله ، أي العقل آلة لتعرف حاله أي حال المتعلق وحاله هو ارتباط السير بالبصرة مثلاً فانه عرف من معنى الحرف أن السير منها لا ابتداء في هذه الحال كالمراة

إذا كان المقصود بالنظر فيها ملاحظة الصورة المرتسمة فيها بحيث لا يلتفت حينئذ الى المراة فهي في هذه الحالة لا يمكن أن يحكم عليها بشيء من صفاتها كالصقالة والنفاسة والابتداء بالنظر الى الاعتبار الأول والثاني كالمراة إذا

كالسير والبصرة مثلاً فان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً ملحوظاً للعقل بالذات يمكنه ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظاً لا ابتداء وان اخذ متمملاً بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتبار ان احدهما ان يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوماً مستقلاً ايضاً يصلح (١) ان يحكم عليه وبه ويعبر عنه بابتداء سير البصرة «ونائبها» ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه قصداً ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفهومية ولا يصلح ان يحكم عليه وبه (٢) فمعنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص الماخوذ بالاعتبار الأول (٣) والاصلح ان يقع محكوماً عليه وبه قطعاً لكننا لانشك في ان المفهوم المستفاد منه (٤) في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منها فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني (٥) وهو معنى لا يتحصل ذهنياً ولا خارجاً الا بما جعل آلة للملاحظة (٦) ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة

(١) حكى في الصحاح التحريك فيه بالضم والفتح اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد (٢) وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من اه شريف (٣) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفومات ويتوجه اليه بالقصد اه (٤) أي من لفظ من اه (٥) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله الخ اه (٦) وهو السير والبصرة مثلاً اه فالابتداء الجزئي حالة بين السير والبصرة غير مستقل بنفسه ولا يدرك الا بادراك متعلقه ولفظ من مثلاً آلة رابطة لادراكه بادراك متعلقة لادالة عليه والا كانت اسماء لاحرفاً اه من شرح الجلال على التهذيب

كانت ملحوظة قصداً ليعرف حالها من الصقالة والنفاسة فيتمكن في هذه الحال أن يحكم عليها وتكون ملاحظة الصورة المنطبقة فيها تبعاً هكذا ذكروا وتوسيع الكلام في ذلك موضع آخر (قوله) الا بما جعل آلة للملاحظة ، أي بالشيء الذي جعل الابتداء آلة للملاحظة ، عبارة الشريف الا بمتعلقه وهي أظهر فان الذي جعل آلة للملاحظة هو حال المتعلق لا المتعلق نفسه والذي توقف عليه الحرف هو المتعلق ولعل المضاف في عبارة المؤلف مقدر أي لملاحظة حاله

(قوله) ثم أنه ، أي العقل اه ح



( قوله ) بلا اشتراك ، وذلك لأن وضعه وضع واحد والمشارك اللفظي لا بد فيه من تعدد ( قوله ) فهو موضوع لذلك ، أي لكل ابتداء خاص وضعاً عاماً لأن الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئياته فعين لفظة من بأزائها ( قوله ) ولذلك ، أي لما ذكرنا من أن الحرف لا يتعين معناه الاتبعين المنسوب اليه ولما كان مقتضى هذا أن الاحتياج إلى المنسوب اليه في الحرف لتعيين معناه لا تحصيله في الذهن فإرد عليه أن التعيين إنما يكون بعد الحصول في الذهن وليس معناه الحاصل في الذهن إلا من المنسوب اليه أضرب عنه المؤلف فقال بل تحصيله ذهنياً وخارجاً وذلك لما عرفت من أن معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية فلا يحصل ذهنياً ولا خارجاً إلا بالمنسوب اليه وهذا هو الموافق لقوله فيما سبق وهو معنى لا يتحصل ذهنياً ولا خارجاً الخ وحينئذ فيكون معنى ماسبق في المتن أعني قوله لا يتعين الخ أي لا يحصل فلا يتعين . وأما قوله فيما سبق في القسم الرابع وهذا القسم لا يستفاد معناه إلا بقريضة معينة وكذا قوله فيما يأتي وفي أنها لا تتعين إلا بالقريضة حيث اقتصر على كون القريضة معينة ولم يتعرض لكونها محصلة ذهنياً وخارجاً « فوجهه » أنه لما ذكر في ﴿ ٣٠٠ ﴾ هذين الموضعين الاسم مع الحرف أورد هذه العبارة واقتصر عليها على جهة

بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعاً عاماً ( ولذلك ) أي لما ذكرناه من توقف تعيين معناه بل تحصيله ذهنياً وخارجاً على تعيين المنسوب اليه ( قيل الحرف لا يستقل بالمفهومية ) أي لا يكون معناه حاصلًا متعينًا إلا بانضمام غيره اليه ، ويتميز الحرف عن الضمير واسم الإشارة والموصول وإن كانت تشترك في أنها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص وفي أنها لا تتعين إلا بالقريضة بأن الثلاثة مشتركة (١) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً وبالذات صالحة للحكم عليها وبها

(١) قال السيد في حاشيته ومحصل الحل أن ذكر التعلق في الحروف لتحصيل الفائدة وفي هذه الأسماء لتتسم الفائدة فإن قيل إذا سمع لفظ من مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا يكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر التعلق « أجيب » بأن فهمه هاهنا ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعاً بل لكونه مفهوماً عند التركيب فيسبق الذهن منه اليه دونها

( قوله ) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية الخ ، أقول لا يخفى أن الثلاثة في أنفسها متفاوتة فإن الموصول كلي وأسماء الإشارة والضمائر جزئيات ولذا قال في المضدية الإشارة العقلية يريد التي هي قريضة الموصول لا تقيد الشخص لأن تقييد الكلي بالكلي لا تقيد الجزئية يريد أن الصلة التي قيد بها الموصول من فعل أو شبهة كلي والموصول قبل ذكر صلته كلي أيضاً ولذا قال تقييد الكلي بالكلي على أنه لا يتم به ذلك فإن الصلة قد تكون معهودة وإن كانت كذلك فالإشارة بها إلى شخص من الفعل وتقييد الكلي بالشخص يشخصه فلا يتم دعواه كلية أن الإشارة العقلية لا تقيد الشخص ثم قال بخلاف قريضة الخطاب والحس كما في الضمير والإشارة فإنها تقيد الشخص فلذلك كانا جزئيين حقيقيين

التغليب لمعنى الاسم وذلك أن ذكر المتعلق في الاسم إنما هو لتعيين فقط لاستقلاله بالمفهومية وقدم صرح المؤلف فيما يأتي بما هو المقصود من كون قريضة الحرف لتحصيل معناه حيث قال بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه الخ هذا ما ينبغي أن تحمل عليه عبارة المؤلف عليه السلام في هذه المواضع وعبارة السعد في سياق الحرف ما لفظه ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة لافي الذهن ولا في الخارج الاتبعين المنسوب اليه وعبارة الشريف ولا يتحصل معنى الحرف ذهنياً ولا خارجاً إلا بتعلق وإما شارح المختصر فجمع في الحرف بين العبارتين حيث قال لا يتعين إلا بالمنسوب

اليه الخ ثم قال فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل فرد من ذلك النوع الذي هو مدلول الحرف لافي العقل ولا في الخارج وإنما يتحصل بالمنسوب اليه فيتعلق بتعلقه انتهى « قلت » ولعل عبارته الأخرى إشارة إلى ما هو المراد بالعبارة الأولى والله أعلم « فائدة » ظاهر عبارة النحاة أن الحرف دال على معناه لكن لا بنفسه ومقتضى ما ذكر في هذا المقام أن الحرف لا دلالة له على معناه وهو كما في شرح التهذيب لبعض المحققين حيث قال الابتداء الذي هو حالة بين السير والبصرة لا يدرك إلا بأدراك متعلقه ولفظ من مثلاً آلة رابطة لا درا كه بأدراك متعلقه لا دلالة عليه وإلا لكانت اسماً لا حرفاً ( قوله ) وفي أنها لا تتعين إلا بالقريضة ، قد عرفت أن هذه العبارة مبنية على التغليب فلا ينافي قوله فيما يأتي بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه

( قوله ) ومقتضى ما ذكر في هذا المقام الخ ، ينظر أن مقتضى ما ذكر هنا مثل كلام النحاة وكلام بعض المحققين مخالف لكلام النحاة والمنطقة وغيرهم فتأمل في كلام القاضي اهـ عن خط شيخه ( قوله ) لا دلالة له على معناه ، مستقلاً وبهذا يظهر التناقض في كلام القاضي اهـ عن خط شيخه

(قوله) وعن الموصول أيضاً ، عطف على قوله عن الضمير أي ويتنازع الحرف عن الموصول بفرق آخر لا يوجد في اسم الإشارة والضمير بخلاف الفرق المتقدم فإنه شامل لها وهو ان الحرف يحتاج الى الغير لتحصيل معناه في الذهن لما سبق من أنه غير مستقل بالمفهومية وغير ملحوظ قصداً وان الموصول يحتاج الى الغير لتعيين معناه لا لتحصيله في الذهن لأن معناه مستقل ملحوظ قصداً فهو حاصل ذهناً ولا يخفى ان هذا ليس بفرق آخر من قوله سابقاً بخلاف الحرف معناه أن الحرف ليس بمستقل بالمفهومية وإذا كان كذلك فاحتياجه الى الغير لتحصيل معناه وان قوله هنا والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه وقوله والا فهو مستقل الشيخ قد شملها قوله سابقاً وفي أنها لاتعين الا بالقرينة وقوله بان الثلاثة مشتركة في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية وقوله وان اشتركا أي الحرف والموصول في احتياجهما الى الغير يجري في اسم الإشارة والضمير كما عرفت فلا يختص بالموصول وأما صاحب الرسالة وشارحها فانهما لم يجعلوا الفرق المختص بالموصول مذكراً المؤلف عليه السلام بل أوردا فرقا آخر يختص بالموصول حاصله أن الحرف يتحصل معناه بشيء آخر يكون ذلك المعنى صفة لذلك الشيء ومعنى فيه والموصول عكسه فانه ﴿٣٠١﴾ يتعين بشيء وهو الصلة لكون

ذلك الشيء صفة للموصول ومعنى فيه وهذا يقتضي أن يكون الموصول مستقلاً بالملاحظة ومفهوم الصلة بالتبع فيكون الموصول كالصورة والصلة كالمرآة والحرف على عكس هذا وانما بسطنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشتباه والله أعلم (قوله) ونحوها ، عن علي والكاف اذا كانت اسماً (قوله) وان كانت مشتركة ، يعني هذه الاسماء المذكورة والحرف (قوله) في التزام ذكر المتعلق ، فهي محتاجة الى الغير كالموصولات ونحوها فلا يتوهم ان الاحتياج مختص بما ذكره ههنا (قوله) بان مفهومها كلي أي بانها تختص بفرق آخر وهو أن مفهومها كلي لأن ذو وفوق موضوعان لذات ما باعتبار نسبة

بخلاف الحرف وعن الموصول ايضاً وان اشتركا في احتياجهما الى الغير بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه والا فهو في نفسه مستقل وانما هو مبهم عند السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوها وان كانت مشتركة في التزام ذكر المتعلق بان مفهومها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو والكاف الاسمية بمعنى مثل ولا تستعمل الا في مفهومها الكلي (قوله) وعن الموصول وان اشتركا في احتياجهما الى الغير ، أقول في الوضعية مالفظة الموصول عكس الحرف فان الحرف يدل على معنى في غيره وتحصل بما هو فيه والموصول مبهم معين بمعنى حاصل فيه انتهى ومراده أن الموصول مبهم معين بمعنى وهو الصلة حاصل ذلك المعنى وهو الصلة في ذلك المبهم ومعنى حصوله فيه نسبته اليه فظهرت معاكسته فان معنى غير الموصول في الموصول ومعنى الحرف في غير الحرف ، ثم قال فيها لأنه بمعنى صاحب وعلو أقول هكذا في الوضعية العضدية وقد يقال يمكن أن يقال في على الحرفية ان معناها علو مضاف كفوق بل كاختها الاسمية ومعنى في طرفية مضافة ونحو ذلك وقد اعترف الفاضل الرضى بعدم الفرق بينهما حرفية واسمية ونحوهما عن (قوله) وان اشتركا في احتياجهما الى الغير ، أقول الاحتياج الى الغير شامل للاربعة وقد حصل الفرق بما سبق بين الثلاثة والحرف «نعم» الموصول اشترك هو والحرف في الاحتياج الى اللفظ فلو قال ان اشتركا في الاحتياج الى اللفظ لكان أولى (قوله) بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه ، أقول لاختفاء ان هذا الفرق هو الاول فان معنى الثلاثة معان مستقلة بالمفهومية وانما اختلفت العبارة

مطلقة كالصحية والفوقية كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه للسيد المحقق فعنى فوق ذات ما لها الفوقية ومعنى ذو ذات ما لها الصحية وكذا عن علي والكاف اذا كانت اسماً معناها العلو والتجاوز والشبه مطلقاً وهي معان مستقلة بالمفهومية واذا كانت حروفاً فعناها العلو والتجاوز والشبه الخصوصية على قياس من فتكون غير مستقلة (قوله) ولا تستعمل الا في مفهومها الكلي ظاهره أنها مع الاضافة مستعملة في المفهوم الكلي فعنى ذو مال ذات لها الصحية للمال وفوق ذات لها الفوقية المقيدة بالذات اذ لو كانت مستعملة في الخصوص لكان المعنى ذات لها صحية خاصة مقيدة بالمال وليس المعنى كذلك اذ المقيد هو المفهوم الكلي المستقل بالمفهومية كلابتداء المطلق فانه ملحوظ قصداً وملاحظة متعلقة اجمالاً وان كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات كما عرفت من المتقول عن الشريف سابقاً فكذا الفوقية ملاحظة المتعلق فيها وان كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات

(قوله) والخصوص ، أي خصوص الفوقية بكونها فوقية الدار مثلاً إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي ولو قال المضاف إليه لكان أظهر اذ هيئة المركب مشتملة على المضاف والمضاف إليه وقد عرفت أن المضاف مستعمل في مفهومه الكلي كما في حيوان ناطق وعبرة الشريف والتزام الاضافة لا يقتضي عدم الاستقلال (قوله) كما ان الحيوان الخ ، فان معناه ذات لها الحس والحركة بالارادة لها النطق فهو مستعمل في معناه الكلي ﴿٣٠٢﴾ لافي المعنى الخاص أعني الانسان اذ لو كان مستعملاً فيه لكان المعنى الحيوان

والخصوص إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي كما ان الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفي بخلاف الحرف فان معناه جزئي كما حققناه آنفاً ﴿مسئلة﴾ اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة فقال الجمهور (الواو للجمع (١)) بين امرين فصاعداً اما في ثبوت نحو ضرب زيد

(١) أي للدلالة على اجتماع حكيم في الخصوص نحو جاء زيد وذهب عمرو أو موصوفين في صفة معنوية نحو جاء زيد وعمرو أو صفتين في موصوف نحو قام وقعد زيداه من شرح المختصر

(قوله) والخصوص إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي ، أقول الاولى من المضاف اليه اذ هيئة المركب الإضافي تشتمل على المضاف والمضاف اليه وقد تقرر ان المضاف مستعمل في معناه الكلي كما يفهم قوله كما ان الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه أي في الجسم النائي الحساس المتحرك بالارادة له النطق فهو مستعمل في معناه الكلي لافي معناه الخاص أعني الانسان اذ لو كان مستعملاً فيه لكان معناه الحيوان الخاص مقيد بالنطق وبه يعلم ان كل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف اليه « وأعلم » ان ظاهر العبارة ان نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص كانت غير مستقلة وقد عرفت ان مجرد الخصوص لا يقتضي عدم الاستقلال وإنما المقتضي لعدم الاستقلال ان يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته أشار الى هذا الحشى وهو حسن وقال عبارة الشريف والتزام الاضافة لا يقتضي عدم الاستقلال (قوله) من هيئة المركب الوصفي ، أقول عرفت مافيه قريباً وان الموصوف باق على معناه فالاولى ان يقول من الوصف بالناطق (قوله) فان معناه جزئي كما حققنا آنفاً ، أقول لا يخفى ان كون معناه جزئياً لا يقتضي عدم الاستقلال فان العلم بمعناه جزئي وهو مستقل وكذلك غيره فلو قال بخلاف الحرف فانه لا يستقل بالمفهومية ﴿مسئلة﴾ الواو للجمع ، أقول اعلم أنها جرت عادة اكثر المؤلفين في هذا الفن بانهم يذكرون بعد بحث الحقيقة والمجاز بعضاً من حروف المعاني لبيان معناها الحقيقي من المجازي فمنهم من يقتصر على الواو كما هنا تبعاً لابن الحاجب ومنهم من يتوسع فيبعد منها ما يقارب العشرين مثل صاحب الفصول وجمع الجوامع ولا أدري ما الباعث على ذلك بخصوصه فان الحقيقة والمجاز في الحروف كغيرها من الالفاظ تعرف بالعلامات التي سلفت ثم انه لاوجه للاقتصار على بعض الحروف دون بعض فحروف المعاني كلها لمعانيها دخل في الاستدلال وتدخاها الحقيقة والمجاز وقال بعض شراح الجمع انما تعرض يريد ابن السبكي لما يكثر الاحتياج اليه من الحروف في الاستدلال وتعقب بان ذكره الاحتياج لا يقتضي تخصيصها اذ مجرد الاحتياج كاف في وجه الذكر

الخاص مقيد بالنطق واذا تحققت فكل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف اليه (قوله) والتقييد بالناطق، لو قال والخصوص يفهم الخ لكان أظهر وأوفق بما سبق (قوله) يفهم من هيئة المركب الخ ، الهيئة جامعة للموصوف والصفة وقد عرفت أن الموصوف باق على معناه فالاولى ان يقال من الوصف بالناطق (قوله) بخلاف الحرف فان معناه جزئي ، المراد ان معناه غير مستقل بالمفهومية ولو قال كذلك لكان أولى لأن الجزئية لا تقتضي عدم الاستقلال اذ الجزئي قد يكون مستقلاً بالمفهومية كما سبق في الابتداء الخاص بالمعنى الاول من الاعتبارين « وأعلم » ان ظاهر العبارة ان نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة وقد عرفت ان مجرد الخصوص لا يقتضي عدم الاستقلال وإنما المقتضي لعدم الاستقلال أن يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته فينظر في جعل مدار الفرق هو الاستعمال في المعنى الكلي وعبارة السيد المحقق والتزام الاضافة لا تقتضي عدم الاستقلال

ولعله يقال وجه التعرض لاستعمالها في مفهومها الكلي مع الاضافة ان المعنى عليه كما عرفت لا لأنها لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة (قوله) بخلاف الحرف فان معناه غير مستقل ، يقال هذا قد فهم مما سبق فلو كان مراد المؤلف بقوله بخلاف الحرف الخ ان معناه غير مستقل بالمفهومية لما كان لا فارق قوله وعن ذو وفوق ونحوها فائدة بل كأن قائل يقول بان ذو وفوق ونحوها لها مزيد شبه بالحرف فهل فارق غير ما ذكر في الاول فاجاب بالفرق المذكور ولا يلزم من قوله بخلاف الحرف فان معناه جزئي ان كل جزئي غير مستقل بالمفهومية وهذا يكفي في الفرق فتأمل اهـ عن خط شيخه



وأكرم عمرو فانها تقيد ثبوت مضمون الجملتين بخلاف ما اذا طرحت (١) فانه يحتمل الاضراب عن الاولى (٢) نص على ذلك الشيخ عبد القاهر ، او في حكم كما في عطف المفردات ومافي حكمها من الجمل (٣) والمراد بالجمع المطلق (٤) عن التقييد بترتيب او معية

(١) وفي نسخة اطرحت بتشديد الطاء اهـ (٢) ويحتمل ان المتكلم قصد أحدهما نص عليه الرضى اهـ من خط سيلان (\*) أقول وايضاً بالعطف يتحقق الربط بين أجزاء الكلام وترتيب اللفظ وقد يحصل به الوزن وقد يتوصل به الى انواع البديع اهـ ميرزا جان والله أعلم (٣) التي لها محل من الاعراب فهي لا فائدة للجمع في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية والمسندية أو غير ذلك اهـ سعد (٤) في السراج المنير شرح الجامع الصغير ما نلفظه وانما قال اطلاق الجمع ولم يقل كابن الحاجب للجمع المطلق لما قال في المعنى كغيره أنه غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق أي فلا يصدق على الجمع بقيد الترتيب أو بقيد عدمه كما في قولك جاءني زيد وعمرو بعده وجاء زيد وعمرو قبله يوضحه مقاله الاسنوي في التهيد لا يصح التعبير بالجمع المطلق لان المطلق وهو الذي لم يقيد بشيء يدخل فيه صورة واحدة وهو قولنا منلاقام زيد وعمرو ولا يدخل فيه التقييد بالسمية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الاطلاق واما مطلق الجمع فمعناه أي جمع كان وحينئذ فيدخل فيه الاربعة المذكورة انتهى وقد « اجيب » عن ذلك بان ذكر المطلق ليس للتقييد فكم من قيد هو بيان للاطلاق بحسب المعنى من غير ان يجعل اطلاقه قيداً فيه ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هي والانسان من حيث هو والموجود من حيث هو موجود ولا يريدون بذلك التقييد بل بيان الاطلاق فالجمع المطلق على هذا هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه وبقيد المعية ضرورة وجود الاعم في الاخص اذ الجمع لا يقيد أعم منه بقيد فيلزم وجود الاول في الثاني الى آخر كلامه فخذاه اهـ (\*) وفي حاشية ابن أبي شريف ما حاصله ، انه لا فرق بين العبارتين فراجع اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد بتصرف يسير

(قوله) للجمع المطلق ، أقول هذه عبارة ابن الحاجب في مختصر الاصول والكافية وعدل عنها ابن السبكي في الجمع فقال مطلق الجمع قال المحلى عدل عن قول ابن الحاجب وغيره لانه قال في شرح المختصر ولو قال مطلق الجمع كان أسدلاً في الجمع المطلق من ايهام تقييد الجمع بالاطلاق والترض في التقييد وفرق واضح بين مطلق الحقيقة والحقيقة المطلقة والحقيقة بقيد والحقيقة بلا قيد انتهى معنى كلام ابن السبكي في شرحه على المختصر لابن الحاجب قال ابن أبي شريف وانما عزاه الشارح يريد المحلى الى المصنف كالمتهربى من عهده تنبها على ما فيه من بحث فان كلام أخي المصنف الشيخ بهاء الدين في شرح مختصر ابن الحاجب ينازع فيه لانه قال الظاهر ان العبارتين يعنى الجمع المطلق ومطلق الجمع صحيحتان وان مرادها واحد لان المطلق هو الحقيقة بلا قيد كما صرح به غير واحد من علماء الاصول وغيرهم فالجمع المطلق حينئذ هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه ولا بقيد ، ضرورة وجود الاعم في الاخص والجمع لا يقيد أعم منه بقيد فيلزم وجود الاول في الثاني ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع فان كان الجمع المطلق يقتضى تقييد الجمع فتقولنا مطلق الجمع كذلك فان التقييد بالصفة والاضافة سواء فكيف يتعقل فرق بين قولنا هذا مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع وقولنا جمع مطلق وانما جاء الالتباس من توهم ان الشيء المطلق هو الحقيقة بقيد لا ، وليس كذلك بل هو الحقيقة لا بقيد انتهى (قوله) المطلق عن التقييد بترتيب أو معية ، أقول أي ولا عدمهما فيكون الواو متواطياً بين الترتيب والمعية وغيرها الا انه يشكل فان من معانيها المعية فهي مشتركة فلا يصح الحكم بانها ليست للمعية

(قوله) فانه يحتمل الاضراب عن الاولى ، أي عن الجملة الاولى الى الثانية وبهذا يندفع ما أورده السيد المحقق من أن الاجتماع مفهوم من ثبوتها في الواقع المفهوم منها فلا حاجة الى الواو « وأجاب » باجوبة ثلاثة أحدها ما ذكره المؤلف عليه السلام عن عبد القاهر « ثانيها » انما ذكرتم انما هو بالدلالة العقلية وقد لا يكتفي بها في تأدية المعاني بالالفاظ كما في قولك أكل زيد الخبز فان الدلالة العقلية على فاعلية زيد ومفعولية الخبز لا يكتفي بها بل اجري الاعراب عليهما « ثالثها » أنه ربما لم تكن الدلالة العقلية مقصودة بخلاف ما اذا ذكر الماطف فيتعين ان الاجتماع في الثبوت مقصود (قوله) ومافي حكمها ، يعنى من الجمل وهي التي لها محل من الاعراب

(قوله) أي عدم الاجتماع في زمان، بل يكونان في زمانين مع تأخر مادلت عليه الواو وهو المراد بالترتيب هنا اذ عكسه لم يقل به أحد ولا يذهب اليه الوهم أيضاً ﴿٣٠٤﴾ كما ذكره الشريف (قوله) ومطلق الترتيب، انما قال مطلق الترتيب

(فلا يجب الاجتماع في زمان) وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها في غيرها مجاز (ولا) يجب (عدمه) أي عدم الاجتماع في زمان فلا يجب الترتيب بل هي للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منهما، وروى عن أبي طالب والشافعي والفراء وثعلب وأبي عبيدة انها للترتيب (١) بتدل على تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز (٢)، وقال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان الواو في الشرع توجب الترتيب (٣) وعليه بني احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية، احتج الجمهور اذ لا بقوله (لا جماع أئمة العربية) قال أبو علي الفارسي (٤) انه يجمع عليه وذكره سيدي (٥) قيل في خمسة عشر موضعاً من كتابه وقيل في سبعة عشر موضعاً (و) ثانياً بقوله (لا امتناع الترتيب في تقابل (٦)

(١) وحكاية في شرح ألفية ابن مالك وحاشيته عن قطرب والربيعي والكسائي وابن درستويه اه وفي شرح القاضي زيد انها للترتيب لغة وشرعاً واحتج لذلك بوجود ذكرها في الوضوء اه (٢) كما نقل عن مالك ونسب إلى أبي يوسف ومحمد اه تاريخ (٣) قال الشيخ عبد الرؤف المناوي من نسب إلى الشافعي انه يقول بأفاده الواو للترتيب فقد وهم اه من شرح منظومة محمد بن غلان (٤) وعبارة الاضحية في شرح المنهاج للبيضاوي قال أبو علي الفارسي أجمع نخاة البصرة والكوفة على ان الواو العاطفة للجمع المطلق وذكر سيدي في سبعة عشر موضعاً من كتابه أنها للجمع المطلق اه (٥) أي كونها للجمع المطلق لا الاجماع اه (٦) بالباء التختانية اه فصول بدايع وفي بعض النسخ بهما أي بالثناء والباء اه

(قوله) وروى عن أبي طالب والشافعي، أقول هكذا نسبه إلى الشافعي ابن الخباز النحوي وقال في شرح الحلي للمختصر ان الترتيب معناها عند الشافعي مطلقاً وأنكر ابن السمعاني نسبة ذلك إلى الشافعي وأنكره أبو منصور وقال لم يثبت عنه من وجه من الوجوه فقد اصاب المصنف بتمريض النسبة اليه وان كان قد جزم بها في الفصول وكان الاولى ان يحزم بنسبة ذلك هنا إلى المؤيد لما نقله عنه من تصريحه به لنفسه في شرح التجريد (قوله) وعليه بني احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر، أقول الذي في كتب الشافعية الاستدلال لتقديم الصلوة على الضحية بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان اول ما يبدأ به في يومنا هذا ان نصلي ثم نرجع فنحرق فمن فعل ذلك فقد اصاب سنتنا ومن ذبح قبل ذلك فانتها هو لحم قدمه لاهله فهذا دليلهم على وجوب تقديم الصلوة على الضحية (قوله) لا جماع أئمة العربية، أقول في الفصول أنه يقول الفراء وثعلب وأبو عبيدة أنها للترتيب وهؤلاء من أئمة اللغة فإن الاجماع وبه يعلم المجازفة في قول أبي علي اتفق اللغويون البصريون والكوفيون على أنها للجمع المطلق من غير ترتيب هكذا نقل حكاية الاتفاق عنه الحلي في شرح مختصر ابن الحاجب

لأنه لو كان المراد بالترتيب هو أن يكونا في زمانين مع تأخر مادخلت عليه كما هو الظاهر لبقى احتمال العكس وهو أن تدل الواو على تقدم مادخلت عليه على ما عطف عليه فلا يتناول هذا القسم مع أنه قد تستعمل الواو فيه أيضاً ذكره السيد المحقق والمؤلف لم يذكر هذا القيد أعني مع تأخر مادخلت عليه كما في شرح المختصر مع ان ذكره هو المحوج الى الاتيان بهذه العبارة اعتماداً على أنه يتبادر الذهن اليه فقط لأنه الظاهر من معنى الترتيب فأورد هذه العبارة ليشمل هذا القسم أيضاً (قوله) من غير تعرض في الذكر الخ، ولا يلزم من عدم التعرض في الذكر للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلاً عن التعرض لأحد قسميه ولا العكس لأن عدم التعرض لشيء لا يستلزم التعرض لعدمه (قوله) ولا امتناع الترتيب الخ وقوله وجاء زيد وعمر و قبله الخ، هذا ما ذكره ابن الحاجب للمذهب المختار وزيفه بما ذكره المؤلف

(قوله) اذ عكسه لم يقل به أحد، ينظر في هذا فان الشريف قال به في القولة الثانية فتأمل اه ح (قوله) انما قال مطلق الترتيب، عبارة الشريف في حاشية على الحاشية وانما قال مطلق الترتيب

لأن ضمير بينهما لو كان راجعاً الى المعية والترتيب المذكورين كما هو الظاهر لبقى احتمال العكس وهو أن يدل الواو على تقدم مادخلت الخ ماها هنا اه ح

(قوله) في مفهومه الاضافة ، لكونه من النسب المتكررة أي من الامور التي لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى (قوله) غايته ان يقال ، يعني لو ادعي ان الواو في تقابل زيد وعمرو وفي جاءني زيد وعمرو قبله ليست للترتيب مجازاً فغاية ما يقال من قبل الجمهور المجاز خلاف الاصل لكن نقول في جوابه يجب المصير اليه الخ فهذا الجواب من قبل القائل بالترتيب فقول المؤلف بعده وما سيذكره من الأدلة يدل على الترتيب غير مطابق للرادولة او جدها هنا بخط المؤلف عليه السلام يعاد النظر فلو قال المؤلف كما في شرح المختصر وما سند كره من الأدلة للترتيب فدل على أنه مجاز في غير الترتيب لئلا يلزم الاشتراك لظهر المقصود وظابق السياق (قوله) من الأدلة ، يعني الدالة على الترتيب (قوله) واجيب ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر دفعاً لتزييف ابن الحاجب لأدلة المذهب المختار (قوله) بان هذه ، أي ما سيذكره من الأدلة للمخالف معارضة للدليلين المذكورين وهما امتناع الترتيب في تقابل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله الخ والمعارضة لا تقتضي بطلان الدليل المذكور بل تقتضي على تقدير تمامها توفيقه

زيد وعمرو) مع صحته بالاتفاق (١) وذلك لانه لا يتصور الترتيب في فعل يعتبر في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لا يصح تقابل زيد ثم عمرو (٢) اتفاقاً (و) ثالثاً بامتناع الترتيب ايضاً في (جاء زيد وعمرو قبله) مع الاتفاق على صحته (٣) وذلك لان الواو تدل على مجيء عمرو بعد زيد ، وقيله على مجيئه قبله فيتناقض « واعترض » الدليلان (٤) بان غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه غايته ان يقال ان المجاز خلاف الاصل (٥) فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه (٦) وما سند كره (٧) من الأدلة يدل على الترتيب « واجيب » بان هذه معارضة (٨) وهي لاتنفي صحة الدليل « نعم » لو تم دليلهم (٩) توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما وانه لا يتم كما ستري فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز لاجله (و) « احتج » القائلون بان الواو تفيد الترتيب اما اولاً فبأنه وقع (فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا) فكان السجود بعد الركوع ولولاه (١٠) لجاز الامر ان « قلنا » فهمه مما ذكرتم (ممنوع) ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه الصلوة

(١) وايضاً لو كانت للترتيب لم محظورات منها ان يتناقض قوله تعالى « ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة » مع الآية الاخرى وهي قوله تعالى « وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً » والقصة واحدة والتناقض في قوله تعالى محال اه شيخ لطف الله رحمه الله (\*) أي صحة هذا التركيب وقوله المقتضية للمعية أي التي هي غير الترتيب اه (٢) اذ لا ترتيب في تقابلها اه (٣) قال صاحب فصول البدايع ولذا امتنع فعمرو وان يكون وعمرو بعده تكريراً وقبله تناقضاً وللمعية معه تكريراً وكلاهما تناقضاً اه (٤) في حاشية ما لفظه وهما الاول والآخران وجعلهما دليلاً لكونهما من واحد واحد اه (٥) أي كونها في غير ترتيب مجاز اه (٦) وهو في الاول لزوم الاشتراك في الثاني والثالث القرائن اذ يتنوع حملها على الحقيقة فيلزم المجاز وهذا على فرض صحة دليل الترتيب اه (٧) يعاد النظر ان شاء الله اه من خط المؤلف رحمه الله (٨) وهي لاتصح كما ستعرف فلا يصح دعوى المجاز نعم لو صحت المعارضة بالأدلة المذكورة لكان دعوى المجاز معارضة اخرى اه شرح مختصر للجلال (٩) يعني الآتي توقف دليلنا أي المار وقوله فلا يرتكب المجاز لاجله يعني على فرض تمامه اه (١٠) أي فهم الترتيب اه

(قوله) مع صحته بالاتفاق ، أقول ولا يخفى ان التراجع في معناها الوضعي والاستعمال لغير الترتيب لا يدل على الوضع لانه مجاز (قوله) فيتناقض ، هذا أيضاً كالاول ، اذ قولنا قبله دل على أنه لو لم يقيد بالقبلية لفهم سبق الاول والتبادر علامة الحقيقة فهو في هذه الصورة مجاز أيضاً

فلا تبطل به أدلتنا المذكورة (قوله) نعم لو تم دليلهم ، يعني الآتي توقف دليلنا يعني السابق



والسلام صلوا كما رأيتموني أصلي مع تقديمه الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يظن دليلاً كونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من عدم دلالة عليه عدم الدليل عليه مطلقاً لجواز ان يكون هناك أدلة كثيرة فلا يصح قولكم لولاه جاز الأمران (و) أما ثانياً فبأنه (فهم) الترتيب (في) قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) من الواو وذلك لانها لما نزلت الآية الكريمة قال ﷺ ابدؤا بما بدأ الله به اخرجته الدارقطني في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك «والجواب» انه لنا لا علينا (١) فان الترتيب مستفاد (من) قوله عليه السلام ابدؤا (٢) بما بدأ الله به ولو كانت للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدؤا فلم يسألوا عما لنا فيها ليست للترتيب

(١) وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك «فان قلت» من أين ثبت أصل وجوب السعي «قلت» من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين يعبدونهما اه تلويح (٢) في شرح المختصر للسبكي ما لفظه كذا وجد بخط المصنف بضمير الجمع للمخاطب وهو لفظ رواية النسائي ولفظ مسلم رواية ابدأ بضمير المتكلم اه

(قوله) لجواز استفادته من غيره، أقول لا يحكى أن الدعوى في الواو وانها للجمع المطلق وانه لا يجب الاجتماع في زمان ولا يجب عدمه ويستفاد منه أنه يجوز وقوعها للترتيب في الجملة، قال الزركشي في شرح الجمع ان الواو لمطلق الجمع أي لا تدل على ترتيب ولا معية ألا ترى أنك اذا قلت قام زيد وعمر احتتمل ثلاثة معان قيامهما في وقت واحد وكون المقدم قام أولاً وكون المتأخر قام أولاً انتهى فإذا الآية مستعملة في أحد الاحتمالات فلا وجه لقوله ممنوع بل يقال نعم أفادت هنا الترتيب الذي هو أحد الاحتمالات ولا يلزم أن لا يكون الا له (قوله) فلم يشكوا فيه فلم يسألوا، أقول لم نجد في الروايات ان الصحابة شكوا في البداية بالصفاء أو المروة ولا سألوا بل الذي في رواية جابر المطولة في صفة حجه صلى الله عليه وآله وسلم التي أخرجها مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما دنا من الصفا والمروة قرأ «ان الصفا والمروة من شعائر الله» ابدؤا بما بدأ الله به فرقى الصفا الحديث، بل قوله بما بدأ الله به دليل على أنه لا يبدأ ذكر الا بما يبدأ به فعلا وانه الاصل في البداية وقد قال سيبويه ان العرب تقدم ما هم به أهم وبشأنه أعنى فالأصل في المقدم ذكره أنه مقدم وقوعاً ولا يخرج عن هذا الأصل الا لتسكته يستدعيها المقام وعلى هذا جرى أئمة التفسير في استخراج النكات بين التعارضات بالواو فالأصل هذا لا يخرج عنه الا بدليل والدليل هو الدال على أنه مجاز فماعدى ذلك الأصل وهذا معروف من المحاورات فانه اذا قال السيد لعبد هات طعاماً وشراباً فقدم العبد الشراب بعد غير ممتثل

(قوله) من موافقة الحكم، وهو الترتيب (قوله) لما يظن دليلاً كالأية، يعنى يزعم المخالف زاد المؤلف هذا ليندفع ما ذكره اورده الشريف على عبارة شرح المختصر لانه لما قال اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالة عليه عدم الدليل مطلقاً وورد الشريف عليه ما حاصله انه لا مدخل للأمر الاول في هذا المقام الا أن يجعل على التشبيه أي كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لا يلزم من عدم دلالة الخ أو يراد من موافقة الحكم للدليل على زعمكم قال وهذا بعيد انتهى (قوله) كونه، أي الحكم (قوله) استفادته، أي الحكم و (قوله) عليه، أي على الحكم

(قوله) وهذا بعيد، عبارة سيد المحققين في الحاشية ولو اريد أنه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلاً للدليل كالأية الكريمة على زعمكم كونه دليلاً لم يكن بعيداً فينظر في قتل الحثي وفي بعض النسخ لكان بعيداً فينظر اه ح عن خط شيخه وغيره

(و) اما ثالثاً فيما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله ﷺ فقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال ﷺ بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقالوا (انكاره ﷺ) لقول الاعرابي (ومن عصاهما ملقناً (١)) له بقوله قل (ومن عصى الله ورسوله (٢) يدل على ان الواو للترتيب واللام يكن بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى «والجواب» لانسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القرآن مثله فرد عليه (ترك التعظيم) الذي كان يحصل بالافراد (بالقرآن) ويدل عليه ان معصيتهما (٣) لا ترتيب فيها

### البحث الثالث

(في الاحكام) وهو اربعة فصول «الاول» فيما يتعلق بمباحث الحاكم «والثاني» فيما يتعلق بمباحث الحكم من وجوب وحظر وغيرهما «والثالث» فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف «والرابع» فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعني المكلف

(قوله) بالقرآن، بكسر القاف  
وفتح الراء متعلق بترك لا بالتعظيم  
(قوله) لا ترتيب فيها، اذ معصية  
أحدهما معصية الآخر لان كلا أمر  
بطاعة الآخر فمعصيته معصية لها

(١) فدل نهي عن الجمع بلفظ التثنية وأمره بالعطف ان غرضه الترتيب وان العاطف دال عليه اه جلال (\*) في شرح السبكي كذا بخط المصنف ولفظ الحديث ومن يعصهما اه (٢) كذا بخط المصنف واللفظ يعص الله ورسوله رواه مسلم اه شرح مختصر للسبكي (٣) ثم لا يخف ان المصنف وقع فيما أنكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم على القائل بقوله معصيتهما اه من شرح الجلال وفي شرح السبكي «فان قلت» كيف قال المصنف معصيتهما عقب سماعه اللوم على الجمع بين الله ورسوله في ضمير واحد «قلت» لوم الخطيب انما كان لأن مقامه وهو العظة والخطابة يقتضى التوسيع في الكلام فكان انناسب فيه الافراد تعظيماً ولا كذلك اما كن الاختصار كمختصر ابن الحاجب وفي القرآن ان الله وملائكته يصلون وفي الحديث ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان من كان الله ورسوله أحب اليه مما سواهما اه

(قوله) ان معصيتهما لا ترتيب فيها، أقول وقع الشارح فيما وقع فيه الاعرابي من العبارة المنهي عنها «نعم» وقعت هذه العبارة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فجمع بين ضميره وضمير ربه وكنت أجبت عن سؤال أنه كيف ذمه صلى الله عليه وآله وسلم بهذه العبارة وجاء صلى الله عليه وآله وسلم بها وحاصل الجواب ان النهي عما كان في نحو الخطبة اذ مقامها يقتضى ايضاح العبارات وعدم الالتا فيها، وبأنه أوهم جمع ضمير، تعالى مع ضمير غيره اساءة الأدب في حقه تعالى والتسوية بين ذى الضميرين فذم صلى الله عليه وآله وسلم فاعله والذي وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم يحتمل أنه في غير الخطبة وانه إجازة امرفته بجلال مقام ربه فجمع ضميره مع ضمير ربه لانه أعرف العارفين بجلال ربه فلا توهم عبارته ذلك وبانه يحتمل أن النهي للتنزيه فأتى صلى الله عليه وآله وسلم بعبارته لبيان الجواز

(قوله) أو تنزيهاً ، مقتضى عبارة المؤلف عليه السلام ادراج المكروه في القبيح عند الاشاعة واتفاقهم على ذلك وهو كما في شرح المواقف فان المؤلف اعتمده في هذه المسئلة في تحرير محل النزاع وفي ثقل أدلة الفريقين لتعرف صحة ماذهب اليه العدالة اذ باطل ماحرره المحققون من المخالفين تظهر قوة مقالة أهل الحق وقد اطلق القبيح على المكروه البيضاوي وصاحب الجمع وادترضه شارحه حيث قال في اطلاق القبيح على المكروه نظر « قال » ولم أره لغيره وغايته أنه أخذه من اطلاقهم النهي عليه ثم حكى عن الامام الجويني أن المكروه ليس قبيحاً ولا حسناً قال لأن القبيح ما يذم عليه والحسن ما يمدح عليه . قال السبكي ولم أر أحداً خالف امام الحرمين فيما قال وما ذكره الجويني هو موافق لما سيأتي في تحرير محل النزاع فإن المكروه واسطة على المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح الآتية وهو تعلق المدح والثواب والذم والعقاب وغير داخل في المعنيين الأولين أعنى صحة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرة وقولهم فيما يأتي وما لم يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما إشارة الى ذلك « فان قيل » قد ذكروا هاهنا أن ما نهى عنه فهو القبيح الشامل للمكروه وان ما لم ينه عنه هو الحسن الشامل للمباح وسيأتي ان الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة لا يشمل شيء منها المكروه والمباح فيكون الشامل لهما أعنى ما نهى عنه وما لم ينه عنه معنى رابعاً شاملاً للحسن والقبح وقد أشار الشريف الى هذا الايراد ﴿ ٣٠٨ ﴾ لكنه « أجاب » بأن ما نهى عنه وما لم ينه عنه داخلان في قول ابن الحاجب

﴿ فصل ﴾ (الحاكم الشرع اتفاقاً) بين المعتزلة والاشعرية ، قالت الاشاعة فانهى عنه الشرع تحريماً أو تنزيهاً فهو قبيح وما لم ينه عنه الشرع فهو حسن كالواجب والمندوب والمباح عند أكثرهم وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي يختلف فيه

(قوله) الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والاشعرية ، أقول يأتي له ان الشرع عند المعتزلة كاشف قسميته كما فيها تسامح على أنه قد اورد عليه ان ما علم بضرورة قبحه أو حسنه فانه لا كشف فيهما لاستقلال العقل بادراكه (قوله) وما لم ينه عنه الشرع فهو حسن ، أقول ومثل معناه في الحاشية نقلاً عن شرح الجمع حيث قال بان فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم ينه عنه لكن لم يجده في شرح الزركشي ولا المحلي وعبارة ابن الحاجب قاضية بانهم يقولون انما يحسن الفعل للأسر به والتدب اليه وانما يقبح بالنهي عنه قال ابن الحاجب « ثانيها » ما أمرنا بالثناء عليه فالعلة الأمر بالثناء عليه وباعتبار أنه لا حرج فيه وعلى كلام المصنف العلة كونه لا ناهي له تعالى عن الفعل (قوله) وأما فعل البهائم الخ ، أقول أن كان

ملا حرج فيه وما فيه حرج وهو مبنى على ان المكروه من الحسن اذ الحرج استحقاق الذم فلا يجزى جوابه هاهنا لعدم صدق شيء من المعاني الثلاثة الآتية على ما يشمل المكروه والمباح بمعنى ما نهى عنه وما لم ينه عنه فينظر في الجواب « واعلم » ان ادخال المكروه في الحسن موافق لما ذكره أصحابنا فان المكروه عندهم من الحسن بالمعنى الأعم كما ذلك معروف والله أعلم

(قوله) وما لم ينه عنه ، هذا صادق على ما لم يأمر به الشارع ولم يأذن فيه فيلزم الاشاعة ان يكون حسنه بالعقل (قوله) عند أكثرهم ، قيل للمباح فقط كما هو صريح عبارة شرح المواقف (قوله) وأما فعل البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق ، وأشار بهذه العبارة الى ضعف هذا القول وذلك لأن من عرف الحسن بما لم ينه عنه كان فعل البهائم عنده من الحسن بل صرح في شرح الجمع بان فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم ينه عنه وسواء كان غير المكلف صبياً أو بهيمة ساهياً أو نائماً فلم يفصل بين فعل البهائم وفعل الصبي على هذا التعريف كما فعل المؤلف حيث فرق بين فعل الصبي وفعل البهيمة فجعل فعل الصبي مختلفاً فيه ولعله يقال أن المؤلف لم يجعل الاختلاف مبنياً على هذا التعريف فقط بل بناء على الاختلاف في تعريف الحسن فن عرفه بما لم ينه عنه جعله من الحسن ومن عرفه بما أمرنا بالثناء عليه لم يجعله منه والله أعلم

(قوله) وملائمة الغرض ومنافرة ، ونعني بالغرض مالا جله يصدر الفعل من الفاعل المختار اه من شرح البديع للاصفهاني اه ح (قوله) وما لم يتعلق به شيء منهما ، عبارة الهداية وما لا يتعلق بشيء منهما والمذكورة هنا عبارة التجريد وهو أي كون المذكور غير عبارة الهداية ظاهر قول المحشي وقولهم اه ح (قوله) كما ذلك معروف ، في شرح النجري للقلائد ما نطه مسئلة في الحسن وله معنيان خاص وهو ما فعله أولى من تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط وعام وهو ما ليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وهذا المعنى الاخير هو المراد حيث اطلق في هذا المتن اه



(قوله) واقتصروا على هذا، أي على أن الحاكم هو الشرع ولذا عطف عليه قوله وقالوا الخ كالتفسير له (قوله) حائد إلى أمر حقيقي أي وصف للذات متحقق من غير جعل الشارع بل الحسن والتبجح عندهم يجعل الشارع فما أمر به كن حسناً وما نهى عنه كان قبيحاً ولذا قال المؤلف عليه السلام حاصل في العقل الخ تفسيراً لذلك (قوله) يكشف عنه الشرع هكذا عبارة أكثرهم في تفسيرهم لسكلام المعتزلة لكن الكشف لا يناسب ما يدرك حسنه أو قبحه ضرورة أو نظراً فانه لا كشف فيها لاستقلال العقل بأدراكها كما لا ينبغي فلو قيل يوافق الشرع أو يكشف عنه لكان أولى (قوله) كما في النسخ، يعني على مذهب العدلية لكن هذا إنما يلزم من قال منهم بأن الحسن والتبجح حائذان إلى الذات أو وصف ملازم للذات إذ ما كان ٣٠٩ كذلك لا يمكن تغييره بالنظر إلى الاوقات

والاحوال والاشخاص فيلزم على القول بذلك عدم قبوله للنسخ وأما على مذهب الجبائية القائلين بأن الحسن والتبجح لوجوه واعتبارات فانه يصح فيها التغير والاختلاف باختلاف الاوقات والاحوال والاشخاص فيصح فيها النسخ على مذهبهم وقد صرح بما ذكرنا في الجواهر ويحتمل أن يريد كما في النسخ عند الاشاعة بناء على جواز النسخ عندهم قبل إمكان الفعل فيكون القبيح حسناً والحسن قبيحاً وعلى هذا فيكون قول المؤلف عليه السلام كما في النسخ ليس استدلالاً بما يلزمه العدلية بل مجرد توضيح لمقالة الأشعرية والله أعلم

(قوله) أي وصف للذات، لعله يريد مثلاً والا فالأمر أعم من ذلك كما ستعرف أرح عن خط شيخه (قوله) فلو قيل يوافق الشرع، كالذي يدرك ضرورة أو نظراً وقوله أو يكشف عنه كالذي

واقتصروا على هذا وقالوا الحكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها وليس الحسن والتبجح حائذان إلى أمر حقيقي حاصل في العقل قبل الشارع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المنبئ له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية نحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ (١)

(١) قال القاضي اسحق في الاحتراس عن نار النبراس متعباً لذلك قلنا ماذا أردت به هل تريد جواز النسخ لما استقلت العقول بأدراكه من القضايا الصرفة كوجوب معرفة الله تعالى وشكر المذمم فذلك مما لا يجوز نسخه عندنا أصلاً لأن الشرع لا يبيح بخلاف ما يقتضيه العقل الصرف والا لعاد على موضوعه بالنقض ومثل هذا منع المعتزلة وسائر العدلية نسخ جميع التكاليف وتبعيمهم على ذلك الامام الغزالي وقد اعترف جمهور من الأشاعرة بأنه يمتنع نسخ الخبر قال الاسيوطي في الاتقان وإذا عرفت ذلك عرفت فساد وضع من ادخل في كتب النسخ

تقريباً على الرسم الذي ذكره كما هو الظاهر كان فعل البهائم وفعل الصبي سواء في عدم الاتصاف بالقبح إذ لا نهى وفي الاتصاف بالحسن لعدم النهي إذ ما لم ينه عنه فهو حسن ولكن هنا بحث وهو أن هذا الرسم الذي ذكره للأشعرية هو محل الخلاف ويأتي له قريباً أن محل النزاع بينهم وبين المعتزلة أن الحسن ما يتعلق به المدح والثواب والقبيح ما يتعلق به الذم والعقاب فهم يقولون الحسن والقبيح بهذا المعنى شرعي والمعتزلة يقولون هو عقلي، هذا الذي يأتي له، وإذا عرفت هذا فلا يصح قوله هنا أن الأشعرية تقول ما نهى عنه الشرع تحريماً أو تنزيهاً قبيح لأن النهي عنه تنزيهاً لا يتعلق به الذم والعقاب وقد جعله معنى المتنازع فيه ولا يصح أيضاً قوله هنا أن الحسن ما لم ينه عنه الشرع لصدقه على المباح وعدم صدق الحسن بالمعنى المتنازع فيه عليه إذ لا يتعلق به المدح والثواب ثم لا ينبغي أن فعل البهائم والصبي لا يدخل في حد الحسن بذلك المعنى ولا في حد القبيح إذ المراد بالحسن والقبيح حق المكلف إذ هو الذي يستحق الثبابة والمدح أو الذم والعقاب ولا يقال أنه أراد الشارع هنا رسم الحسن والقبيح للأعم من محل النزاع هو ما يطلقان عليه من المعاني الثلاثة الآتية لأننا نقول لا يصح لأن صفة الكمال والنقصان وملائمة الغرض ومخالفته لا يلاحظ فيها نهى الشارع ولا عدم نهيه فما أراد به إلا محل النزاع ولذا يأتي له أن العدلية يخالفونهم في ذلك كله فسكلامه لا يخلوا عن النظر

لا يدرك لضرورة ولا نظراً كما سيأتي في صوم آخر يوم من رمضان أرح وفي حاشية على هذا البحث يكون الكشف في الأولين كالتنبية وإظهار الدفين اه سيدي عبد الله الوزير ح (قوله) إذ ما كان كذلك لا يمكن تغييره الخ، وفي الاحتراس مانعه ولنورد ما أورده ابن القيم في دفع هذا الذي قد يتوهم أنه اشكال فلقد جال رحمه الله وصال، وفعل فعل النصال، حيث قال كما نقله عنه بعض أهل الافضال، بأن هذا الاستدلال من أفسد المسالك لوجوه « أحدها » أن كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة من صفاته لم نمن بذلك أنه يقوم بحقيقته لا ينفك عنها بحال مثل كونه عرضاً وكونه مفتقراً إلى محل يقوم به وكون الحمرة والسواد لوناً ومن ههنا غلط علينا المنازعون لنا في هذه المسئلة والزمونا ما لا يلزمنا وإنما نعني بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة، أنه في نفسه منشأ المصلحة أو المفسدة، وترتيبها عليه كترتب الري على الشرب والشبع على الأكل وترتب منافع الاغذية والادوية ومضارها،

كثيراً من آيات الاخبار والوعيد والوعيد انتهى ولا يخفك ان المنع من نسخ الخبر من قبيل المنع من نسخ وجوب الشكر للمنع وهو من قبيل المنع لنسخ جميع التكليف أي ان مرجع الكل من نسخ ما استقل العقل بادراكه من القضايا البتوتة وقد أشار القاضي الماوردي صاحب الحاوي الى هذا وصرح به في أدب الدنيا والدين وقال الامام الرازي في المطالب العالية في الحكمة في نسخ الشرايع ما يكفي في ابطال ما ذكره المعارض الا ان يقول أنه ميل من الرازي الى الاعتزال حيث قال الشرايع منها ما يعلم نفعه بالعقل معاشاً ومعاداً فهذا يتنوع طرو النسخ عليه كعرفة الله وطاعته أبداً ويجماع هذه الشرائع العقلية أضرار التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله تعالى ، ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها الا من السمع وهذا يمكن طرو نسخ وتبديله، وحكمة نسخها ان الاعمال البدنية اذا واضب عليها الخلق عن السلف صارت كالعادة وظن أنها مطلوبة لذاتها فيمتنع الوصول لما هو المقصود من الاعمال الراجعة الى معرفة الله وتمجيد بخلاب ما اذا تغيرت تلك الطرائق وعلم أن المقصود من الاعمال انما هو رعاية احوال القلب والروح في المعرفة والمحبة فان الاوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر الى تطهير السرائر انتهى باللفظ الذي نقله ابن حجر في شرح الهزمية، فثالثك أيها المعارض غير مطابق للحال او تريد النسخ لما لا يكون من القضايا الصرفة كما هو الواقع فذلك جائز ولا ينافي الحسن والقبح عقلاً ألا ترى ان الامام الرازي ابدى بعض الحكمة فيه كما مر وانما قلنا انه لا ينافي الحسن والقبح عقلاً لانا لا نزيد أن مطلق الفعل يوصف بالحسن والقبح عقلاً بل لابد من اعتبار القيود التي معها يحكم العقل بالحسن والقبح وهذا معنى ما يقال لافرق بين مذهبي البصرية والبغدادية من اصحابنا لأن البغدادية نظروا الى ذات المجموع من القيد والمقيد فقالوا ذاتي والبصرية نظروا الى القيود على حدة فقالوا لوجوه صيرته حسناً أو قبيحاً فالنسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة جائز في الحكمة غير مناف لشيء من المذهبيين لجواز انعدام ما يتماهى صار الفعل حسناً أو قبيحاً من القيود المعتبرة التي لا تتم العلة النامية للحسن والقبح الا بها فاحفظ، فانه قد غلط فيه حتى المؤلف رحمه الله يعني الامام القاسم عليه السلام كما ستقف عليه في كتاب العدل ومنشأ غلطهم عدم تيقظهم لمعنى الذاتي في كلام البغدادية وسيأتي له مزيد توضيح ، وقد قال الامام الرازي في حد النسخ بانه اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الحكم الأول، قال العضد ومعناه ان الحكم الأول كان دائماً في علم الله مشروطاً بشرط لا يعلم الا هو وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذاك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قل قولاً دالاً عليه فذلك هو النسخ انتهى كما في شرح المختصر الحاجي بلفظه ، وقد سبق ان المعتزلة لا يدعون ادراك عقولهم لاكثر الاحكام فضلاً عن وجوهها واعتباراتها واعترف بسعد الدين وغيره بذلك فالمثال المذكور منحرف عن قنطرة المنازعة ، على أن بيان انتهاء الحكم العقلي ليس بنسخ بالاتفاق فتسميته نسخ خطأ فلا تستقيم ارادة الحكم العقلي بل نقول ان النسخ والتخصيص من باب واحد ولهذا لم يفرق بينهما بعض العلماء وستعرف ان شاء الله تعالى امتناع التخصيص في الاحكام العقلية باعتراف الدواني وذلك مما لا يتصور

فحسن الفعل وقبحه هو من جنس كون الدواء القلاني حسناً نافعاً او قبيحاً ضاراً وكذلك الغذاء واللباس والمسكن والجماع والاستفراغ والنوم والرياضة وغيرها فان ترتب آثارها عليها ترتب المعلومات والمسببات على عللها واسبابها ومع ذلك فانها تختلف باختلاف الازمان والاحوال والاماكن والحل والقابل ووجود المعارض فتختلف الشيع والري عن اللحم والخبز والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لا يخرجها عن كونه مقتضياً لذلك لذاته حتى يقال لو كان ذلك لذاته لا يتخلف لان ما كان لذاته لا يتخلف وكذا تخلف الانتفاع بالدواء في شدة الحر والبرد في وقت تزايد العلة لا يخرجها عن كونه نافعاً في ذاته وكذا تخلف الانتفاع باللباس في زمن الحر لا يدل على أنه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً فهذه قوى الاغذية والادوية واللباس ومنافع الجماع والنوم تتخلف عنها آثارها زماناً ومكاناً واحالاً وبجسب القبول والاستعداد فتكون نافعة حسنة في زمان دون زمان ومكان دون مكان وحال دون حال وفي حق طائفة وشخص دون غيرهم ولم يخرجها ذلك عن كونها مقتضية

لآثارها بقواها وصفاتها، وهكذا أوامر الرب تبارك وتعالى وشرائعهم سواء، كما يكون الامر منشأ لمصلحة ونافعاً لأمور في وقت دون وقت فيأمر به تعالى في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه ثم ينهى عنه في الوقت الذي يكون تناوله مفسدة ، بل أحكم الحاكمين الذي بهرت العيون حكمته أولى بمراعاة مصالح عباده ومقاسدهم في الاوقات والاحوال والاماكن والاشخاص وهل وضعت الشرائع الاعلى هذا وان خفي وجه المصلحة والمفسدة على اكثر الناس انتهى المراد نقله من الاحتراس للقاضي اسحق رحمه الله ح

من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (و) العدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون (العقل) حاكم بهما ايضاً وهما عائدان الى امر حقيقي اما بالذات (١) اوصف ملازم او وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يصير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه، ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع « فنقول وبالله التوفيق » الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة فيه خلاف كما سنحققه في موضع يليق به ان شاء الله وايضاً قد تقرر مراعاة المصالح في الاحكام الشرعية وجوباً في الحكمة عند اصحابنا وتفضلاً عند غيرهم أي لاتفاق انه تفضل من الله لأنهم يريدون ان الله تعالى جعل ذلك للتفضل اذ لا غرض له في أفعاله تعالى ولا في أحكامه كما سبقت الإشارة اليه في صدر الكتاب انما هي كالاتفاقية بل اتفاقية وكلامه في غاية الاشكال والمراد هنا ليس الا بيان انه لو ثبت النسخ عندنا وعند من يثبت الحكمة منهم لم يثبت الابد وجوبه في الحكمة واذا وجب فيها لم يجز من الحكيم المختار تركه فضلاً عن أن يكون منافياً للحكمة كما حاوله المعارض فان الحكم المنسوخ الذي كان حسناً مثلاً ليس في الحقيقة هو الحكم الثابت بعد النسخ فلم يتوارد الحسن والقبح على محل واحد حتى يلزم انتفاء الحسن أو القبح العقليين وهذا ليس مغموراً فانه قد جرى ذكره حتى في الاشعار قال البوصيري، ولحكم من الزمان انتهاء، ولحكم من الزمان ابتداء، وستقف على تحقيقه في مسألة القرآن اه المراد نقله منه ثم ذكر القاضي في أواخر هذا البحث بحثاً يتضمن الاراد على صحة النسخ في مذهب المجبرة النافين للحسن والقبح عقلاً اه (١) عند أوائلهم وقوله أو وصف ملازم هو قول بعض الأوائل وقوله أو وجوه واعتبارات هو قول الجبائية اه

(قوله) والعدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون العقل حاكم، أقول اقتصراره على العدلية أوهم أنه لا يقول هذا غيرهم قال ابن تيمية في منهاج السنة أنه قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ثم قال أنه قال أبو الخطاب أنه قول أكثر أهل العلم وهو قول أبي علي بن أبي هريرة والقفال وغيرهما من أصحاب الشافعي وطوائف من أئمة الحديث وعدوا القول الأول من أقوال أهل البدع كما ذكر أبو نصر الشجري في رسالته المعروفة في السنة وذكره صاحبه أبو القاسم اسعد بن علي الزنجاني في شرح قصيدته المعروفة في السنة « وأعلم » أنه سيأتي عن الفخر الرازي انقول بالوجوب العقلي وانه لاتم حجية الرسل الا بآبائهم وهو قول بالتحسين عقلاً ويأتي انظره في آخر البحث ان شاء الله تعالى (قوله) ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع، أقول انما كان لابد منه لتردد الأدلة عليه نفيًا وإثباتاً (قوله) الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة، أقول هكذا ذكره ابن الحاجب وذكره الرازي في المحصول نقله عنه في العواصم واقره وكذا الزركشي في جمع الجوامع وكل هؤلاء أشعرية وتبعهم المصنف لكن تتبعت كتب المحققين من المعتزلة كالمتنبي للشيخ زنتار والمائق لقاضي القضاة وشرح الاصول الخمسة والمنهاج للقرشي وغيرها فلم أجد حرقاً واحداً يفيد هذه الدعوى على هذه الاطلاقات الثلاثة ولم يذكرها المعنيين الأولين أصلاً وذكرها الثالث بالمعنى الذي سنحققه بمعنى ما ذكره المصنف هنا فما كان يحسن للمصنف تقليد ابن الحاجب في النقل عن خصومه ونسبة الأقوال اليهم وقد حذرنا في كتاب الايقاض عن نقل كلام الخصوم من كتب خصومهم فكم رأينا من حيف وتحريف وقع بسبب ذلك وهذا هنا

(قوله) وهما عائدان الى امر حقيقي بالذات الخ، لا يقال ان القسم الثالث وهو الوجوه والاعتبارات لا يستقيم جعله قسماً من الأمر الحقيقي لأننا نقول أرادوا بالأمر الحقيقي ما كان بسبب الذات أو بسبب صفة مستندة الى الذات لا بسبب أمر مباين وهو جعل الشارع للفعل حسناً أو قبيحاً وسواء كانت الصفة المستندة الى الذات الموجبة للحسن والقبح حقيقية لازمة كإدخاله بعض الأوائل أو غير حقيقية لازمة بل هي وجوه واعتبارات تختلف كما ذهب اليه الجبائية فلا اشكال حينئذ والحاصل ان الأمر المتحقق المتفق عليه بين المعتزلة والمائل اليه الحسن والقبح عندهم جميعاً هو ما لم يكن يجعل الشارع فيتناول المذاهب الثلاثة الآتية، هذا خلاصة ما ذكره المحققون في هذا المقام (قوله) الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح الخ، ظاهره جرى هذا على المذاهب الثلاثة ومقتضاه جواز النسخ على المذاهب جميعها، وهو خلاف ما صرح به في الجواهر كما عرفت من جري النسخ على المذهب الثالث لاعلى المذهبين الأولين



«الاول» صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان يقال العلم حسن أي كمال لمن اتصف به وارتفع به ، والجمل قبيح أي نقصان لمن اتصف به واتضاع ولا نزاع في أن هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها يدركه العقل «الثاني» ملائمة الغرض ومنافرة فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن ايها وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبح مافيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون ايها وهذا ايضا يدركه العقل اتفاقاً ويختلف بالاعتبار «الثالث» تعلق المدح والتواب بالفعل عاجلاً

منه ومن عدم الانصاف نقل دليل الخصم من غير كتابة وتحويله الى عبارة غير عبارته ومن عنوان الخيف ان يعنون دليل خصمه بقوله وشبهته (قوله) ولا نزاع في أن هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها يدركه العقل ، أقول معنى ادراك العقل لذلك أن يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالعلم والعدل ونحوهما والوضع من شأن من اتصف بالظلم والجمل ونحوهما وهذا لا يخفى أنه المدح والذم الذي أراده المعتزلة وغايته أن الأشعرية عبروا عن الحسن بصفة الكمال وعبروا عن القبح بصفة النقص وأثبتوا ادراك العقل لمدح من اتصف بالاول وذمه لمن اتصف بالثاني وهذا وافق منهم للمعتزلة بغير نية وسيأتي أن الشريف لم يظهر له فرق صفة بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيقال له عدم ظهور الفرق دليل الاتحاد كما أنه لا فرق بين صفة الكمال وبين الحسن العقلي وما يأتي من أنه اعتراض على أصحابه لا تقرير لمرادهم تحقيق لزوم عدم الفرق بين الصفة التي هي الكلام التفعلي والكلام اللفظي الذي هو عبارة عنه وقال الرازي انما يمتنع الكذب على الله لأنه صفة نقص لا يجوز على الله تعالى قال السيد محمد في الايتار بعد نقله وهذا كلام صحيح لكن كونه صفة نقص اعترافاً بالتحسين والتقبيح وثبوت الحكمة عقلاً انتهى وهو على ما قررناه (قوله) ملائمة الغرض ومنافرة ، أقول مثله يحسن الحلو وقبح المر وظاهر كلام ابن الحاجب وشرح كلامه ان المراد غرض الفاعل ولهذا قالوا انها لا توصف أفعاله تعالى بالحسن بهذا المعنى لأنه لا غرض له اذ الغرض عبارة عن لذة الفاعل بدنية أو عقلية والله تعالى يتعالى عن ذلك «واعترض» بأننا لانسلم أن الغرض عبارة عن اللذة بل هو في حق الله تعالى قصد فائدة تحصل لعباده اما رحمة لهم كالغيث أو وسيلة الى رحمة كالآلام المستزمنة لاعواض تربو على ضرر الألم ثم بأننا نصف هلاك عدو الاسلام بأنه حسن لأنه وافق غرضنا فالغرض أهم من أن يكون للفاعل أو غيره (قوله) وهذا أيضاً يدركه العقل ، أقول معنى ادراكه ما عرفته قريباً من أنه يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالاول والوضع من شأن من اتصف بالثاني وهذا بعينه من أقسام الحسن والقبح العقليين وسيعلم أنهم فرقوا الأقسام وهي شئ واحد وذلك بسبب التخليط في محل النزاع كما يأتي قريباً (قوله) تعلق المدح والتواب بالفعل عاجلاً وآجلاً الخ ، اعلم ان المصنف اعتمد على ابن الحاجب وشرح كلامه في هذه النقطة ، والذي رأينا في كتب المعتزلة التي ذكرناها وغيرها في تقرير محل النزاع أن العقل يقضى بدم فاعل القبيح ومدح فاعل الحسن ومثل كلام ابن الحاجب كلام غيره من الاشاعرة كالرازي وغيره وقد أشرنا اليه قريباً ولم يذكرنا ثواباً ولا عقاباً ولا عاجلاً ولا آجلاً ولم يذكرنا غير هذا المعنى للحسن والقبح أصلاً ولننقل لك الفاظ بعض كتبهم لترداد يقيناً ، قال القرشي في المنهاج القبيح ما اذا فعله القادر استحق

(قوله) الاول صفة الكمال الخ ، هكذا في شرح الجواهر والمواقف وجمع الجوامع ولم يذكر ابن الحاجب صفة الكمال لأنه عدل عنه الى قسم آخر هو ما لا حرج فيه واعتذر الشريف لعدوله عنه بأن كلامه في الأفعال وصفة الكمال والنقص في الصفات والاولى ما ذكره المؤلف هنا لأنهم قد ذكروا ما يتعلق بالصفات وهو حسن الكذب كما سيأتي للمؤلف الا لازم به وكذا ذكره ابن الحاجب ولهذا قال المؤلف فيما يأتي كون الصفة صفة كمال فجعل الحسن متعلقاً بالصفة فالاولى ذكر هذا القسم (قوله) الاول صفة الكمال، أي كون الصفة صفة كمال كما في الجواهر لأن حسن الصفة التي هي العلم هو كونها صفة كمال ومقتضى عبارة المؤلف ان الحسن نفس صفة الكمال التي هي العلم وقد رجع المؤلف عليه السلام الى ما ذكرنا حيث قال فالحسن كون الصفة صفة كمال (قوله) أي كمال ، انما لم يقل أي صفة كمال تنبيهاً على أن اضافة الصفة الى الكمال بيانية (قوله) ملائمة الغرض ، كحسن الحلو وقبح المر (قوله) وقد يعبر عنهما ، أي عن الملائمة والمنافرة (قوله) ويختلف بالاعتبار ، فان قتل زيد مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم مفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم

وآجل والدم والعقاب كذلك فالحسن ماتعلق به المدح والثواب، والقبيح ماتعلق به الذم

الذم على بعض الوجوه الا في حالة عارضة انتهى «وقال» في المحيط لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد أن القبيح ما يستحق عليه الذم والحسن ما يستحق المدح وفي الاصول الخمسة للسيد ما نكديم الرسم الحقيقي للقبيح ما ليس لفاعله أن يفعله والحد الرسمي ما يستحق فاعله الذم وذكر البرماوى في شرح منظومته بعد ذكره لما ذكره غيره من أصحابه الأشعرية في محل النزاع من ذكر العاجل والآجل والثواب والعقاب أن المعتزلة مذهباً آخر هو أن العقل يدرك المدح والذم في الحال ولا يدرك الثواب والعقاب في الآجل «قال» واقتصر عليه كثير منهم من النقلة وأقره بعضهم انتهى «قلت» هذا الذي ذكره أخيراً هو الذي في كتب المعتزلة لا غير «نعم» بعض متأخري المعتزلة ينقل مذاهب أصحابه من كتب الأشعرية كالمصنف فيقع له من التخليط ما وقع لمن نقل عنه جهلاً لا أصول أصحابه ، اذا عرفت هذا علمت ان ذكر العاجل والآجل والاثابة والعقاب تخليط لا يليق بمصنف أن يضمه الى محل النزاع فيما يدرك العقل فان معرفة العاجل شرعي محض قطعاً جاءت الرسل بتعريفه ومعرفة تفاصيله وجملة وقد علم يقيناً أن العرب عقلاء ولذا بعث اليهم الرسل اذ لو لم يكونوا كذلك لم يكلفوا ولم يبعث اليهم رسول ولا ضربت أعناقهم وسببت أهلهم وابتعت أموالهم ، ومعلوم أنهم منكرون للبعث قالوا «هل ندلكم على رجل ينبئكم أنكم إذا مرقتم كل ممزق» الى قوله تعالى «انترى على الله كذبا وقالوا آمنا بالذي فليس لنا في الأرض انا الى خلق جديد» وقالوا «ما هي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحيي وما نحن ببعوثين» والقرآن مملوء بحكاية ذلك عنهم فالعجب كله كيف يروج لفهم ان يدعي أنه يعرف بالعقل الثواب والعقاب الآجل قبل ورود الشرع ويجعله محل النزاع ويلطخ به المعتزلة القراء وتتابع على هذا الناظرون والمؤلفون المحققون والمصنف يأتي مقررأ لكلام ابن الحاجب في النقل عن خصومه ، وقد عرف من آداب البحث أنه يطلب من الناقل الصحة فكيف يقلد المصنف ابن الحاجب في مثل هذه المسئلة التي هي من امهات الدين بل هي قطبه التي لا تدور الا عليه كما سنحققه «وأعلم» أنهم أجملوا العبارة وحذفوا فاعل الذم والمدح والعقاب والثواب وهو البشر أو الرب وما كان يحسن الاهمال للفاعل ويأتي في الدليل ما يدل على أن الفاعل هو البشر لكن العقل يقضى بدمنا لمن أحسن ودمنا لمن أساء على هذا تطابقت عقلاء الجاهلية فدمحوا حاتماً لكرمه ودمحوا مادراً لبخله ودمحوا السموءل لوفائه ودمحوا درقوباً لخلفه الوعد واستقبحو المظل للدين وفعلوا حلف الفضول كل ذلك انما هو لما أدركوه بالعقول وأما اثابتنا فاعل الحسن فان أرادوا اثابة بالمدح وانه اثابة فنعم يقضى العقل بدمح من فعل الحسن ممن فعل اليه ومن غيره وان اريد بالاثابة منا غير المدح وهي الكفاة فنعم العقل يقضى بكفاة من أسدى احساناً الى غيره ويذم من لم يكافه ويجرى هذا في الذم والعقاب الا أنه في الاساءة يقضى العقل بحسن العفو عن المسيء فان ذم أحد من أساء اليه وعاقبه عنده العقل حسناً وان عفى عنه كان أحسن عند العقل ، اذا عرفت أن ادخال الثواب والعقاب والعاجل والآجل في محل النزاع باطل وقد علمت ان صفة الكمال هي الحسن وان صفة النقص هي القبح عرفت أنه قد اتفق المعتزلي وخصمه على ادراك العقل لهما بذلك المعنى وليس معنى ادراكه لهما الا أنه يحسن عنده الرفع من شأن المتصف بصفة الكمال بالمدح والوضوح من شأن المتصف بصفة النقص بالذم وان الظلم ونحوه صفة نقص والعدل ونحوه صفة كمال فشكر المنعم صفة كمال وكفرانه صفة نقص وعلمت ان الفريقين قد اتفقوا في محل الاختلاف وتلاقوا في المعنى فيما جعلوه عين التنافي ولكن بحجة الخلاف ومتابعة الأسلاف أفضت الى

(قوله) ماتعلق به المدح الخ ، أشار بعض العارفين الى ان تعلق المدح وتعلق الذم ليس بشرط بل المعتبر استحقاق المدح والذم كما ذلك عبارة غير المؤلف كالسعد والشريف وقد رجع المؤلف الى ذلك حيث قال فيما يأتي جهة محسنه مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً، ويرد في هذا المقام سؤال وهو أنه ان قيد الاستحقاق بالعقل لم يتصور النزاع في أنه هل هو شرعي أو عقلي اذ هو عقلي قطعاً «والجواب» أنه ذكر بعض المحققين من أهل الحواشي ان هنا ثلاث حالات ، الاولى ان لا يقيد الاستحقاق بالعقل والشرع فيكون النزاع فيه في اتصاف الأفعال بحسب الشرع أو العقل بمعنى هل تتصف الأفعال باستحقاق المدح والذم أولاً ، الحالة الثانية أن يقيد بالعقل فيكون النزاع فيه في اطلاق لفظ القبح والحسن عليه وفي اتصاف الأفعال بذلك بمعنى أنه هل يقال لما يستحق عليه المدح عقلاً أنه حسن ولما يستحق عليه الذم عقلاً أنه قبيح فالاشعري لا يثبت له عدم تحققه عنده والمعتزلة يثبتونه وليس النزاع في أنه شرعي

(قوله) الى ان تعلق المدح وتعلق الذم الخ ، اذا حمل التعلق على ماهو أعم مما هو بالفعل او بالقوة كان مؤداه مؤدى الاستحقاق فانظره اه سيدي محمد زيد ح

والعقاب وما لا يتعلق بشيء منهما (١) فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد، وإن اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم وهذا هو محل النزاع، فعند الاشاعرة هو شرعي (٢) لأن الافعال كلها عندهم ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيها عنها، وعند العدلية عقلي لأن للفعل في نفسه من غير نظر إلى الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمماً وعقاباً إلا أن تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة (٣)

(١) عبارة شرح التجريد وما لا يتعلق به شيء منهما اهـ (٢) ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم والثواب أو العقاب شرعاً نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العقوبة إذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه اهـ تلويح (\*) في التلويح ما لفظه وعند الأشعرى لا يثبت الحسن والتقبح إلا بالشرع وهذا مبني على أمرين يعني أن العمدة في إثبات ذلك أمران أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل أنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو التقبح، وثانيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختياري له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد أن مذهب الأشعرى مبني على هذين الأمرين يعني أنه لا بد من تحققهما ليثبت مذهب بل كلا الأمرين مستقل بإفادة مطلوبة بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين اهـ (٣) شكل على قوله بالضرورة، ووجه التشكيل أنه قال المؤلف الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً وليس المدرك له العقل بالضرورة غير العاجل لا الآجل فانه مدرك بالنظر فلو قال قد يدرك العقل بعضها بالضرورة لكان صواباً اهـ وفي سيلان كلام يظهر به وجه التشكيل اهـ

تخليط الكلام وتفرع عنه كل شروط المفاولة بالمنافرة الوهاد واليفاع، والناظر بعين التحقيق والانصاف يعلم اتفاق الفريقين، إلا أن العصبية والاهوية صيرت بينهما بعد الخافقين، ومن هنا يعلم أن ما في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الخبالة أنهم فصلوا وقالوا أما كونه متعلقاً للمدح أو الذم عاجلاً فعقلي وأما كونه متعلقاً للثواب والعقاب آجلاً فشرعي واختاره الزركشي، وقال السيد محمد بن إبراهيم وقول الزركشي صحيح انتهى هو بعينه كلام المعتزلة الناطقة به كتبهم كما سمعت لكن كل ناظر من بعد ابن الحاجب من معتزلي وأشعري تابع ابن الحاجب على نقله وتحرير محل النزاع. فحصل ما عرفت من الخلط والغلط وليس العجب الأمن الإمام الكبير محمد بن إبراهيم الوزير فانه مشى في عواصمه وإثاره على هذا التخليط وذكر أن هذا القول الذي قررناه بالمعتزلة كلام أسعد الزنجاني، والتحقيق أنه قول المعتزلة وأنه لا يصح غيره كما سيظهر من أدلة المعتزلة التي ساقها المصنف (قوله) وانما صارت كذلك بسبب الشرع فقط، أقول نعم أما زيادة الثواب والعقاب آجلاً فما صارت كذلك إلا بالشرع عند الجميع كما عرفت (قوله) ونهيها عنها، أقول يزداد وأمرها بها (قوله) جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً، أقول يجب الاقتصار على هذا لأنه الذي قالته المعتزلة وهذه الجهة المحسنة هي التي سماها الأشعرية صفة كمال (قوله) أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمماً، أقول يجب الاقتصار على هذا كما عرفت وهذه الجهة هي بعينها صفة النقص عند الأشعرى (قوله) إلا أن تلك الجهة قد يدركها العقل الخ، أقول لا شك في تساوت مدركات العقل وانقسامها إلى بديهي فطري وأولي ونظري

أو عقلي كما في الأول اذ لا مجال هنا لتوهم كونه شرعياً بمعنى أنه يثبت بمجرد اعتبار الشرع لتقييده بقوله عند العقل « الحالة الثالثة » أن يقيد بالشرع بأن يقال ما يستحق فاعله المدح أو الذم من قبل الشرع بمعنى أنه لا تحسين ولا تقبيح إلا من جهته فلا يكون النزاع أيضاً في أنه عقلي أو شرعي اذ لا مجال لذلك انتهى ثم اختار هذا المحشي الحالة الأولى قال وكلام المحقق الشريف مبني عليه كما يعرف من كلامه وحينئذ يندفع السؤال فتأمل (قوله) بالضرورة، كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار



(قوله) بالنظر، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع اذ لا يتسدى العقل بضروره الى حسن الاول لأن فيه ضرراً والضرر غير مستحسن في العقول ولا الى قبح الثاني لأن فيه نفعاً وهو مستحسن في العقول لكنه يدرك ذلك بالنظر لأن الصدق حسن لذاته والكذب قبيح لذاته فلا يغيرها عما هما عليه مصاحبة الضرر في الاول والنفع في الثاني «واعلم» ان الامام المهدي عليه السلام صرح في الغايات بان الكذب بما لا يقضي العقل فيه بشيء لا بضرورة ولا بدلالة وانما يعلم قبحه بالسمع كعموم وكونوا مع الصادقين ونحوها فيصح تخصيص ذلك بخبر سويد بن غفلة ما رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الكذب الا في ثلاث، الرجل يحدث أهله والرجل يقول في الجهاد والرجل يصلح بين اثنين، وكخبر نعيم والحجاج بن علاط ومحمد بن مسلمة في قتل كعب بن الاشرف كما ذلك مستوفى في موضعه، وهذا في الكذب، واما في الصدق فكأن نعيم على صدقه في قوله ان الناس قد جمعوا لكم وقوله واذا ﴿٣١٥﴾ جاءهم أمر من الأمن أو الخوف

أذاعوا به فانه نهي عن ذلك وان كان صدقاً وكما في النيمة وان كانت صدقاً ذكره في شرح الفصول (قوله) وقد لا يدركها الخ، فعلى هذا يراد بالعقلي ما كان في نفسه عقلياً مع قطع النظر عن أمر الشرع ونهيه اذ لو اريد بالعقلي ما يدركه العقل لا من قبل الشرع لخرج هذا القسم عن العقلي ذكر معناه في الجواهر، قال بعض المحققين من أهل الحواشي مالم يخلصه الظاهر أن تحقق ما يدرك بالضرورة وما يدرك بالنظر مبني على ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبح لأن الحكم بآنا نعلم بالضرورة أو بالنظر ان الصدق النافع أو الكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبي بعيد لأن العقل لا يستقل في

وقد يدركها بالنظر وقد لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين (١) فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضروره او بنظره، ثم انهم اختلفوا فذهب الاولون منهم الى ان حسن

(١) هما الضرورى والنظرى اه

(قوله) وقد لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر، أقول لا ريب أن العقل لا يدرك في افطار ما ذكر وصوم ما ذكر جهة حسن ولا قبح بل ينقاد لما أمر به الشارع مدعياً له علماً أنه لحكمة لم يطلعنا الرب عليها كما يدعى فيما لا يعرف فيه وجه الحكمة أصلاً (قوله) ثم أنهم اختلفوا، أقول أى ان المعتزلة بعد اثباتهم للحسن والقبح العقلي اختلفوا لما اذا حسنت الأفعال وقبحت الى آخر كلامه، قال بعض المحققين تحقيق كلام مذهب المعتزلة أنه لا خلاف بينهم وانما يذكر أن البغدادية تقول الحسن والقبح لذات الفعل والبصرية لوجوه واعتبارات ووجه التوفيق ان مطلق الفعل لا يحكم عليه بحسن ولا بقبح اتفاقاً ومقيدة بوجه ملغى كذلك، ووجه يحكم العقل عنده بالحسن أو القبح عليه كذلك، فنظرت البغدادية الى الفعل مع قيده فقالوا أنه لذاته أى لذات المجموع كالظلم لا يكون الفعل ظالماً الا مع قيد كونه ضرراً عارياً عن نفع ودفع واستحقاق فقالوا الظلم قبيح لذاته وقالت البصرية يقبح الفعل أى مطلقه لوجوه صيرته ظالماً مثلاً، هذا تحقيق مذهبهم فانتهى له لترد الحجج له وعليه «قلت» وفي شرح الأصول الخمسة تفسير قولهم لذاته بانه لا يقع ظالماً الا وهو كذلك فيقبح وكذا سائر القبائح لا تقبح الا وقد حصل فيها وجه القبح لا بمجرد الذات ويعوده مذهبهم الى مذهب البصرية انتهى

أمر الآخرة انتهى وظاهر كلامه ان المدح والذم يدركها العقل فيوافق ما رواه في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة فانهم فصلوا وقالوا اما كونه متعلقاً للمدح أو الذم عاجلاً فعقلي واما كونه متعلقاً للثواب آجلاً فشرعي واختاره الزركشي قال السيد محمد بن ابراهيم وقول الزركشي صحيح (قوله) وأما كشفه عنهما في الاولين الخ، قد تقدم ما في هذه العبارة فالاولى واما موافقة الشرع في الاولين الخ

(قوله) صرح في الغايات الخ، كلام الامام في الغايات قاض بالتفصيل لا على ما نقله الخثي وهو ان ما وقع منه في نفع او دفع ضرر لا يعلم قبحه الا بالسمع، وما عداه عقلي اه سيدي محمد زيد (قوله) لا بضرورة ولا بدلالة، ومن قال انه يدرك قبح الكذب وحسن الصدق بضرورة العقل اودلالته لم يجوز الكذب مهما وجدت المعارض اه ح

(قوله) بل يكفيه الخ، هذا الفرق إشارة الى ما ذكره السعد من أن الاصل في العقل هو الحسن وعدم الجرح والذم مالم يطرأ ما يوجب (قوله) لأن الناس طراً الخ، استدلل المؤلف عليه السلام بالاتفاق على الجزم بالقبح كما في شرح المواقف والمعتزلة استدلوا بأن القبح يدرك بالضرورة ووجه التوفيق أن الاتفاق على القبح أثر كونه ضرورياً فاكتمى المؤلف عليه السلام بذكر الاتفاق عن ذكر الضرورة فكانه قال لأن قبح ذلك بدية ولذلك اتفق الناس الخ ولذا قال في شرح المختصر بعد أن حكم بأن ذلك

بالضرورة ما فظه ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم الخ والمؤلف عليه السلام قد رجع في آخر الكلام الى الاستدلال بالضرورة حيث قال كل ذلك يدركه العقل بدية (قوله) ويذمون عليه، قد عرفت أن القبح بالمعنى المتنازع فيه تعلق الذم والعقاب فقد دخل الذم في معنى القبح وكان المؤلف عليه السلام أعاده اعتناءً بأحد جزئي معنى القبح لظهور الاستدلال به ولهذا قال بقبح الشيء بمعنى الذم عليه من لم يقل بقبحه بمعنى تعلق العقاب به كما عرفت (قوله) أي على ما لا يجزمون بقبحه، هذا إشارة الى وجه أفراد الضمير مع تقدم الظلم والكذب يعني أنه حائد البهائم وأول المجزوم بقبحه (قوله) واختلاف الأبدان الخ، هذا دفع إيراد على قوله ولا العرف لاختلافه باختلاف الأمم الخ لأنه في معنى لو كان ذلك للعرف اختلف لكنه غير مختلف فورد منع الملازمة أي منع استلزام العرف للاختلاف بتجويز عرف عام لا يختلف « فاجاب » بأن

الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها، وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح وذهب أبو الحسين الى إثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة، وذهب أبو علي وعليه المتأخرون الى أن حسن الأفعال وقبحها ليس لأعيانها ولا لصفات حقيقية فيها بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم ظمناً وتأديباً، وبعد تحرير محل النزاع نقول المختار أن العقل حاكم بحسن الأشياء وقبحها لوجوه « أولها » ما أفاده بقوله (لأن الناس طراً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار ويذمون عليه) أي على ما يجزمون بقبحه (وليس ذلك بالشرع اذ يقول به المشرع وغيره) من منكرى الشرائع ويعترف به قطعاً (ولا العرف لاختلافه) أي العرف (باختلاف الأمم وهذا لا يختلف) بل الأمم قاطبة متفقون عليه واختلاف الأبدان والأديان والأخلاق والأقطار والأزمان يمنع تجويز عرف عام

(قوله) ويذمون عليه، أقول قد عرفت أن القبح بالمعنى المتنازع فيه قد اخذ في مفهومه الذم عليه فلا حاجة الى قوله يذمون عليه وكأنه أراد زيادة البيان « واعلم » أنه أفادنا تصريحه بذكر الناس أنهم فاعل الذم المطوى في محل النزاع كما قررناه كما أفادنا اقتضاره على ذم الناس أنه لا دخل للشواب والعقاب ولا للعاجل والآجل فهذا الدليل حقق لك ما قررناه من الغلط في محل النزاع، ويزيد تمجيك من غفلة الناظرين قرناً بعد قرن عن تطبيق الدليل على محل النزاع فإن ذلك دليل اختلال محل النزاع أو بطلان الدليل وقد وجدنا الدليل صحيحاً فالاختلال في محل النزاع، ثم كان ينبغي أن يزيد في الدليل ويجزمون بحسن العدل ليشمل الدليل طرفي الدعوى وينطبق عليها وسيأتي له في الشرح (قوله) وغيره من منكرى الشرائع يعترف به قطعاً، أقول كيف يعترف منكر الشرائع بأدراك الشواب والعقاب الآجلين المأخوذين في محل النزاع ولا يقر بهما إلا من عرف الشرائع وآمن بها فهذا مما يقرر لك الخلط في محل النزاع فإن الذي يعترف به منكر الشرائع ليس إلا الذم والمدح وهو الذي ذكره في الدليل وإن اقتصر فيه على الأول كما نهينا عليه ولا يعزب عنك بعد هذا أنه لا يجري الحسن والقبح في أفعال الله تعالى على المعنى الذي حرره المصنف وغيره في محل النزاع اذ لا يتصور في حقه تعالى استحقاق الثواب والعقاب ولا يتصف بهما على الوجه الذي قرر عند الأشعرية وهو الأمر والنهي اذ لا أمر ولا ناه فليكن هذا على ذكر منك لتعرف ما يأتي في غضون الأبحاث

العادة تمنع هذا التجويز لاختلاف الأمم في الأبدان اذ لقوة الأبدان وضعفها واعتدال طبيعتها وعدمه أثر في اختلاف الاعراف وكذا الأديان قديني على بعضها من العرف ما لا يبنى على الآخر وكذا الأخلاق وما بعده (قوله) يمنع تجويز عرف الخ، إشارة الى دفع ما أورده الشريف في شرح المواقف حيث قال على أنه يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك

(قوله) كما عرفت، مما رواه في الفصول من الخلاف اهـ عن خط شيخه

(قوله) والصدق النافع، قد عرفت ما ذكره الامام المهدي عليه السلام وهذا يدفع دعوى البديهة فيه (قوله) والمنع مكابرة، أطلق المؤلف المنع لأن الأشاعرة ذكروا هاهنا جوابين «الأول» منع كون الحسن أو القبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم معلومين بضرورة العقل بل هما معلومان بالشرع أو العرف وهذا المنع قد سبق جوابه حيث قال المؤلف وليس ذلك بالشرع الخ فلم يقصده المؤلف لسبق الكلام عليه «الجواب الثاني» منع كون الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب هو المعلوم ضرورة بل المعلوم ضرورة هو الحسن أو القبح بمعنى آخر وهو ملائمة الغرض ومنافرة وهذا هو الذي قصده المؤلف بقوله والمنع مكابرة فلذا رتب عليه قوله فلا يرد ما قيل الخ وقد رد السعد المنع الثاني بقريب ما ذكره المؤلف حيث قال والمنع الثاني تكلف محض (قوله) فانه حقيقي، لأن فيه هدم دعوى المخالف (قوله) اذ لا يتميز صدقه اشارة الى قوله لحسن منه

#### الكذب

(قوله) قد عرفت ما ذكره الامام المهدي عليه السلام الخ، ينظر في كون كلام الامام المهدي عليه السلام يدفع دعوى البسادة فتأمل اهـ عن خط شيخه وفي حاشية الذي ذكره في الكذب الضار اهـ

يكون مبدأ لذلك الجزم المشترك عادة وهكذا العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس طراً يجزمون بحسنها واستحقاق المدح عليها كل ذلك يدركه العقل بديهية والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ما قيل ان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص «وثانيها» وهو طريق الزامى (١) بخلاف الاول فانه حقيقي قوله (وايضاً لو لم يكن عقلياً) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى (لحسن منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب) وفي ذلك ابطال الشرايع (٢) وبعثة الرسل بالكيفية اذ لا يتميز صدقه تعالى عن كذبه

(١) الجواب الازامى هو الذي لم تنحل به المشبهة ولم يتبين فسادها مفصلاً والجواب التحقيقي بخلافه ذكره السيد المحقق في مبادئ اللغة في بحث قوله والحق أن المجاز في المفرد ولا مجاز في الاسناد اهـ (٢) قال في الاحتراس ولهذا قال الامام الخزازي في شرح الاسماء الحسنى أن الاشعرية قدحوا في الحكمة بأسرها فكان مذهب اليه المعتزلة أهون انتهى كما نقله عنه صاحب الاثار وغيره وقال ابن القيم ونعم ما قال وحسبك بذهب فساداً استلزامه جواز ظهور المعجزات على يد كاذب واستلزامه جواز نسبة الكذب الى اصدق الصادقين وانه لا يقبح منه تعالى واستلزامه جواز التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل وانه قبل ورود النبوة لا يقبح التثليث ولا عبادة الاصنام ولا تشبيه المعبود ولا شيء من أنواع الكفر ولا السعي في الأرض بالفساد ولا يقبح شيء من أنواع القبائح أصلاً وقد التزم النفاة ذلك وقالوا ان هذه الأشياء لم تقبح عقلاً وانا جهة قبحها السمع وانه لا فرق قبل السمع بين ذكر الله والثناء عليه وحمده وبين ضد ذلك ولا بين شكره بما يقدر عليه العبد وبين ضده ولا بين الصدق والكذب والعفة والفجور والاحسان الى العالم والاساءة اليه بوجه ما وان التفرقة بالشرع بين متماثلين من كل وجه وقد كان تصور هذا المذهب على حقيقته كافياً في العلم ببطلانه وانه لا يتكف رده ولهذا رغب عنه فيقول النظار من الطوائف كلهم فاطبق أصحاب أبي حنيفة على خلافه وحكوه عن أبي حنيفة أيضاً واختاره من اصحاب احمد أبو الخطاب وابن عقيل وأبو يعلى الصغير ولم يقل أحد من متقدميهم بخلافه ولا يمكن أن ينقل عنه حرف واحد يوافق النفاة واختاره من أئمة الشافعية الامام أبو بكر محمد بن اسمعيل القفال الكبير وبالغ في اثباته وبنى كتابه بحسن الشريعة عليه وكذا الامام اسعد بن علي الزنجاني بالغ في

(قوله) والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف، أقول الانصاف أنه لا مكابرة ولا خلاف بين الفريقين كما قررناه لك لكن لما خلطوا محل النزاع راح فريق مشرقاً وفريق مغرباً

راحت مشرقاً وراحت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

ولو حذفوا الثواب والعقاب الآجدين ليتيقنوا جميعاً ان الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقص وانه لا مكابرة ولا جدال ولا قيل ولا قال وبهذا سقط قوله فلا يرد ما قيل بل يقال رد وهو المراد (قوله) لحسن منه، أقول أي من الرب تعالى يدل له وخلق المعجزة والا فلم يتقدم له ذكر من أول البحث واذا رجعت الى ما حققناه علمت عدم ورود هذا فان هذا قبيح عند الفريقين، أو لئلك لكونه قبيحاً عقلياً، وخصوصاً لكونه صفة نقص وهي هو، وقد قرره كلام الشريف المنقول في الشرح تقريراً شافياً



(قوله) ولا النبي عن المتنبي ، اشارة الى قوله وخلق المعجز الخ (قوله) واجيب بانه نقص الخ ، هذا الكلام الى قوله ولا ينقص ما في هذا الكلام من التعسف نقله المؤلف عليه السلام من المواقف وشرحه ما خلا قوله وهو ساقط فانه من المؤلف عليه السلام رجاء لهذا الجواب فيكون قوله قال في المواقف وشرحه بياناً لسقوطه وذلك مبني على ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه من الاشاعرة بان جوابهم بالنقص فيه تسليم المدعى وهو القبح العقلي وانما قلنا ان كلام المؤلف مبني على ذلك ليم كون قوله قال في المواقف الخ بياناً لقوله عليه السلام وهو ساقط ، لكن يقال ان صاحب المواقف لم يقصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى بل قصد الاعتراض بغير ذلك ﴿ ٣١٨ ﴾ وهو أن النقص الذي هو محال عليه تعالى عندهم هو النقص في صفاته

ولا النبي عن المتنبي « واجيب » بانه نقص والنقص على الله محال وهو ساقط

انكاره على أبي الحسن الاشعري القول بنفي التحسين والتقبيح وانه لم يسبقه اليه أحد وكذا أبو القاسم الراغب وكذا أبو عبد الله الحلي وخلائق لا يحصون وكل من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفاسد فلا يمكنه ذلك الا بتقرير الحسن والقبح العقليين اذ لو كان حسنه وقبحه بمجرد الأمر والنهي لم يتعرض في اثبات ذلك لغير الأمر والنهي فقط ولا ينتج الكلام في القياس وتعلق الأحكام بالأوصاف المناسبة مقتضية لها دون الأوصاف الطردية التي لا مناسبة فيها فيجعل الأول ضابطاً للحكم دون الثاني الأعلى اثبات هذا الأصل فلو تساوت لأنسد باب القياس والناسبات والتعليل بالحكم والمصالح ومراعاة الأوصاف التي لا أثر لها انتهى ومنه يعلم مجازفة ابن حجر المكي في فتاويه الصغرى حيث ضلل العلامة ابن تيمية في ذهابه الى قاعدة الحسن والقبح عقلاً وأوهم أنه انفراد بذلك عن جماعته وأهل نحلته والترم كل ما يلزم على هذه القاعدة بناء أنها لوازم فاسدة وما علم ان ما يلزمها لافساد فيه وما فيه فساد لا يلزمها وانها لو بطلت لبطل القياس وانهار الأساس كما أشار اليه ابن القيم في هذا الكلام الذي بلغ أعلى درجات النصيحة ولقد صدق رحمه الله تعالى فان العضد وناهيك به لما بلغ الى القياس في شرح اصول ابن الحاجب اضطرب وبعد وقرب حتى وقع في مناقضة المذهب ، وكذا من هو أكبر منه في فن الكلام كالبيضاوي في المنهاج وكفى به وكذا من هو دونهما كان السبكي في جمع الجوامع والمحلي في شرحه والقاضي زكريا في لبه وشرحه فمن شاء ان يراجعها فليراجع وانما يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم حتى ان ابن عبد السلام وهو كما قالوا سلطان علمائهم قال ان مرجع الشرائع الى اعتبار المصالح ودرء المفاسد وتبوء ابن السبكي قال ان درء المفاسد من جهة المصالح فرجع الشرائع الى اعتبار المصالح فقط كذا نقله عنهما الاسيوطي في أوائل الاشباه والنظائر الفقهية وكم وكم لهم من جنس هذا الصنيع وليست هذه المناقضة باغرب من التصميم على مناقضة القرآن العظيم فان قولهم لو عكس الشارع القضية كما قال المعارض فقبح ما حسنه وحسن ما قبحه لا قلب الأمر مناد بخلاف قوله تعالى « أفجعل المسامين كالجرمين مالكم كيف تحكمون » فكانهم في هذا الخطاب وأمثاله هم المعنيون فان الله وانا اليه راجعون ، وفي لفظ تحكمون من هذه الآية الكريمة اشارة جليلة جليلة الى ان الاحكام العقلية يفهمها كل من سلمت فطرته عن تغيير الجبرية انتهى المراد نقله

وهو الكلام النعمي الذي جعلوه من صفاته الازلية عندهم ، وأما خلق الكلام اللفظي الكاذب في جسم وخلق المعجز فانه عندهم ليس من صفاته الازلية بل هو عندهم فعل من أفعاله وهو ممكن وليس بقبيح كسائر أفعاله إذ لا حكم للعقل عندهم « وتوضيح » المقام أنهم لما استدلوا على امتناع الكذب عليه تعالى بوجوه أحدها أنه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعاً قال السيد في شرح المواقف هذا الوجه انما يدل على أن الكلام النسبي الذي هو صفته قائمة بذاته يكون صادقاً والالزم النقصان في صفته ولا يدل على صدقه في

(قوله) لم يقصد الاعتراض على أصحابه ، الظاهر من كلام صاحب المواقف أنه قصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى لعدم الفرق بين النقص العقلي والقبح العقلي كما افاده المؤلف عليه السلام لا كما قرره المحشي تبعاً للشريف

وعنوان البحث بقوله واعلم اشعار بالاعتراض على التقرير الذي ذكره المؤلف عليه السلام وهذا هو الذي أفاده السعد في شرح المقاصد ونقل كلام العضد قال فيه بعد ايراد ان الكذب نقص باتفاق العقلاء ما لفظه ، واما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي ، وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقلياً كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لزم الدور ، وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو بعينه انتهى المراد نقله من المقاصد وهو ظاهر في أنه اريد الاعتراض بان النقص في العقل هو بعينه القول بالقبح العقلي وهذا ما أراده المؤلف عليه السلام اهـ

الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة، ثم قال ولما كان لقائل أن يقول خلق الكذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور إشاراً إلى دفعه بقوله «واعلم» أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى انتهى «فظهر» أن قوله واعلم الخ (٣١٩) أورده في المواضع اعتراضاً على

الإشارة بأن الكلام اللفظي الكاذب عندهم ليس من النقص في صفاته الذي هو محال عندهم لأن المحال هو النفسي ولذا عدل إلى الاستدلال على امتناع الكذب عليه تعالى بوجه آخر حيث قال الوجه الثالث من الأوجه الدالة على امتناع الكذب عليه تعالى قال وعليه الاعتماد، قال في شرح المواقف لدلائله على الصديق في الكلام النفسي واللفظي معاً وقد أشار المؤلف بقوله «واجب» بأن امتناع الكذب الخ، وبما قلناه يظهر وجه تخصيص الكلام اللفظي بالذكر فإنه لا يظهر بما أراد المؤلف من ثقل كلام المواقف وعلى ما ذكرنا كان الأولى أن يقول المؤلف عليه السلام وهو ساقط إذا المحال عندهم هو الكلام النفسي لا الكذب اللفظي فخلق المعجز على يد الكاذب ليس بمحال إذ هو فعل من أفعاله وهو عندهم ممكن فإذا منعوا ذلك لأجل النقص لم يمتنع تسليم المدعى وهو القبح العقلي ثم يقول المؤلف عليه السلام ولذا قال في المواقف واعلم الخ ثم يقول ولأجل هذا الاعتراض عدلوا إلى استدلال آخر على امتناع

قال في المواقف وشرحه «واعلم» أنه لم يظهر لي فرق (١) بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص (٢) في أفعاله تعالى

(١) الأشعرية يقولون لا حسن ولا قبح للأفعال أي لا يتصف بإيهما قبل ورود الشرع إلا من جهتين فتحسن الأفعال وتقبح أي تتصف بإيهما، الأول كون الفعل ملائماً للطبع أو منافراً له فيوصف من هذه الجهة بحسن وقبح، والثانية كونه صفة كمال أو صفة نقص كالعلم والجهل فيوصف بكونه حسناً أو قبيحاً من هذه الجهة ولا يدرك العقل استقلال الأشياء ولا يوصف أي هذين بكونه حسناً عقلياً أو قبيحاً عقلياً إذ هم نافون للقبح العقلي كما ذكره عضد الدين في المواقف تصريحاً ولهذا قال «واعلم» أنه لم يظهر لي فرق الخ فظهر أن الاتفاق بين المعدية والأشعرية إنما هو في كون بعض الأفعال قد توصف بحسن وقبح بأي الجهتين لا بكونه قبيحاً عقلياً أي أن العقل يدركه فتأمل اه من خط سيدى الصفي أحمد بن محمد بن اسحق رحمه الله (٢) في الاحتراس ما لفظه وأما ما يقال من أن مرجع الكذب في اللفظي إلى المعنى وهم مصرحون بأن النفسي مدلول اللفظي ومعناه فيلزم من الكذب في اللفظي نقص في النفسي لأنه معناه، فما لا يلتفت إليه طالب الحقائق وذلك لأنهم مصرحون بأن كلامه تعالى في الأزل لا يتصف بضمي ولا حال ولا استقبال ولا غير ذلك مما يتنع ويستحيل في الأزلي القديم وإنما يتصف بها فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات فكيف يمكن أن يكون معنى ومدلولاً لللفظي الموصوف بهذه الأوصاف وهم إنما احتاجوا إلى نفي أوصاف الزمان ونحوها عن النفسي فراراً مما أورده أصحابنا من لزوم الكذب في الكلام النفسي حيث وقع الإخبار فيه بطريق المضى نحو، أنا أرسلنا نوحاً، وعيسى وتولى أن جاءه الأعمى، فإن ذلك يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يكون الأزلي مسبوقاً بغيره سبقاً زمانياً فأجابوا بهذا الدفع ووقعوا بمثل هذا الجواب فيما فروا عنه مع ارتكاب المكابرة وقد اعترف المعتز فيما سيأتي بأن نحو قوله تعالى أنا أرسلنا نوحاً متصرف بالدلالة على المضى نظراً منه إلى قدم اللفظي والتجأ إلى جعل مضى الإرسال بالنسبة إلى زمن الأتزال وهو كما يأتي باطل بل محال، ثم لا يخفى أن اللفظي إذا كان عبارة عن النفسي الذي لا اختيار فيه قطعاً كان قوله تعالى بالحق مما لا اختيار فيه أيضاً والاختلفت العبارة والمعبر عنه فيكون صيرورته حقاً ترجيح بلا مرجح وهذا معنى ما قاله العضد أن ترجيح الكلام لذاته وعلى هذا فلا مدح في مثل والله يقول الحق بل ليس بصحيح على مذهب المعتز كما عرفت آنفاً اه

الكذب عليه تعالى وقالوا إنما امتنع الكذب بخبر النبي الخ وبهذه العبارة ينتظم المعنى ويظهر المراد وقد عرفت بما ذكرناه أن الذي أورده المؤلف جواباً ثانياً لم يجعلوه جواباً لقوله واعلم بل جعلوه دليلاً ثانياً على امتناع الكذب منه تعالى فتأمل

(قوله) وعلى ما ذكرنا كان الأولى الخ، المتعين هو ما قرره المؤلف ففيه الزام الخصم بالقبح العقلي حيث أقر بأن النقص العقلي هو بعينه القبح العقلي وأما حمل كلام العضد على ما قرره المحشي فغاية ما يفيد ضعف الدلائل المذكور وعدم مطابقتها لما عليه المنكرون

« واجيب (١) » بان امتناع الكذب عليه انما هو لخبر النبي ﷺ وذلك يعلم بالضرورة من الدين قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد (٢) ثم قال « فان قيل » صدق النبي ﷺ انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على تصديق (٣) النبي اذا امتنع عليه الكذب فيلزم الدور (٤) « قلنا » التصديق بالمعجزة (٥) وهي تصديق فعلي لا قول (٦) ثم قال وكيفية دلالتها عندنا اجراء الله تعالى عاده بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها (٧)

(١) في حاشية ليس هذا الجواب عن هذا الايراد وانما جعله في المواقف وجهاً مستقلاً لامتناع الكذب عندهم اهـ (٢) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً اهـ شرح مواقف (٣) عبارة شرح المواقف للشریف مع عبارة المواقف فان قيل صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق أي صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب أن يكون كلامه صادقاً فصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الخ اهـ (٤) اذا ثبت صدقه بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اهـ شرح مواقف (٥) ان قيل من أين يعلم أنها لاجله فانا لانؤمن أن تكون لأجل غيره أولاً لسبب وهو لا يقبح عندهم كونه لالسبب فينظر اهـ (٦) ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا تنطبق اليها شبهة كما ستقف عليه اهـ شرح مواقف للشریف (٧) بالنظر لاجل خلق العلم اهـ

(قوله) قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ، أقول ان كان الاعتماد على هذا دل على نفى ما أثبتوه من ادراك العقل صفة النقص لأنه لم يلجهم الى هذا الجواب الا عدم التفرقة بين القبيح العقلي وصفة النقص وهذا خلاف ما قرروه من الاتفاق على ادراك العقل صفة النقص « والتحقق » ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه بانهم انما يثبتون صفة النقص ويعدونها محالة في حقه تعالى في النقص في صفاته وهو الكلام النفسي الذي جعلوه من صفاته الازلية واما خلق الكلام اللفظي في جسم حادث وخلق المعجزة فانه ليس من صفاته الازلية عندهم بل هو فعل من أفعاله تعالى وليس بقبيح كسائر أفعاله كذا قرره سيلان في حاشيته وحقق أنه وهم المصنف في محل نقل كلام المواقف ، اذا عرفت هذا فعني كلام الشريف فاصحابنا كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى معناه ان الكلام اللفظي من أفعاله وأفعاله تعالى لا توصف بانها صفة نقص انما يقال ذلك في صفاته وليس الكلام اللفظي منها فقولهم يعني أصحابه ان الكذب صفة نقص اقرار بالقبح العقلي لان صفة النقص لا تجرى في أفعاله بل قياس رأيهم ان يقولوا انه يفعل تعالى الكذب ولا يقبح منه الا أنه ورد الشرع بقره تعالى عنه وعلم من الدين ضرورة وهو الجواب الذي قال عليه الاعتماد « قلت ولا يخفى انا قد نقلنا نص الفخر الرازي بان الكذب صفة نقص لا تصدر منه تعالى وهب ان تحقيق مذهبهم هو ما قاله الشريف فانه لا يخفى بطلان هذا على أصلهم لان الكلام اللفظي هو الكتب السماوية مثلاً وان كان من أفعاله فانه اخبار عن الكلام النفسي وعبرة عنه قطعاً اذ الالفاظ قوالب المعاني ، واذا كانت اخباراً عنه وهو صفة ذاته فانها لا تكون الا أخباراً صادقة يستحيل فيها الكذب والا لما كانت اخباراً عن الصفة وهي اخبار عنها هذا خلف وحينئذ يتم القول بان الكذب في الكلام اللفظي صفة نقص يتعالى عنها لانه عبارة عن النفس فكما لا يجوز في النفس أن يكون كذباً لانه يلزم منه صفة النقص فاللفظي عبارة عنه فلا يجوز ان يصح كذب العبارة ويمتنع كذب المعبر عنه

(قوله) انما هو لخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يعني خبره بالصدق لا لكونه قصاً وقوله وذلك أي خبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بامتناع الكذب على الله تعالى (قوله) وهذا عليه الاعتماد ، قد عرفت وجهه مما سبق (قوله) وهي تصديق فعلي ، يعني فلا يتوقف صدقها على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم المتوقف على صدقه تعالى بل اذا كانت تصديقاً فعلياً فصدقها باجراء الله تعالى العادة كما سيأتي فلذا قال المؤلف عليه السلام ثم قال وكيفية دلالتها الخ أي دلالة المعجزة على الصدق

للتعصين والتقيح فان الكذب هو من صفات الافعال وهو غير قبيح عندهم ويجوز على الله سبحانه ولعل هذا هو وجه حمل الشريف لكلام العضد عليه وهو حمل متعسف وخروج عن ظاهر ما يفيد كلامه وقد سبق نقل كلام السعد في المقاصد وايراده لكلام العضد على الوجه الذي اراده المؤلف عليه السلام من أن تسليم النقص في الافعال هو بعينه القول بالقبح العقلي والله سبحانه أعلم ح



(قوله) ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف ، يحمل التصديق على خلاف حقيقته لتفسير قريئة ولأن كيفية الدلالة اذا كانت باجراء الله العادة والعادة يجوز تخلفها فدلالتها على امتناع الكذب مع هذا التجويز تعسف « قلت » ويؤيد ذلك ما ذكره في بيان كون دلالتها عادية حيث قالوا دلالة المعجزة على الصدق ليست عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل اذ لو كانت عقلية لم تتخلف وليس كذلك دلالة المعجزة فان الحوارق الحاصلة عند قيام الساعة كانقطاع السماء قد تخلفت دلالتها على صدق مدعي الرسالة اذ لا ارسال في ذلك الوقت وكما في اظهارها على يد الكاذب فانه ممكن امكاناً عقلياً لشمول قدرة الله للممكنات بأسرها لكنه ممتنع عادة بل دلالة المعجزة على الصدق عادية لا إجراء الله تعالى عاداته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها وبينوا ذلك بمنالين ذكرها في شرح المواقف ثم ان القاضي الباقلاني اعترضهم بان ذلك ان كان باجراء الله تعالى العادات فاذا جوزنا انخرق العادات عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز (قوله) لعدم النظر منه ، ان اريد بالنظر الفكر فيما يؤدي الى ﴿ ٣٢١ ﴾ العلم بصدقها فقد عرفت ان العلم

بصدقها عندهم عادي حاصل بخلق الله ولعله أراد بالنظر مشاهدة المعجز والشعور بها ليتقنه العلم العادي ولا يخلو الكلام عن خفاء (قوله) مقدور لله ، أي لا محال كما ذكره الكندي قد عرفت ان الاشعرية يقولون ايضاً بأنه ممكن مقدور لكنهم يقولون بامتناعه عادة لا عقلاً والعقلية يقولون بأنه مقدور ايضاً لكن امتناعه لكونه قبيحاً عقلاً فيمتنع وقوعه عقلاً في حق الله تعالى اذ هو اضلال فيكون العمدة في الجواب هو بيان وجه امتناعه عند المدلية فهم يقولون امتنع عقلاً والاشعرية يقولون امتنع عادة ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك فتأمل

ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف مع انقطع بأنه قد لا يحصل للبعض العلم بالصدق لعدم النظر منه في المعجزة فلم يخلق فيه فلم تقم عليه الحجة وبطلانه معلوم ، والحق ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى (و) نالها وهو الزام ايضاً لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتاً شرعاً فقط (لجاز التعاكس) فيهما فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة « واجيب (١) » بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بأحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب في اثناء الدليل الاول (٢) وقد استدلل على اثباتهما بالعقل بأدلة

(١) هو صاحب شرح التجريد اه (٢) حيث قال فلا يرد ما قيل اه وفي حاشية حيث قال والنوع مكابرة الخ اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) لا بالمعنى المتنازع فيه ، أقول قد عرفت ان المعنى غير المتنازع فيه هو أحد المعنيين فتذكر

(قوله) ما قبحه العقل ، لم يذكر لنظر العقل في بعض النسخ كما هو عبارة شرح التجريد وهو الاولى (قوله) في اثناء الدليل الاول ، حيث قال كل ذلك يدركه العقل بديهية الى قوله فلا يرد ما قيل الخ

(قوله) بل دلالة المعجزة على الصدق عادية ، ويمكن أن يقال اذا كانت دلالة المعجزة على الصدق باجراء العادة فكيف بالمعجزة الظاهرة على يد أول نبي اظهرت على يده المعجزات فتأمل اه سيدي اسمعيل بن محمد قال ووافق كلامه كلام القبلي في الارواح اه ح (قوله) ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك ، ويحتمل ان المؤلف أراد بقوله مقدور لله الجواب عن ظاهر مقالهم التي نقلها المؤلف سابقاً حيث قال والنقص على الله تعالى محال اذ قد عرفت تضعيف صاحب المواقف لتلك المقالة كما نقلناه عنه اه منه ح (قوله) وهو الاول ، بل هو المتعين كما لا يخفى اه ح عن خط شيخه

حقيقية والزامية غير مذكورناه تركناها اختصاراً (قالوا) اولا محتجين على ما ذهبوا اليه من نفى حكم العقل بهما (العبد مجبور (١) في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً، بيانه (٢)

(١) هذه عبارة المواقف في المقصد الخامس من الموقف الخامس فسرنا بعد ذلك بان مرادهم بالمجبور غير المستقل بالفعل اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) أى بيان كونه مجبوراً اه شرح مواقف

(قوله) قالوا العبد مجبور الخ ، هذا من أدلتهم المزينة عند ابن الحاجب لانه ضعفها عما ذكره المؤلف عليه السلام من قولهم ورد ما عسكوا به الخ وقد أورد المؤلف عليه السلام في تحرير هذا الاستدلال وجوابه حاصل ما في شرح المواقف (قوله) بهذه الصفات ، الاشارة الى الحسن والتبجح في الأفعال فلذا جمعها في قوله هذه الصفات نظراً الى تكررها في الأفعال وان كان المتقدم وصفين فقط وهما الحسن والتبجح

(قوله) وان كان المتقدم وصفين ، أو باعتبار ان أقل الجمع اثنان اه منه ح

(قال) قالوا العبد مجبور الخ ، أقول « اعلم » ان هذا الدليل ذكره ابن الحاجب وزيفه بقوله وهو ضعيف ثم ذكر ما ذكره المصنف في وجه الضعف فما كان يحسن من المصنف ان يذكره لانه اذا ضعف الخصم دليل مدعاه فقد كفانا مؤنة الكلام عليه والسعيد من كفى ومثل هذا تضييع للاوراق والافواق وكأنه لما رأى الحق العضد قد رد على ابن الحاجب بما سيذكره المصنف قريباً رجح عنده عدم ضعف الدليل فذكره وقوله مجبور في أفعاله ، يقال لو كان كذلك بطل ما اتفقوا عليه من اثبات ادراك العقل للقبیح والحسن لصفة النقص والكمال وملائمة الغرض ومنافرة أيضاً « واعلم » أنه قد اجيب عن هذا الاثر بالعارضه بان العقل حاكم عندكم كالشرع فيمتنع اثبات صفاته تعالى بحكمه حتى يعلم ان خالقه عدل لم يخلقه لايحكم بالكذب ، ولا نعلم كون خالقه عدلاً الا بحكمه فيدور وما هو جوابكم فهو جوابنا وبالحل لجواز كذبه تعالى فان النزاع في صفة الفعل وخبره تعالى الذي جوزتم كذبه صفة ذات لانه نوع من الكلام الذي هو نوع من العلم كما تقرر في علم الكلام ويمتنع تعلق العلم بغير الحقيقة لازوم الجهل المستلزم للعجز الذاتي للرؤية فيرجع النزاع الى ان كلامه تعالى صفة ذات كما تقول أو صفة فعل كما تقولون ومحل الكلام ويمتنع بطلان خلق المعجزة للكاذب مسنداً بخلق الخوارق للدجال ونحوه من السجرة وخلق المضار المصيبة لمن لا ذنب له والتمكين من المعاصي ونحو ذلك مما يقبح منافق مثل عقله وشرعاً فما هو جواب هاتين فوجواب تلك ، ولا يقال ان كذب مثل الدجال وحسن المضار معلوم باخبار الانبياء عليهم السلام فان ما من نبي الا وانذر قومه الدجال وعرفهم مصالحة خلق المضار من الاعراض والاعتبار لانا نقول ان استقلت المعجزة بالدلالة على الصدق به بدون توقف على العلم بعدل الله تعالى بالعقل فهو مانع من كون الاحكام كلها بالشرع وان توقفت على العلم بالعدل بالعقل كان ذلك نقضاً لدلائل العقلية فانها تبطل بالنقض لجواز كونها كخوارق الدجال واما الاعتبار فنفع الغير بضره غيره قبيح ، والاعراض لا يعلم وقوعها الا بعد العلم بالعدل لكن العدل لا يعلم الا بوقوعها وهو دور توقف ، لا يقال قد قام دليل العدل بغيرها أعني علم الله بقبح القبيح وغناه عنه لانا نقول هذا موجود في الحسن وهو عالم بحسنه وغني عنه وقد فعله فالحق ان تجوز الحكمة في فعل الامرين كاف في حسن الجمع ، والقول بلزوم افحام الرسل حيث يقول الكافر لا أنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر بالشرع لكن لا وجوب للشرع الا بالشرع فيدور ساقط لانه مع كونه لازماً على تقدير الوجوب بالعقل أيضاً معاندة اذ قوله لا أنظر حتى يجب علي ظاهر في المعناد فان المناظرة والافحام لا يكونان الا بحجة لا بعناد فان المناظرة ليست على الوجوب بل على الانصاف والانصاف اذا حصل ملزوم للنظر وقد استوفينا أدلة استقلال

ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر لان الفعل منه واجب والترك ممتنع  
(والا) يكن كذلك بل تمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه  
على مرجح للفعل على الترك اولا (فان لم يتوقف على مرجح) بل صدر عنه تارة ولم

المعجزة بافادة الصدق والعدل في شرح شرح القلائد انتهى الا أنه يقال على قوله حتى يعلم  
أن خالقه عدل لم يخلقه للحكم بالكذب بماذا يعلم وقد ابطلت العقل والشرع وطويت بساط  
التكليف وهذه سفسطة لا تسمع ولا يلتفت اليها وهذه المعارضة قد أوردها السيد في مؤلفاته  
كلها الاضولية وهي التي حكى المحقق القبلي أوائل العلم الشامخ أنه وقف عليها في شرح  
السيد على الفصول عنده فأورد عليه ثلاثة ارادات « الاول » ان كلام الناس مبني على صحة  
العقول « الثاني » هل بالعقل عرفت هذا « الثالث » اذا بطل العقل والشرع فلا حجة  
لرسول، وحكي أجوبة للسيد عليه غير قويعة والحق في المسئلة مع القبلي، واما الحل الذي  
ذكره فانه صحيح سواء قالوا الكلام من صفة الذات أو من صفة الفعل فانه ان كان من  
صفة الذات فالكذب صفة نقص لا يجوز عليه وان كان الكلام من صفة الافعال فانه عبارة  
عن الكلام النقي الذي هو صفة الذات والكلام النقي يتنوع الكذب فيه لما ذكر فيمتنع  
أيضا في الكلام اللفظي لكونه عبارة عنه كما ذكرناه قريبا، وأما قوله وقد استوفينا  
استقلال المعجزة بافادة العلم بالصدق والعدل في شرح شرح القلائد، فقول أنه قال فيه  
بعد كلام ولا نسلم ان العلم بكون المعجزة دالة على الصدق يتوقف على العلم بكون فاعلها  
لا يخلقه الا للصدق وسند المنع هو ان دلالة المعجزة لذاتها أعني لكونها معجزة ولهذا  
منعتم أن تخلق للكاذب لدلالاتها على تصديقه بمجرد كونها معجزة للبشر لا للنظر الى كونها  
من فعل الله ويدل عليه قوله تعالى « فأت به ان كنت من الصادقين، فأتنا بما تصدنا ان  
كنت من الصادقين » فجعل الصدق لازما للاتيان بالمعجزة، وأيضا لو فرضنا أن الانبياء  
عليهم السلام يدعون وحاشاهم ان الله تعالى يفعل القبيح أو يبيح، تعالى عن ذلك ثم يجيئون  
على ذلك بمعجزة على شروطها هل كانت تدل على صدقهم فيجب اتباعهم فيما ادعوه أو لا تدل  
ان قلتم تدل كان ذلك نقضا واضحا لما اشترطتم في دلالتها من كون فاعلها لا يفعل القبيح وان  
قلتم بانها لا تدل كان للبراهمة أن يقولوا ذلك لما ادعوه من قبح ما جاءت به الانبياء عليهم  
السلام من جواز ذبح البهائم ونحوه فلا تكون المعجزة دليلا عليهم ولا حجة لله ولا لرسوله  
والاجماع منقاد على أنها حجة بالغة على المؤمن والكافر، واما قولكم في دفعه ان الشارع  
لما أباح ذبحها علمنا أنه قد ضمن لها عوضا يقابله فيرتفع حقيقة الظلم عنه فانما هو مجرد تصديق  
للشارع في تحسين الذبح وهو غير مستند الا الى بجهته بالمعجزة الموجبة لتصديقه وهو وان  
كان كافيا كما هو الحق لكنه محل نزاع البراهمة اذ محض الاستدلال بفعل القبيح العقلي  
على كونه حسنا وهو محل نزاعهم اذ يلزم أن يحسن من الشارع فعل كل قبيح عقلي لحكمة  
معينة ولا وجه لاستحسان قبيح دون قبيح وذلك يوجب أن لا يكون للعقل حكم مبتوت  
وأتم تمنعون ذلك حين لا نقون مقاليد الاحكام كلها لله، وأيضا لو منع تجوير كون فاعل  
المعجزة بفعل القبيح عن دلالتها على الصدق لمنع تجوير كون العالم ليس من فعل الله كما تقوله  
المفوضة والباطنية والمنجمة والطبائعية عن دلالة على وجوده، يقال فان قلتم قد بطلت هذه  
التجويرات بالدليل قلنا وكوه، يفعل القبيح قد بطل بالدليل وفي المقامين لا يلزم تقديم ابطال

(قوله) فان لم يتوقف على مرجح،  
أصلا لا ارادة ولا غيرها



يصدر عنه أخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه (فاتفاقي) أي فالفعل اتفاقي صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختيارياً (١) لأن الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه (٢) (والا) يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد او لا ان لم يكن من العبد فالفعل مثله وان كان من العبد (عادالتقسيم) بان ينقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (٣)

(١) فلا يتصف بحسن ولا قبح اهـ (٢) يعني ترجح الوجود على الترك لا أنها تصيره راجحاً اذ قد يريد المرجوح وهو ما تركه أولى من فعله اهـ (٣) أي عن العبد اهـ (\*) قال العضد ان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازماً فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل ، وعبرة الخالي في طرحه على مختصر المنتهي المسمى غاية الوصول فمع ذلك المرجح اما أن يكون الفعل واجباً أو جائزاً ويعود التقسيم الى أن ينتهي الى الوجوب وهو قول بالجبر اهـ

(قوله) فاتفاقي ، فهو كفعل السامي والنائم (قوله) فالفعل مثله ، أي في أنه ليس من العبد كما هو ظاهر العبارة ، وفي شرح المواقف أن الفعل يكون مع ذلك المرجح واجب الصدور والا لم يكن ذلك المرجح مرجحاً تماماً واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه كان اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال

خلاف المطلوب على الجزم بالمطلوب لدليله وذلك ان الموصل الى المطلوب انما هو دليله لا إبطال ما عده وان كان قد يستلزمه اذا كانا في طرفي تقيض ، وتحقيق المقامين أيضا ان تصور خلاف المطلوب في نفسه كثيراً ما يتأخر عن الجزم بالمطلوب وان ابطاله يتوقف على تصوره فكيف يتصور الجزم بالمطلوب لدليله على ابطال شيء لم يتصور ، اذا لوجب ان لا يجزم بمطلوب عند وجود دليله فالتجوز معارض لم يتصور أو قد تصور لكن لا يعلم تمام معارضته وكل ذلك وجوع الى مذهب السوفسطائية من قبول انشاك في العلوم كلها ولنعقد الدليل على المطلوب بتصحيه بأمرين « أحدهما » كون دلالة المعجزة على الصدق لا يتوقف على غير العلم بكونها معجزة كما حققناه « وأما الثاني » فن العلوم ان ايمان من آمن بالانبياء عليهم السلام من الكفار الخلق النافين للصانع لم يتوقف الا على العلم بالمعجزة من دون نظر الى كونها من فعل الله أو فعل غيره فضلا عن عدل لا يفعل القبيح من ارسال الكذابين وخلق المعجزة لتصديقهم وهذا المعنى مما علم ضرورة بين أهل الاسلام ومن ادعى أنهم لم يؤمنوا الا بعد تصحيح النظر في الحكم أولا بعدل الله يوجه اليه سهام التكذيب بأحسن موارد الكتاب والسنة فان ايمان المسحرة عقيب القاء العصا بعد اعتقادهم ربوبية فرعون العقيدة الجازمة وكذلك ايمان فرعون أيضا حال انطباق الآية عليه وايمان قوم موسى لما رأوا العذاب وغير ذلك مما يطول تعدادهم ويسمى ابراده كل ذلك مما يدل على أن الايمان بمجود روية المعجزة لتقدم المهلة التسعة للنظر في أنه يجوز من الله خلق المعجزة على يد الكذاب أو لا يجوز ، وأيضا لو سلم بقاء تجويز الكذب عند رؤية المعجزة على بعده فهو تجويز مرجوح فان الخوف معه والامن مع تجويز خلافه وهو الصدق كما يشير اليه قول مؤمن آل فرعون « ان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم » واذا كان الكذب تجويزاً مرجوحاً كانت المعجزة دالة على الصدق دلالة راجحة والدلالة الراجحة هنا توجب الطمأنينة الامن ولا يزيد من الدليل غير ما يوجب الاعتقاد المطابق الثابت بالطمأنينة واذا ثبتت دلالتها على صدق من جاء بها ثبت الاستدلال بما جاء به في علمي أو عملي من غير فرق وهذا هو المطلوب من صحة الاستدلال بالسمع على الالهيات

(قوله) ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته الخ ، هذا زيادة من المؤلف لم يذكرها ابن الحاجب ولا شرح كلامه في تضعيف الاستدلال لأن استناد الحركة الاولى الى قدرته اذا كان معلوماً ﴿٣٢٥﴾ بالضرورة وانه لولاها لم تصدر عنه

تلك الحركة لم يتوجه قوله عليه السلام فيما يأتي واجيب عن الاول بان الضروري وجود القدرة لا تأثيرها لأن استناد الفعل الى القدرة وتوقف صدورهما عليها هو معنى تأثيرها فكيف يتوجه منعه فيما يأتي مع الحكم هاهنا بكونه معلوماً بالضرورة فتأمل (قوله) ولا قائل به ، أي لا قائل بان التكليف كلها تكليف بما لا يطاق وان جوزوا ذلك أو قالوا بان البعض من ذلك فلا يتوجه الاعتراض على المؤلف بان بعضهم جوزوا فلا وفاق

(قوله) هذا زيادة من المؤلف الى آخر القولة، هذه الزيادة من المؤلف هي حاصل ما في المتن وقد نقلوه عن المعتزلة فقول الحنثي أنه لو كان ضرورياً لما منعه في قوله واجيب عن الاول ، فيه نظر لأنه لا يختص بزيادة المؤلف ولأنه قد صرح بان انكار الضرورة مكبرة ولأنه قد أجاب عن منعه الضرورة في التأثير ودعواهم أن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها أن وجود القدرة انما طريقه التأثير فقي كلامهم مغالطة وعدم انصاف الخ والله أعلم اه عن خط سيدنا ابراهيم خالد رحمه الله ح (قوله) فكيف يتوجه منعه الخ ، ينظر في كلام

فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطراً لا اختيار له في افعاله على جميع التقادير وكان مجبوراً فيها فلا يتصف بشيء منها بالقبح والحسن العنيلين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل للعقل فيهما واما عندكم فلانها من صفات الافعال الاختيارية (١) (ورد) ما تمسكوا به اولا (بمقابله للضرورة) فلا يسمع دليل نصب في مقابله لانه سفسطة باطلة ومكبرة ظاهرة « بيانه » ان كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختياراً في افعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري منها كحركة السهم وال سقوط ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته واختياره وانه لولاها لم يصدر عنه شيء منها (و) ثانياً بلزوم (جريه) أي الدليل (في افعال) (٢) الله تعالى ( بأن يقال ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر والا فان لم يتوقف على مرجح فاننا في آخر ما مر (٣) فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وثالثاً بلزوم (نفي الحسن والقبح الشرعيين) (٤) لانها في الشرع من صفات الافعال الاختيارية ايضاً فان حركة للترش والنائم والمنعمي عليه لا توصف بحسن ولا قبح في الشرع ويستلزم ايضاً كون التكليف بأسرها تكليفاً بما لا يطاق ولا قائل به «ورابعاً» بأننا نختار ما نأمرنا اليه بقولنا (ثم المرجح) (٥) للفعل العبد على تركه هو (الارادة) للفعل التي شأنها الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد

(١) يريد وقد بطل كونها اختيارية لانه مجبور اه (٢) في نسخة في افعاله اه (\*) مع اتصافها بالحسن فلم يلزم الحكم وهو عدم اتصافها بحسن ولا قبح اه (٣) قلت لكن ينبغي هنا أن يقال فاما بان يكون ذلك المرجح من الله تعالى بدل قوله فيما سبق اما ان يكون المرجح من العبد الخ اولا اه من خط سيلان (٤) لأن التكليف لغير المختار وان كان جائزاً لكنه غير واقع اه تلويح (٥) لفظ المضد نختار أنه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به اولا اه اذ لا معنى للاختياري الا ما يرجح بالاختيار اه

(قوله) ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته واختياره ، أقول أي والثانية لا اختيار له فيها « قيل » لا يخفى ان الخصم يمنع ضرورة الاختيار في حركة الصاعد لان المستدل ان اراد ان الاختيار فيها بديهي فمنوع مستدل بان بداهة الاضطرار في حركة الساقط لا تستلزم بداهة الاختيار في حركة الصاعد وان اراد ان ضرورة الاختيار في حركة الصاعد استدلالية كفي ذلك في الفرق المدعى ولم يستلزم ضرورة الاختيار وانما يستلزمها دليل عليها آخر لكنه ان وجد ما رضى بدليل الاضطرار المذكور فهو مسموع لكونه ليس استدلالاً في مقابلة بديهي وانما هو استدلال مقابل استدلال اه (قال) المرجح الارادة ، أقول وقال ابن الحاجب والتحقيق أنه يرجح بالاختيار ولا أدري ما وجه عدول المصنف عنه الى الارادة الا أن يريد ان ارادة الفعل هي اختيارية تلاقى الكلامان الا أن في نجاح الطالب أن القوم يريد الاشعرية معطون لمعنى الاختيار في

القاضي فكلام المؤلف قيم لأن الذي يحصل من كلامه الاول اثبات الضرورة للتأثير لوجود القدرة والذي وقع به الجواب من جانب الاشاعة أن الضروري وجودها لا تأثيرها فلا تدافع في كلام المؤلف الا لو كان من جانب قائل واحد فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) أي لا قائل الخ ، ينظر كيف توجيه هذه القولة فلم يظهر لها معنى اه ح عن خط شيخه

مجبوراً في أفعاله وهذا هو الحل، (١) وما قبله أما نقض أوفى حكمه « واجب » عن الأول

(١) قال العضد وهو التحقيق والبواقي الزامية اهـ

البارى تعالى وفي الخلق أما في البارى تعالى فلان المرجح قديم كما ذكره العضد هنا وذكره غيره مع قولهم يجب الفعل عند حصول المرجح دفعا للتسلسل فصار مضطراً أي ليس له أن لا يفعل فلا يكون مختاراً وأما في حق العبد فلان الاختيار بزعمهم مخلوق فيصير العبد عند خلقه مضطراً إذ يوجد الله فيه الفعل وليس له دفعه فقد عاد الوجود كله إلى الإيجاب والاضطرار وهو الفاسفة المحضة وهم تارة يفسرون الكسب بالاختيار ويصرحون بأنه مخلوق لله تعالى وأخرى بأنه قيام الفعل بالعبد ويفسرون القيام بحوله فيه كونه كما مضى من تصریح العضد والمواقف والجواهر وكما قال هنا وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز وصرح به السعد وغيره انتهى « قلت » وقد قدمنا تصریح ابن أبي شريف برادهم بالقيام وتفسيره له بالامزيد فيه بل قال ابن تيمية في كتابه منهاج السنة مالفظة أن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بترجح تام يستلزم وجود ذلك الممكن لأن ذلك المرجح التام لو لم يستلزم وجود الممكن لكان وجوده مع المرجح التام جائزاً لا واجباً ولا ممتنعاً وحينئذ فيكون ممكناً فيتوقف على مرجح لأن الممكن لا يحصل إلا بترجح فدل ذلك على أن الممكن إذا لم يحصل بترجح يستلزم وجوده امتنع وجوده وما دام وجوده جائزاً غير لازم لا يوجد وهذا هو الذي بقوله أئمة أهل السنة المبتنئون للقدر مع موافقة أئمة الفلاسفة لهم وهذا مما احتجوا به على أن الله خالق أفعال العباد انتهى بلفظه فقد أبان لك إيجاب المرجح لوجود الممكن وأنه كذلك في حق الله تعالى ويضم إلى قول العضد المرجح قديم فيلزم قدم العالم اضطراراً لا اختياراً وقوله أن هذا مما احتجوا به على أن الله تعالى خالق أفعال العباد لأنهم يقولون أن الله تعالى خالق المرجح للعبد وبعد خلقه يجب الأفعال اضطراراً وهذا نفي للاختيار بالكلية « واعلم » أن التحقيق أنا نختار أن الفعل مقتدر إلى مرجح غير موجب ونمنع التقسيم وتسلسله لأن تسلسله ينقطع لا بالاختيار للفعل عند وجود ذلك المرجح ، وأما قول أبي هاشم أنه إذا وجد الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل ، وصولة الرازي بهذا على المعتزلة والزام أبي هاشم الجبر فالتحقيق أن الداعي إلى الفعل لا ينفك عن الصارف عنه الذي هو داعي الترك فإنه مامن فعل إلا وهو مشتمل على مصلحة ومفسدة فالداعي وإن صار متناعاً على الفعل وتركه ولا يترجح أحدهما إلا باختيار العبد وقال الخليلي في شرح المختصر « فإن قلت » التقسيم وارد لأنه مع الاختيار أن وجب الفعل لزم الجبر والالزام الاتفاق « قلت » عنه جوابان « أحدهما » وهو الحق أن الفعل مع الاختيار يكون واجباً ولا يلزم من وجوب الجبر أنه وجوب لاحق حصل بعد فرض وجود العلة التامة التي هي القدرة والداعي ولا يلزم من حصول هذا الوجوب حصول الواجب السابق والموجب للجبر إنما هو الوجوب بالمعنى الثاني لا الأول انتهى وقد طال البحث لما فيه من الأشكال فأردنا إيضاحه تفهيم الرجال (قوله) واجب عن الأول ، أقول هذه الاجوبة للعضد في شرحه لكلام ابن الحاجب

(قوله) وما قبله أما نقض ، كالثاني والثالث أو في حكمه أي في حكم النقض ، ومعنى النقض كما ذكره في الآداب تخلف الحكم عن الدليل كأن يقال وجد الدليل بعينه في هذه الصورة ولم يوجد الحكم فيها كما في الثاني والثالث ومعنى كونه في حكم النقض أن يستلزم الدليل فساداً آخر كما في الأول فإنه استلزم نسب الدليل في مقابلة الضرورة وذكر شارح الآداب بأن النقض لا يختص بالتخلف وجعل القسمين نقضاً وجعل النقض عبارة عن منع بأن يقال إن هذا الدليل غير صحيح أما لتخلف الحكم المذكور عنه أو لاستلزامه فساداً آخر على أي وجه (قوله) واجب عن الأول الخ ، هذه الاجوبة ذكرها في شرح المختصر وتبعه شارح المواقف رداً لتضعيف ابن الحاجب

(قوله) كما ذكره في الآداب ، آداب البحث العضدي اهـ



(قوله) وجود القدرة لا تأثيرها، أي لا وقوع الفعل بتأثير قدرة العبد واختياره والاستدلال أنها هو على نفي الثاني وهو التأثير لا الأول وهو وجودها فلا يكون مصادماً للضرورة (قوله) بأن مرجح فاعليته تعالى قديم الخ، هذا الجواب ذكرته الأشعرية على تقدير تسليم أن الفعل الواقع والمرجح اتفاقاً لأن استدلالهم به فيما سبق إنما هو الزام للمعتزلة على أصلهم من أن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليها مرجح يسمونه الداعي كما ذكره في شرح المواقف وهم لا يقولون بذلك كما في الهارب من سبع إذا عرض له طريقان فإنه يعدل إلى أحدهما من غير مرجح ثم قالوا وعلى تقدير صحة ذلك نختار ﴿٣٢٧﴾ أن فعله تعالى متوقف على مرجح

لكن مرجح فاعليته تعالى قديم الخ (قوله) هو إرادته القديمة، أي تعلق إرادته كما ذكره الشريف قال لأن الإرادة القديمة لا تكفي في وجود الحادث بل لابد من تعلق لها به وقد اعترض صاحب الجواهر ما ذكره من اتصاف التعلق بالتقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتباري بالتقدم أو الحدوث محال (قوله) لا يجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي الخ، لابد من تقييد الشرعي بكونه عند الأشعرية والعقلي بكونه عند المعتزلة كما هي عبارة المحقق الشريف إذ الأشعرية هم القائلون بأنه يكفي مجرد وجود القدرة في الشرعي لا المعتزلة والعقلي أن يقول به المعتزلة وهم القائلون بأنه لا يكفي مجرد وجود القدرة لا الأشعرية ولعل التقييد هو مراد المؤلف عليه السلام (قوله) في الجملة، يعني وإن لم تكن تلك المقارنة على وجه التأثير أو لم يكن لها مدخل في إيجاد الفعل أصلاً (قوله) والجواب

بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها (١) وعن الثاني بأن مرجح فاعليته تعالى قديم هو إرادته القديمة فلا يحتاج إلى مرجح آخر (٢) بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادث فيحتاج إلى مؤثر فإن صدر عن العبد تسلسل (٣) والا كان مجبوراً في فعله «وعن الثالث» بأنه لا يجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي (٤) بل يجب أن يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي (٥) «وعن الرابع» بأن الاختيار والإرادة من فعل الله تعالى لأن اختيار العبد ليس باختياره والزم التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله «والجواب» عن الأول بأن جعل الضروري وجود القدرة

(١) أي المعلوم بالضرورة هو أن للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط. وأما أن قدرته مؤثرة فيه ليكون اختيارياً فلا اه سعد (٢) أي متجدد إذ علة الاحتياج إلى المرجح عندنا هو الحدوث دون الامكان اه تلويح (٣) في حاشية بعد كلام ما نقله على أن الشريف في أثناء هذا المقصد يعني السادس قال إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة بل تحصل له تلك الإرادة سواء أَرادها أم لم يردّها اه قبطل قوله تسلسل اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله زيادة مفيدة (٤) في العضد وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف في الشرعي يعني لا يحتاج إلى استقلال العبد بالإيجاد والتأثير وعندكم لولا استقلال العبد بالإيجاد والتأثير اه (٥) أجل المؤلف ما قصدوا في هذا الجواب، والحاصل أنهم قصدوا أنه يكفي في الشرع المقارنة الجملة عندهم بخلاف العقلي فلا يكفي عند المعتزلة وأما الأشعرية فلا يقولون بالعقلي فلو قالوا به لكانت أيضاً المقارنة الجملة والمؤلف لم يقيد الشرعي بكونه عند الأشعرية والعقلي بكونه عند المعتزلة والكلام مصرح به في شرح المختصر اه من خط سيلان

(قوله) وعن الثاني بأن مرجح فاعلية العبد الخ، أقول لفظ العضد وعن الثاني بأن تعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد انتهى وكأنه نقله المشرح بالمعنى وبسطه أيضاً لمراهم ولا يخفى أنهم قد التزموا أن العبد مجبور وإنما فروا عن كونه تعالى مجبوراً ولكنهم كروا إلى ما عنه فروا كما قررناه (قوله) وعن الثالث الخ، أقول عبارة العضد وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف في الشرعي قال السعد أي لا يحتاج إلى استقلال العبد بالإيجاد والتأثير

عن الأول، يعني من أجوبة شارح المختصر

(قوله) كما في الهارب من سبع الخ، تمثيل لما أَراده الأشعرية اه ح عن خط شيخه (قوله) بل لابد من تعلق لها به، أي بالحادث اه وقد اعترض صاحب الجواهر ما ذكره من اتصاف التعلق بالتقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتبار بالتقدم أو الحدوث محال اه منه ح وقد تقدم نقله في بحث اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى اه ح

( قوله ) مغالطة ، بمجمل مجرد وجود القدرة هو الضروري وهو تأثيرها على ما هو الحق ولهذا قال وعدول عن الانصاف وذلك لأنهم عدلوا في الجواب عن التأثير الى مجرد الوجود هذا ما ينبغي في توجيه كون ما ذكره مغالطة فان الظاهر ان ما ذكره منع لامغالطة ( قوله ) فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا ، « اعلم » أن المؤلف عليه السلام قد ذكر العلم بوجود القدرة طريقين الأول ما ذكره هاهنا والثاني ماسياً من قوله ولولا تعلقها بالفعل الخ ، وقد ذكر المؤلف ما يفيد الحصر في الاول والثاني فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين وفي وجه ذكرهما جميعاً مع أن الثاني مغن عن الاول ومغن عنها ذكره بينهما . ولعله يجاب بان الاول طريق الى العلم بوجودها في الفاعل قبل إيجاد الفعل والثاني طريق الى وجودها فيه حال الفعل لأنها هي المؤثرة فيه « وبيان » ذلك ان معنى اختيارنا في أفعالنا عدم توقعها على شيء سوى الارادة منا ومعنى هذا التوقف اننا ان أردنا الفعل أوجدناه وان لم نرده لم نوجده وهذا هو معنى الاختيار فلذا عطف عدم التوقف على قوله باختيارنا كالتفسير له وهذا طريق الى العلم بوجود

لا تأثيرها مغالطة وعدول عن الانصاف فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا في أفعالنا وعدم توقعها على شيء سوى ارادتنا ثم اذا وجدنا مختاراً يتمكن من فعل دون آخر علمنا بوجودها في الاول دون الثاني ولولا تعلقها بأفعالنا وتأثيرها فيها لم نعلم وجودها أصلاً على أن نفى تأثيرها يرفع فائدة خلقها اذ وجودها ولا أثر لها كعدمها ، وعن الثاني بانه لا يفيدكم ما ذكرتموه لان ارادته تعالى قديمة عنكم وفعله تعالى مستند اليها وجوباً عنكم وهي مستندة الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختيارياً له تطرق اليه الايجاب ( ١ )

( ١ ) لكن في المقصد السادس من الموقف الخامس من كتاب المواقف ما حاصله أن الأصل عند الاشعرية أن الفعل لا يحتاج الى الداعي وان الترجيح للفعل أو الترك يقع بلا مرجح فلا يلزمهم ما ذكر هنا من تطرق الايجاب الى فعل الله . وانما لزومهم لما اعترفوا بلزوم المرجح ليتم لهم الزام المعتزلة بالجبر اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

( قوله ) مغالطة الخ ، أقول ولانه لا برهان على وجودها الا أثرها فان الأثر برهان أنى على الله والى العلم بالله فانا لانعلم بعض الخلط الا بالحي ( قوله ) بطريق الايجاب ، أقول أى فلا يكون تعالى مختاراً في أفعاله بل مجبوراً كما حققناه قريباً على أنه لا يصلح الجواب عن المعتزلة على الاشعرية بتقديم الارادة

السابق فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ لكان أولى وقوله ولولا تعلقها أي القدرة وقوله لم نعلم وجودها أي حال الفعل « اذا عرفت » هذا الكلام اندفع قول الاشعرية ان الضروري هو العلم بوجودها لا تأثيرها ( قوله ) وعن الثاني بانه لا يفيدكم الخ ، هذا الجواب قوي لازم ولهذا لم يتخلص منه السيد المحقق في شرح المواقف والحمد لله فانه قال لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة بطريق الايجاب فاذا وجب الفعل الى آخر ما ذكره المؤلف وجعله بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر قادحاً عليهم حيث قال لكن الحق ان القول بتحقيق

شوب من الايجاب في حقه تعالى مما لا يجري عليه المؤمن بل لا يبعد أن يقال أنه كفر انتهى وصاحب الجواهر أيضاً ضعف الثاني من أجوبة العضد بقريب مما ذكره المؤلف عليه السلام ( قوله ) بطريق الايجاب ، اذ لو كان صدور الارادة القديمة بطريق الاختيار لزم أن لا يكون القديم قديماً فثبت أن استنادها بطريق الايجاب ( قوله ) تطرق اليه الايجاب ، فلا يكون بطريق الاختيار

( قوله ) فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين الخ ، ينظر فان في الكلام تناقضاً فقوله أولاً فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين ينقضه قوله مع ان الثاني مغن عن الاول لأنه هو ويحتاج الى التصحيح لو اختلف الطريقان وهذا انما هو اختلاف عبارة فتأمل اه ح عن خط شيخه ( قوله ) فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ ، هو كذلك في النسخة المقررة على المؤلف اه من خط سيدي احمد رحمه الله ح ( قوله ) اندفع قول الاشعرية الخ ، لكن هذا اذا سلم دعوى الضرورة على اختيارنا اه منه عن خط وغيره

(قوله) لا يدفع الجبر، أي علم استقلال العبد كما هو مرادهم في هذا المقام حيث يقولون فعل العبد واسطة بين الجبر والاختيار فأشار المؤلف عليه السلام إلى أن لافرق عند التحقيق (قوله) بالضرورة، متعلق بالمنافي (قوله) بعض الأفعال الواجبة، أي الذي يجب وجودها عند تحقق الإرادة والمراد بالبعض هو الفعل الشرعي أي ما حسنه الشرع أو قبحه كما عرفت (قوله) اختيارياً، قد عرفت أنهم لا يقولون بأن بعض الأفعال اختياري بل أن وجود القدرة والاختيار في الجملة كاف في بعض الأفعال عندهم وغير كاف في بعضها وهو العقلي عند المعتزلة لا عندهم لكن المؤلف بنى هذا الجواب على ما سبق له من إطلاق الشرعي والعقلي وقد عرفت أنه لا بد فيهما من التقييد كما سبق (قوله) تكذيبها الحقيقة، لما عرفت من أنه لافرق بين وجود القدرة من غير تأثير وهو المسمى عندهم بعلم الاستقلال وبين الجبر المحض (قوله) لأنسلم أن الإرادة من فعل الله، لم يذكر المؤلف سند هذا وهو محقق في موضعه من علم الكلام (قوله) لأن المحتاج إليها، أي الإرادة (قوله) هو المتوجه، (٣٢٩) على لفظ اسم المفعول وهو المراد

(قوله) لا الحاصل، وهو الإرادة (قوله) بتبعية القصد إلى غيره، أي إلى غير الحاصل وهو المراد ولو قال بتبعية غيره لكان أولى لأن القصد هو الإرادة فيكون المعنى حصلت الإرادة بتبعية إرادة الغير فيعود الاشكال وهو التسلسل (قوله) قالوا ثانياً الخ، هذا أيضاً من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب (قوله) ثم أنه موجود، أي موجود زائد ولا بد من زيادة قيد وهو أنه غير قائم بنفسه كما ذكره السعد وإذا كان موجوداً زائداً غير قائم بنفسه فهو معنى العرض القائم بغيره (قوله) لأنه، أي القبح الدال عليه لفظ القبح فيما سبق. وهذا إلى آخره بيان للملازمة (قوله) القائم بالمعدوم، لا يحتاج في بيان الملازمة إلى ذكر القيام بالمعدوم فلذا لم يذكره بل يكفي

«وعن الثالث» بأن ما ذكرتموه لا يدفع الجبر المنافي للاختيار بالضرورة وجعل بعض الأفعال الواجبة اختيارياً مجرد تسمية تكذيبها الحقيقة «وعن الرابع» بأننا لأنسلم أن الإرادة من فعل الله تعالى بل من فعل العبد ولا يلزم التسلسل لأن المحتاج إليها هو المتوجه إليه قصداً لا الحاصل بتبعية القصد إلى غيره (قالوا) ثانياً (لو كان قبيحاً) (١) عقلاً (لقام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) (٢) الذي هو الفعل (لأنه) أي القبح وكذلك الحسن ليس نفس ذات الفعل ولا جزءاً منها بل هو امر (زايد) على الذات (لتعقل الذات دونه) (٣) ثم أنه (موجود لأنه تقيض اللاقبح القائم بالمعدوم) والقائم بالمعدوم فالقبح موجود ولازم ارتفاع التقيضين والتالي باطل لأن قيام الصفة بالموصوف مغناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف ولا يتصور إلا في التحيز بالذات لأن التحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث إذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر (٤) فلا يقوم به غيره (ورد بجريه في الشرعي) بأن يقال لو كان

(١) اسم كان ضمير يعود إلى المذكور سابقاً من الظلم والكذب الضار اه (٢) لكنه لم يقيم المعنى بالمعنى اه (٣) تعليل للزيادة وقوله لأنه تقيض اللاقبح تعليل لوجوده اه (٤) قال الآمدي أن قيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعاً له فيه وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض الآخر هو حيث ذلك الجوهر فهما معاً حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام الآخر به اه سعد

أن يقال لا قبح سلب، إذ لو لم يكن سلباً لاستلزم محلاً موجوداً فيمتنع صدقه على المعدوم وهو باطل ضرورة أنه يصدق على المعدوم أنه ليس بقبيح (قوله) معدوم، فلو كان اللاقبح إيجاباً لما قام بالمعدوم (قوله) والتالي، أي قيام المعنى بالمعنى (قوله) قيام الصفة، كالقبح مثلاً بالموصوف وهو العقل القائم بالفاعل (قوله) لأن المتحيز، وهو الفعل كالظلم مثلاً (قوله) بتبعية غيره، وهو الفاعل لا يكون أي ذلك التابع متبوعاً لثالث وهو القبح وحيث فلا يكون للفعل وهو الظلم صفة وهي القبح (قوله) إذ ليس كونه، أي المتحيز بالتبع (قوله) من كونه، أي المتحيز بالتبع تابعاً له أي للثالث وهو القبح إذ لازمة لأحدهما على الآخر لكونهما متحيزين بالذات بخلاف الجوهر فله مزية وهو تحيزه بنفسه فكان أحق بأن يكون محلاً للعرض قائماً به

(قوله) فلذا لم يذكره، لأن القيام بالمعدوم خير صحيح إذ لا حقيقة له اه ح



(قوله) والحدوث ، أي حدوث الفعل (قوله) والوجوب ، أي وجوب الفصل وامكانه وقدمه وثبوته ونحوها من سائر صفات الفعل (قوله) الاولى ، وهي الشرطية أي اللازمة (قوله) لا يجب وجوده ، فلا يكون معنى فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى (قوله) معدومين معاً ، كالممتنع واللامتنع لصدق الثاني على المعدوم الممكن (قوله) وموجودين معاً ، كالبياض والالابيض لصدق الثاني على السواد (قوله) ومنقسمين ، ﴿ ٣٣٠ ﴾ كلونية الجسم والالونية « وأعلم » أن المقصود يحصل بكونها عديمين

قبيحاً شرعاً لقيام المعنى بالمعنى إلى آخره (و) كذا (الحدوث) فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبيح أمراً موجوداً جار فيه وكذلك الوجوب والامكان (١) والقدم والثبوت ونحوها (وبمنع الاولى) وهي الشرطية وما ذكر في بيانها باطل (فان نقيض (٢) العدمي لا يجب وجوده) فقد يكون الشيء وتقيضه معدومين معاً وموجودين معاً ومنقسمين (وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق (٣) دون الوجود، وتحقيقه ان الوجودي يطلق على معنيين الوجود واليس في مفهومه سلب والعدمي يقابله فيها والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجودياً والآخر عديمياً بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجوداً لجواز كونه مفهومًا اعتبارياً ليس فيه سلب ولا يجب ذلك لمعنى الاول لجواز ارتفاعها بحسب الوجود في الخارج انما الممتنع ارتفاعها في الصدق (ومنع الثانية) وهو بطلان قيام المعنى

وانما ذكر القسمين الآخرين اسديفاء لأقسام المتضادين (قوله) وتحقيقه ، ذكره الشريف ووصى بالمحافظة عليه (قوله) والعدمي يقابله ، أي يقابل الوجودي (قوله) فيهما ، أي في المعنيين المتقدمين فيكون العدمي هو المعدوم وما في مفهومه سلب (قوله) بالمعنى الثاني ، يعني ومقابله ولو قال كذلك لكان أولى والمراد بالثاني ما ليس في مفهومه سلب (قوله) لكن الوجودي بهذا المعنى ، أي المعنى الثاني وهو ما ليس في مفهومه سلب (قوله) ولا يجب ذلك ، أي كون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً معطوف ، على الوجودي أي لكن لا يجب الخ اذ لا يصلح عطفه على غيره فتأمل (قوله) في المعنى الاول ، وهو الموجود ولو قال بمقابله وهو المعدوم لكان أولى لانهما يجب الوجود في الخارج ، والقبح واللاقبح معدومين والصادر « فائدة » ذكر في المتن ان الجمهور مذموا كون تقبيح العدمي عديمياً لان التقابل بين اليجاب والسلب معناه أن أحدهما وجودي والآخر عدمي كما

(١) بان يقال امكان المعنى الممكن كالعلم مثلاً زائد على مفهومه اذ يعقل العلم مع الذهول عن معنى الامكان والامكان وجودي لأن تقيضه لا امكان وهو سلب اذ يحمل على المعدوم واذا كان الامكان وصف وجودياً وهو قائم بالعلم لم قيام العرض بالعرض وهو محال لكن صحة اتصاف المعاني بالامكان جائزة بالاتفاق فذلك باطل اه انتهى السؤل (٢) في شرح ابن جفاف على الغاية ما لفظه وثانياً بمنع الملازمة ، قولكم أنه يلزم أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لأن تقيضه لا قبح وهو أمر عديمي لقيامه بالمعدوم اذا كان أمراً عديمياً فتقيضه وهو القبح أمر وجودي والا كان القبح وتقيضه عديمين ويرتفع النقيضان وهو محال ، بمنوع الملازمة اذ لا يلزم من كون اللاقبح أمراً عديمياً أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً ثبوتياً ويكون تقيبه نفي ثبوت لاني وجود محقق ويكونان امرين عديمين معاً لا وجود لايهما في الخارج وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق بمعنى أن الشيء الوجودي الصادق في الخارج لا يمكن أن يكون هو وتقيضه مرتفعين فيه وأما الأمر العدمي الذي لا يصدق في الخارج فانه يكون هو وتقيضه مرتفعين عن الخارج بلا استحالة في ذلك كالأبوة والابوة فانهما مرتفعان في الخارج معاً لأنهما أمر عدمي والعدمي لا يلزم أن يكون تقيضه موجوداً في الخارج بل يكون عديمياً مثله فلا يلزم وجود شيء منهما فيه اه (٣) قال الشريف وهذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك اه

لا يخفى على الناظر في كلام العلماء في كتبهم قال وذهب المحققون الى جواز ذلك لوقوعه بين تقايض الامور الاعتبارية والمراد بوجوب كون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً ان يكون أحدهما عدم الآخر لأن تقيض كل شيء عدمه لا كونه عديمياً (قوله) اذ لا يصلح عطفه على غيره فتأمل ، الظاهر صلاح عطفه على قوله لا بد أن يكون ، يظهر ذلك بجعل المشار اليه مكان اسم الإشارة اه ح عن خط شيخه (قوله) لا كونه عديمياً ، وقد استوفى الكلام في هذا المقام وهو بحث تقيس اه منه ح

(قوله) أن يختص شيء بآخر، وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلوماً لنا كما ذكره في شرح التجريد (قوله) وسواء فيه الجوهر وغيره، مثل السرعة والبطء للحركة (قوله) والا فان قلنا الخ، أي والا يصدق هذا النفي بل قلنا ان التحيز متحيز تبعاً لتحيز الجوهر فان قلنا الخ (قوله) تنس التحيز، أي المتبوع (قوله) فقد اشترط قيامه، أي قيام التحيز (قوله) بقيامه، متعلق باشتراط والضمير التحيز (قوله) واشترط الشيء، الذي هو قيام التحيز و (قوله) لنفسه، متعلق باشتراط أي اشتراط الشيء لنفس ذلك الشيء (قوله) وتقدمه، أي ذلك الشيء عليه أي على نفس ذلك الشيء (قوله) كان كل تحيز به، لو قال كان قيام كل تحيز به مشروطاً بالخ لكان أولى كما في شرح التجريد (قوله) فيتسلسل، قال في شرح التجريد ولأن أوصاف الباري تعالى قائمة من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته «واعلم» ان صاحب الجواهر بعد أن استوفى بيان ما ذكره في مسألة التحسين أورد ما اختاره فيها وذكر أن كون حسن الفعل أو قبحه ذاتياً يراد به ثلاثة معان وكذا كون ذلك عقلياً يراد به ثلاثة معان واختار ان الحسن والقبح ليس بشرعي في الكل بل ذاتي وعقلي في الكل على أحد المعاني ﴿٣٣١﴾ الثلاثة وذاتي في البعض وعقلي في البعض على أحدها واستدل على ما اختاره بالمعقول والمنقول وهو بحث نفيس قد نقلته في أوراق منفردة اذ لا يحتمله المقام (قوله) وأقسامه، من تكليفي ووضعي وقسمه التكليفي الى خمسة وقسمه الواجب منها الى معين ومخير الخ وقسمه الوضعي الى ثلاثة (قوله) من الاحكام، ككون الوجوب والمخير متعلقاً بالجميع أو بالبعض وكون الوجوب في الكفاية على الجميع أو على البعض ونحو ذلك من الاحكام وأما أحكام الوضعي فلم يتعرض المؤلف عليه السلام هنا لشيء منها وكأنه استغنى بما ذكره عليه السلام في باب القياس من ذكر

بالمعنى لا نالنا ان القيام التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت (١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر (٢) والاخر ممنوعاً وسواء فيه الجوهر وغيره (٣) ويحققه ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه (٤) غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء لنفسه وتقدمه عليه «وان قلنا» بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر قبله فيتسلسل

﴿فصل﴾ في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه

من الاحكام (الحكم) في الاصطلاح (ما علق شرعاً او عقلاً

(١) اذ لا محذور في أن يكون للشيء اختصاص ناعت بالقياس الى أمر ذلك الأمر ناعت لغيره ولا يكون ذلك الشيء ناعته لذلك الغير بل انما كان ناعته لهذا الأمر فقط اه ميرزا جان (٢) ويسمى حالاً وقوله والاخر ممنوعاً ويسمى محلاً اه جواهر (٣) كقولنا الحركة سريعة وبطيئة فانهما قائمان بالحركة على قول الفلاسفة والصحيح أنهما قائمان بالجسم ومثله في حاشية السعد اه (٤) قوله حتى يتبعه أي التحيز غيره يعني من الاعراض وقوله فقد اشترط قيامه أي التحيز بقيامه أي قيامه نفسه بالجوهر وهو الخ اه

أحكام العلة وقد ذكر في الفصول هنا بعض أحكام الوضعي من أنه لا يشترط فيه ما يشترط في التكليفي من التكليف وعلم المكلف (قوله) ما علق شرعاً أو عقلاً، انتصاب شرعاً وعقلاً لقيامه مقام مصدر علق مضاف اليه للنوع أي تعليق شرع أو عقل ومثله انتصاب يقيناً وظناً في قولهم في مسالك العلة وقد يحصل المقصود يقيناً وظناً وليس نصب شرعاً وعقلاً على الظرفية كما في قولهم ثبت شرعاً اذ ليس المعنى هنا على الظرفية وأما قوله اقتضاء أو تخيير أو وضعاً فظاهر أنه منصوب على أنه مفعول لأجله علة لقوله علق شرعاً أي هذا التعليق لأجل اقتضاء الشرع لفعل المكلف أو تخيره فيه أو لوضع شيء علامة لماعلق بفعل المكلف ككون الزمان مثلاً علامة لوجوب فعل المكلف ويؤيد هذا عبارة ابن الحاجب حيث قال خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فان عبارته تشعر بالسببية ويحتمل أن يكون انتصاب اقتضاء وما بعده أيضاً على المصدر النوعي أي تعليق اقتضاء والاحتمال الأول أظهر وأوفق «واعلم» أن هذا صادق على الخطاب المعلق شرعاً بفعل المكلف نحو أقيموا الصلوة مع ان خطاب انذار ليس هو الحكم الشرعي عندنا بل الحكم المكلف صفة فعل المكلف من الوجوب ونحوه وهو ما ثبت بالخطاب لانفس الخطاب

(قوله) أي المتبوع، في بعض النسخ أي المتبوعه وهي أولى كما لا يخفى اذ التحيز تابع لامتبوع اه ح عن خط شيخه

ويؤيد هذا الاعتراض أن المؤلف عليه السلام أخرج قوله والله خلقكم وما تعملون بقوله فعل المكاف بناء على أنه خطاب عنق شرعاً  
 قلو لم يصدق عليه أول الحد أعني ما علق شرعاً لم يحتج إلى إخراج فعل المكاف لخروجه بقوله ما علق شرعاً ، وأما الأشعرية فانهم  
 يجعلون الحكم نفس الخطاب ولذا قال ابن الحاجب الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكافين فلو قال المؤلف عليه السلام الحكم ما ثبت  
 بكتاب الشارع أو بالنقل تعليقه بفعل المكاف الخ لاندفع ما ذكرنا ولم يحتج إلى الاحتراز عن قوله والله خلقكم وما تعملون إذ هو إنما  
 يرد على حد ابن الحاجب « واعلم » أنه لا يرد على حد المؤلف ما أورد على حد ابن الحاجب من أنه غير منمكس لعدم صدقه على  
 الأحكام الثابتة بالسنة والاجماع والقياس إذ لا يصدق عليها أنها خطابات إلهية « وقد أجيب » عنه بأن المراد بالخطاب الإلهي أعم من  
 أن يكون بواسطة أو ابتداءً إذ تقول الأحكام الشرعية لا تثبت بالسنة والاجماع والقياس بل هي كاشفات ومعرفة للأحكام الشرعية  
 التي هي الخطابات الإلهية المتعلقة بأفعال المكافين ( قوله ) بفعل المكاف ، هذا يشمل خواصه صلى الله عليه وآله وسلم الواجبة  
 شعوراً ظاهراً بخلاف عبارة ابن الحاجب حيث قال المتعلق بأفعال المكافين والمراد بالفعل ما يتناول الفعل القلبي والقولي وغيره وكذا  
 الكف ولذا اقتصر المؤلف على الفعل ( قوله ) كالطهارة والنجاسة ، وهما خارجان عن التعريف بقوله اقتضاء أو تحييراً ولعل الوجه  
 أنهما ليسا علامة في شيء حتى يقال أنهما من خطاب الوضع ولا يقال أنهما شرطان في الصحة وعدمها لأننا نقول إن سلم ذلك فليسا  
 بحكمين شرعيين وظاهر كلام المؤلف إخراج الطهارة سواء كانت كالوضوء ونحوه أولاً وكلام الفصول مصرح بأن الوضع شرط في  
 صحة العبادة لتأثير عدمه في عدمها « واعترض » بعض شراح الفصول بأن الصحة ليست بحكم شرعي كما يأتي قال ولا يصح أن يراد  
 بالحكم ما هو أعم من الشرعي أو العقلي لأنه أراد بالوضعي ما جعل علامة للتكفيفي وقد صرح المؤلف عليه السلام بهذا في بحث  
 الأحكام الوضعية كما يأتي حيث قال وسميت أحكاماً وضعية لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكيفية قال في شرح الفصول والألزم  
 يكون جزء الصلاة كالركعة ﴿ ٣٣٢ ﴾ مثلاً شرطاً لأنه يؤثر عدمها في عدم الصحة ولا يؤثر وجودها وحدها

بفعل المكاف اقتضاء أو تحييراً أو وضعاً ( الأحكام منها ما هو من صفات الأعيان  
 كالطهارة والنجاسة ومنها ما هو من صفات الأفعال كالحسنة والصحة والبطالة  
 والفساد والانقضاء والنفوذ ، ومنها ما ليس صفة كالعلل والأسباب والشروط والامارات  
 والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة والمراد بالتعليق ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها

في وجود الصحة ففعل المؤلف  
 عليه السلام لمح إلى هذا الاعتراض  
 فأخرجه من الحد ( قوله ) كالعلل  
 الخ ، العلل كالأسباب والأسباب  
 كدلوك الشمس والشروط كالحول

لوجوب الزكاة وينظر في وجه اغفال المؤلف للمانع هنا مع ذكره فيما سيأتي ( قوله ) والامارات نحو كون الشيء دليلاً قطعياً كان  
 أو ظاهرياً كما ذكره شراح كلام ابن الحاجب حيث قالوا كون الشيء دليلاً مثل كون الاجماع والقياس لما يجب بهما ويحتمل أن المؤلف  
 أراد بالامارات العلل التي ليست بباثنة على شرعية الحكم ككون العصير مائياً يقذف بالزبد والحيض مثلاً فإنه أمارات لظهور الرحم عن النطفة  
 ( قوله ) والمقصود بالبحث الخ ، لو أخر هذا وقدم قوله والمراد بالتعليق ما يشمل الخ لكان أولى لأن التعليق في هذا الحد كالحسنة وهذا  
 كالتمييز له فلو أخره لكان المعنى والمراد بالتعليق ما يشمل الخ لكن المقصود الخ فتنتظم العبارة ( قوله ) ما شملته الحقيقة أي  
 هذا الحد لشموله تعلق الأحكام والأسباب والشروط والامارات فقط ( قوله ) ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها ، سواء كانت  
 الموصوفات أعياناً أو أفعالا أو مائيس كذلك كتعلق الأسباب والشروط والامارات بل يشمل أيضاً تعلق اللازم بملزومه وقد  
 أشار المؤلف إلى التعميم بقوله وغير ذلك

( قوله ) ولم يحتج إلى الاحتراز عن قوله والله خلقكم وما تعملون ، الظاهر أنه يحتاج إليه في هذه العبارة أعني قوله ما ثبت الخ أيضاً  
 لأنه يصدق على قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » أنه خطاب ثبت به شيء وهو اعلامنا أن عملنا مخلوق له تعالى وهو أي اعلامنا  
 متعلق بفعل المكاف على هذا الكلام فهو يرد عليه كما ورد على عبارة المؤلف اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) وهما خارجان عن التعريف  
 بقوله اقتضاء الخ ، بل بقوله بفعل المكاف إذ هما من صفات الأعيان ولا حاجة إلى التطويل بلا فائدة اهـ ح ( قوله ) فليسا بحكمين  
 شرعيين ، أي الصحة وعدمها والشرط إنما يكون بحكم شرعي اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) وينظر في وجه اغفال المؤلف الخ ،  
 لعله يريد مثلاً ، بدليل الكاف فلا وجه للتنظير اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) والحيض مثلاً الخ ، إن قيل الحيض باثنة على شرعية  
 حكم هو وجوب ترك الصلاة ونحو ذلك اهـ ح عن خط سيدي عبد الله الوزير



( قوله ) يشمل الاحكام الشرعية والعقلية ، فيكون قوله اقتضاء أو تخيراً أو وضعاً تقسيماً لهما لكن ينظر هل يوجد حكم وضعي في أحكام العقل فالظاهر أن الوضعي يختص بالشرعي ( قوله ) كتعلق اللازم بملزومه ، نحو تعلق الضوء بالشمس فإن تعلقه بالشمس لم يثبت بالشرع ولا بالعقل اذ هو ثابت في الواقع غير متوقف على دلالة العقل عليه بخلاف قضاء الدين ونحوه من الاحكام العقلية ، لكن يقال فلا وجه لجعل خروجه مبنياً على اثبات حكم العقل لمعنى التحسين والتقبيح كما يفهم من قول المؤلف عليه السلام لما تقرر من اثبات حكم العقل لان تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل مطلقاً سواء قلنا باثبات حكم العقل أعني التحسين والتقبيح أم لا وذلك ظاهر مع أنه لو فرض توقف خروجه على ذلك لم ينتظم تقدير ذلك في قوله أو عقلاً ، وإن قيل التقدير أو حكم علق عقلاً وأريد بالحكم التحسين أو التقبيح فلا دليل على هذا التقييد ولا حاجة أيضاً في اخراجه الى ذلك لما عرفت من أن خروجه غير متوقف على اثبات حكم العقل مطلقاً فالاولى أن يجعل خروجه بقوله بفعل المكاف اقتضاء أو تخيراً مع أنه لو جعل خروجه بقوله عقلاً خرج كثير من تعلق الوازم بملزوماتها التي ثبوتها بالعقل والله اعلم ( قوله ) وفعل المكاف ، يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » هذا بناء على ما عليه أهل الحق واعتمده في الكشف من كون ما موصولة فالمراد والذي تعملونه من الاصنام المنحوتة ليناسب قوله تعالى « ما تنحتون » فانها فيه موصولة واذا كان المراد ذلك لم يكن شيء متعلق بالفعل بل بالنوات وأما شارح المختصر فانه لما جعل ما مصدرية بناء على مذهبهم وكان التقدير والله خلقكم وعملكم فقد تعلق بفعل المكاف احتياج في اخراجه الى اعتبار قيد الحيثية أي من حيث أنه مكاف فان قيد الحيثية معتبر في الحدود وإن لم يصرح به وقد صرح به صاحب الجمع حيث قال من حيث هو مكاف « وبيان » ذلك على مذهبهم أن قوله والله خلقكم الخ خطاب ﴿ ٣٣٣ ﴾ تعلق بفعل المكاف لكن لا من حيث أنه مكاف بل من حيث أنه اخبار بحال لفعل المكاف وهو كونه مخلوقاً بناء على جعل ما مصدرية وأما ابن الحاجب فلم يعتبر قيد الحيثية بل جعله خارجاً من قوله بالاقتضاء أو التخير وهو ظاهر ( قوله ) والسبب والشرط والمانع ، أغفل المؤلف عليه السلام هذا الملل

والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك (١)، وقوله شرعاً أو عقلاً يشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ما تعلق لا من جهتهما كتعلق اللازم بملزومه ، وفعل المكاف يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وما تعلق بفعل الصبي والمجنون والنائم وغير ذلك ، وقوله اقتضاء أو تخيراً أو وضعاً يخرج ما عدا الخمسة والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة (١) كتعلق اللازم بملزومه كالضوء بالشمس اهـ

والامارات أما العلة فلعل وجه ذلك أنه اعتبر هنا دخولها في السبب كما في الفصول فانه جعل السبب علة وغير علة وكما في الجواهر فانه قسم السبب الى وقتي لا يستلزم حكمة باعثة كالزوال والى معنوي مستلزم لحكمة باعثة كالاسكار وأما ذكره عليه السلام للعلن فيما سبق فاعتبار لما في كثير من كتب الفن وأما الامارات فلدخولها في السبب أيضاً كما أشار الى ذلك الشريف في حاشيته أو لترجيح ما فعل الآمدي فانه لم يذكر الامارة بمعنى جعل الشيء دليلاً في خطاب الوضع ( قوله ) لان الوضع عبارة ، هذا التعليل إشارة الى دفع اعتراض ذكره في الفصول عن بعض المتأخرين « حاصله » ان السبب والشرط والمانع ليست أنفسها أحكاماً وإنما هي علامات للاحكام فلا تسمى أحكاماً « ووجه » الدفع ان الحكم جعل الشارع لها سبباً وشرطاً ومانعاً لانفس السبب والشرط والمانع « بيانه » أن الزنا مثلاً لا كلام في كونه ليس بحكم إنما الحكم جعل الشارع له علامة لوجوب الحد وهذا هو المراد فلا إشكال

( قوله ) فلا وجه لجعل خروجه مبنياً على ، لعل هذا غلط فان قول المؤلف لما تقرر الخ علة لشمول الحد للشرعية والعقلية فقط لا لخروج تعلق اللازم بالملزوم كما ذكرنا على علم اه حسن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله ( قوله ) لأن تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل الخ ، لما بنى المحشي أن المؤلف بنى اخراج تعلق اللازم بملزومه على قوله لما تقرر من اثبات حكم العقل اعترض عليه بان اخراج تعلق اللازم بملزومه غير متوقف على حكم العقل يعني التحسين والتقبيح اذ لا يدركه العقل مطلقاً سواء قلنا باثبات حكم العقل أم لا والظاهر أن قول المؤلف لما تقرر الخ راجع الى بيان شمول قوله شرعاً أو عقلاً للاحكام الشرعية والعقلية والخارج لتعلق اللازم بملزومه قوله شرعاً أو عقلاً من غير تقييده باثبات حكم العقل يعني التحسين والتقبيح كما وجهه المحشي فلا وجه لاسناد اخراجه الى قوله بفعل المكاف فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) وان كان بعضها غير تكليفي، كالأباحة وكذا الندب والسكرامة على المختار ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول والتفتازاني (قوله) ان اقتضى الفعل، هذا ﴿٣٣٤﴾ بناء على أن التكليف انما يكون بفعل اما كف او غير كف دون عدم الفعل وسيأتي

عن جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً (وهو) أي الحكم المبحوث عنه (تكليفي ووضعي (١) الاول) وهو التكليفي (خمس) اقسام وتسميته تكليفياً لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح وانقسم الى الخمسة (لان معرف الحكم) أي الدليل عليه اما ان يقتضى الفعل اولاً ثم (ان اقتضى الفعل) فاما ان يمنع الترك اولاً (فان منع من الترك فوجوب (٢) والا فندب) وان لم يقتض الفعل فاما ان يقتضى الترك اولاً (وان (٣) اقتضى الترك) فاما ان يمنع من الفعل اولاً (فان منع من الفعل فحظر والا فسكرامة) وان لم يقتض الترك والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون مخيراً وهو قوله (وان خير فإباحة) فهذه خمسة اقسام وهذه مسائل تتعلق بها فلو اوجب ست والمندوب ثنتان والمحذور ثنتان وللمكروه واحدة ولإسباح ثلاث ﴿مسئلة﴾ قد عرفت الوجوب (والواجب) متعلقه (٤) فهو فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سائر الاقسام قد افاد التقسيم المذكور سابقاً حدودها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما اخرجته التقسيم ذكر منها قوله (ما يذم تاركه بوجه ما) أي فعل يستحق تاركه في الشرع او العقل الذم على تركه فيخرج عنه سائر متعلقات اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذمًا وقوله بوجه ما متعلق بقوله تاركه (٥) زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيف تاركه

(١) والفرق بين خطاب الوضع والتكليف من حيث الحقيقة ان الحكم في الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً وخطاب التكليف طلب ما يقرن بالاسباب والشروط والموانع اهـ هـامع (٢) فان قات هل بين الايجاب والوجوب والحرمة والتحريم والتحليل والحل فرق « قلت » نعم قال بعض المحققين ما معناه الايجاب نفس قوله تعالى افعل وايس للفعل منه صفة حقيقية لأن الصفة الحقيقية يجب أن تقوم بوصفها والايجاب ليس قائماً بفعل المكلف فقوله صلى الله عليه وآله وسلم افعل اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلهذا تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم تارة اهـ حلواني قوله اذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً هو مبني على مذهب الأشعرية أن الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين فتأمل اهـ (٣) ضرب على الواو في نسخة وجعل الواو في قوله وان لم يقتض الفعل حرمة اهـ (٤) إشارة الى أن ما وقع في عبارة البعض من أن الواجب والمندوب ونحوهما اقسام للحكم ليس على ظاهره لأن الواجب هو الفعل المتعلق للوجوب وكذا سائرهما اهـ (٥) وفي نظام الفصول متعلق بالذم أي ليس الشرط هو الذم على كل وجوه الترك بل اذا حصل الذم على بعض الوجوه حقق الوجوب ليدخل الواجب المخير فان كل واحد يتصف بالوجوب لكنه لا يذم في كل حالات تركه بل اذا تركه وغيره واماهن يرى ان الواجب واحد منهم فلا يحتاج الى اقيده اهـ

(قوله) فوجوب و (قوله) فندب الخ، الظاهر أنها أخبار لمبتدئ محذوف وهو ضمير عائذ الى المعرف بكسر الراء أي فالمعرف هو وجوب وقد عرفت أن نفس المعرف وهو الخطاب ليس نفس الحكم ويمكن تأويل عبارته بجعل الضمير عائذاً الى الحكم وان كان خلاف الظاهر وعبرة الفصول ان اقتضى الفعل حتماً فمعرفة الوجوب أو غير حتم فمعرفة الندب الخ وهي سالمة عما ذكرنا (قوله) قد افاد التقسيم، وهو قوله لان معرف الحكم الخ (قوله) وحدود متعلقاتها، فهي المندوب يقال فعل اقتضاه الدليل ولم يمنع من تركه وقس باقيها (قوله) ما اخرجته التقسيم، أي كان سبباً في اخراجه واستحصاله منه فالاسناد مجازي (قوله) يستحق تاركه في الشرع أو العقل الذم على تركه، المراد بدم الشارع أن ينص بالذم كن يقول ذموا أو هو منموم أو ينص بدليل الذم كقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فان له ناره جهنم خالداً فيها الى غير ذلك من الآيات الدالة على الذم ذكره في شرح المختصر وحواشيه فيندفع ما يقال ان اريد بدم الشارع نصه على ذلك فم يوجد في الجميع أي كل تارك واجب وان اريد نص أهل الشرع لزم الدور لتوقف ذمهم على وجوب الفعل

(قوله) ويمكن تأويل عبارته الخ، وأقرب منه جعله عائذاً الى اقتضاء المعرف للفعل الدال عليه يعنى الاقتضاء لفظ اقتضى اهـ عن خط شيخه بتصرف يسير للإيضاح (قوله) أو ينص بدليل الذم الخ، أو يقال معناه ما يستحق تاركه الذم بدليل الشرع وهو دليل

من الواجبات وإنما يذم بوجه دون وجه وهو فرض الكفاية فإنه يذم تاركه إذا لم  
يقم به غيره والواجب المخير فإنه يذم إذا تركه مع الآخر (١) أما الموسع فداخل من  
دون زيادة هذا القيد لأن تركه إنما يتحقق بتركه في جميع الوقت لافي بعضه (٢)  
« فإن قيل » زيادته تدخل ما ليس من المحدود كصلوة النائم والناسي وضوم المسافر  
فإن تارك أحدهما يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر (٣) « أجيب » بالفرق فإن ترك  
أحدهما الكفاية مثلاً متردد بين أن يترك غيره فيذم وإن لا يترك فلا يذم وهذا الترك  
بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي (٤) بخلاف ترك النائم فإن عدم النوم تقديري ولا يبقى  
حينئذ هذا الترك بحاله والمتغيران إذا أريد أحدهما (٥) لم يرد إلا آخره قضاء عليه  
« توضيحه » إذا ترك واجب فمناك ترك مخصوص وتارك موصوف فالتارك تارك  
للوajib بذلك الترك المخصوص والذم إنما يلحقه بسببه فعنى استحقاق التارك للذم  
استحقاقه له بسبب ذلك الترك الذي تركه الواجب ، وتارك الكفاية يذم في الجملة  
بسبب تركه الذي هو تارك للكفاية بذلك الترك لأن تركه الكفاية ترك واحد  
لا يتغير في نفسه باتيان الغير وعدمه وإذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك وإن  
أتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم على وجه (٦) فلو لم يقيد الحد  
بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم إلى الفهم وخرج الكفاية والمخير (٧) وإذا زيد دخلاً  
قطعاً وأما التارك الذي هو النائم مثلاً فإن تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه  
ولا يلحقه بسبب الترك الأول استحقاق ذم أصلاً فلا يصدق عليها (٨) أنه يستحق الذم

(١) وذلك إذا قلنا كل واحد واجب وأما على القول بأن الواجب أحدهما مبهما كما يراه ابن  
الحاجب فيذم تاركه بأي وجه فرضه عضد يعني لما كان رأي ابن الحاجب أن  
الواجب المخير هو أحد الأمرين مبهما لم يتصور تركه إلا بترك الجميع وحينئذ يلزمه  
الذم قطعاً أه سجد (٢) وفي حاشية العلوي الاحتياج إلى التقييد بوجه ما إنما هو على  
مذهب من قال أن الواجب الموسع في أول الوقت وأما من قال أن الواجب الموسع  
واجب في جزء ما من الوقت فلا يحتاج إلى هذا التقييد أه باختصار مفيد (٣) وهو  
عدم النوم والنسيان والسفر مع أنه لا يذم تارك المساواة في تلك الأحوال بل مع ترك القضاء أه  
(\*) وهو حال عدم العذر وليست بواجبة ولا يمكن التفصي بدعوى أنها واجبة ولكن سقطت  
بالعذر لا نقول وكذا المخير والكفاية واجبة وسقطت بفعل الغير فلا يحتاج إلى القيد أه نظام فصول  
(٤) وهو كون الغير لم يفعل أه (\*) أي أمر خارجي وهو ترك الغير فإنه قد يتحقق وقد  
لا يتحقق فيكون المراد بالترك المأخوذ في الحد هو التارك الذي يبنى بحاله عند الوجه الذي  
يذم به أه مما نسب إلى البرطي (٥) كترك الكفاية وقوله لم يرد الآخر نقضاً عليه كترك النائم أه  
(٦) حيث لم يتم به غيره، دون وجه وهو حيث قام به غيره أه (٧) لأنه لا يذم على العموم بل  
في حال دون حال أه (٨) أي صلاة النائم وفي نسخة عليه وقد أنبنى على هذه النسخة تذكير  
الضمير في قوله أنه يستحق الذم على تركه أه

(قوله) وقد تغير خارجي، حال  
والمراد بالخارجي هو فعل الضمير  
وتركه (قوله) تقديري، أي  
منسوب إلى التقدير والفرض لأن  
الحاصل منه والواقع هو النوم  
وعدم النوم مقدر مفروض (قوله)  
والتغايران، هما ترك الكفاية  
وتر النائم (قوله) على وجه، زاد  
الشريف دون وجه (قوله) لتبادر  
منه العموم، أي عموم استحقاق  
الذم للحالتين (قوله) فلا يصدق  
عليها، عبارة الشريف فلا يصدق  
على صلوة

الحكم المقتضي للفعل حتماً لأن  
تارك المطلوب حتماً ماضٍ مذموم  
والأولى عقلية والثانية للآية  
الكرامة فعلى هذا الذي اقتضى  
الذم هو دليل الشرع على ذلك  
الحكم المطلوب حتماً والآية تصلح  
استدلالاً على اقتضاء الدليل ذم  
التارك شرعاً لأن نص الشارع والله  
أعلم أه لسيد حسن يحيى الكبكي  
عن خط العلامة أحمد بن محمد  
السياني (قوله) هو فعل الضمير  
وتركه، بل الترك حال النوم  
والترك حال عدمه وإنما وهم المحشي  
بسبب قوله فيما سيأتي فعمل أن ترك  
الكفاية الخ أه سيد عبد الله  
الوزير بل الوهم من السيد أه ح



على تركها بترك آخر (١) وهو الترك الحاصل عند عدم النوم ، فعلم ان ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور اعني التغير (٢) وعدمه ، وملخصه ان فرض الكفاية والمخير وصلاة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول دون الثاني لبقاء مخرجه على حاله (٣) (و) الواجب (يرادفة الفرض (٤)) عند الجمهور وقالت (الحنفية) ووافقهم الناصر والداعي (الفرض قطعي) وهو ما كان دليله قطعي الدلالة (٥) والسند (والواجب ظني) وهو ما كان دليلا ظني الدلالة او السند او كليهما « واعلم » انه لا نزاع في تفاوت مفهومي الفرض

(١) لأن المتغايرين اذا اريد أحدهما الخ اه (٢) قال المحقق الجلال في تقريره وقد اجيب بان حالة النوم غير حالة اليقظة فالترك في احدي الحالتين غير الترك في الاخرى والذم اذا تعلق باحدى التركين المتغايرين لم يرد عدم تعلقه بالآخر نقضاً ولا كذلك الكفاية فان الترك حال فعل الغير هو اترك حال عدمه لأن حالة التارك لما تتغير وان تغير أمر غيرها من فعل غيره أو عدمه فالذم متعلق بهذا الترك الواحد الذي لا تتغير فيه ، وفيه نظر لأنه فرق من وراء الجمع فان كون الحالة المتغيرة هي حالة الفاعل يعنى حالة النائم وحالة غيره في الآخر لا يوجب تعدد الترك لأنه عبارة عن عدم الفعل الحاصل في الحالتين والفارق طرد لا محالة فلا يخلص عن كون القيد مستدركا لأن الكفاية كالموسع والمطلق في ان الشكل من الواجب المخير لا فرق الا بان الموسع والمطلق تخيير في الزمان والكفاية تخيير في الفاعل كما سنحقيقه ان شاء الله تعالى وسيأتي تحقيق أن الواجب في الخير هو المبهم وان المعين لا يتصف بالوجوب قبل الفعل فتارك الكفاية مع فعل الغير لها ليس تاركا لواجب كما ان النائم ليس بتارك لواجب مع نومه فالوجوب في الأمرين انما هو مع عدم النوم وعدم فعل الغير للكفاية لأن الوجوب في مثله مشروط بعدمين المذكورين والتارك في هاتين الحالتين مذموم لتاركة واجبا اه من شرح المختصر (٣) أعني لحوق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك به اه (٤) الا أن في الترادف اشكال وهو أن الذم الذي ذكره في رسم الواجب لازم للعقاب والعقاب لازم للفسق لامتناع عقاب المؤمن فالذم لازم للفسق والواجب الظني لا يفسق تاركة اتفاقاً لأن التفسيق لا يكون الا بقاطع فالحق عدم الترادف اه من شرح الفصول (٥) كقراءة القرآن في الصلوة الثابت بقوله تعالى « فاقروا ما يتعبر من القرآن » والظني تعيين الفاتحة الثابتة بقوله لاصلاة الا بفاتحة الكتاب وهو آحاد ونفي الفضيحة محتمل ظاهر والتزاع لفظي عائد الى التسمية اه عضد (\*) قال في الجمع وشرحه للمعطي ما نقله وهو (١) لفظي عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله أن ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً وما ثبت بظني كما يسمى واجباً هل يسمى فرضاً فعندهم لا ، أخذاً للفرض من فرض الشيء بمعنى حزه أي قطع بعضه وللواجب من وجب الشيء وجبة أي سقط وما ثبت بظني ساقط عن قسم المعلوم ، وعندنا نعم يسمى أخذاً من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوباً ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني وه أخذنا أكثر استعمالاً اه (٢) أي الخلاف ومثله في شرح المختصر وقال ابن لقمان أن الخلاف معنوي وأن الفرض عند الحنفية يفسق تاركة ويكفر مستحله ويقضى كالصلوات

(قوله) بسبب العموم في استحقاق الذم ، للحالين (قوله) الذي هو تارك له به ، فالنائم لا يذم لأجل الترك الذي هو تارك له به فيخرج عن الحد (قوله) لبقاء مخرجه ، وهو الاعتبار المذكور

(قوله) فيخرج عن الحد ، رجع الأمر الى اعتبار عناية في الترك والافهومتواطي أو مشترك لفظي اه من خط سيدي عبد الله الوزير ح

(قوله) كحكم الكتاب، الأولى كنص الكتاب إذ المحكم قد يكون ظاهراً على المختار كما سيأتي إن شاء الله تعالى (قوله) فإن جاحد الأول كفر الخ، ومثل هذا في الفصول وشرحه (قوله) وهذا مجرد اصطلاح، إذ لا نزاع في المعنى بل النزاع لفظي عائد إلى التسمية (قوله) فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة، أي إذا كان الجميع متفقين على عدم تفاوت مائت بقطعي ومائت بظني كما عرفت لم يكن لاحتجاجه معنى إذ لا يترجه هذا الاحتجاج مع ذلك الاتفاق (قوله) بين الكتاب وخبر الواحد، الأولى أن يقال بين (٣٣٧) الكتاب القطعي وخبر الواحد يظهر

الواجب لغة ولا في تفاوت مائت بظني كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد فإن جاحد الأول كفر لا الثاني وتارك العمل بالأول فاسق لا الثاني وإنما النزاع فيهما هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين إلى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني أو نقل كل واحد منهما من معناه إلى معنى مخصوص، فالفرض هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه إذا ثبت بدليل قطعي، والواجب هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه إذا ثبت بظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة بأن التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يجب التفاوت بين مدلوليهما أو بأن الفرض في اللغة التقدير (١) والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعاً أنه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرًا ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على أنه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدرًا بدليل ظني وكونه ساقطاً علينا بدليل قطعي ألا ترى إلى قولهم الفرض أي المفروض المقدر علينا في المسح هو الربع، وإيضاح الحق أن الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب الساقط والمضطرب فأنما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع (٢)

والواجب عندكم كالوتر بالعكس من ذلك وأنه لا يكفر مستحله ولا يفسق تاركه ولا يقضى وذكر السيد محمد الأمير في إجابة السائل القولين في ثمة الخلاف ولم يختزل نفسه شيئاً وصدر الأول (١) قال في المنار وشرحه مع زيادة إيضاح، الفريضة هي المقدرة التي لا تحتل زيادة ولا نقصاً لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ لا وجه لا تحتل التغيير إلى زيادة ونقصان ونحن لا نحكم بذلك إلا بدليل قطعي لا شبهة فيه ولا يجوز أن نحكم بمجرد الظن على ما في اللوح بخلاف الواجب بمعنى الثابت شرطاً فإنه يجوز الحكم به بدليل ظني إذ ليس إخباراً عما في اللوح اه وبهذا التحقيق يظهر معنى احتجاج أبي حنيفة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٢) وفي الدرر مانقظه وينبغي أن يتنبه ههنا لأمرين أحدهما أن هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية فقد شاع عندهم خلافاً وهو إطلاق الفرض على مائت بظني والواجب على مائت بقطعي كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ونحو ذلك ويسمون فرضاً عملياً لاعمالاً (قوله) والواجب رجف كذا في المصباح (قوله) شايع، يعني عند الحنفية ولذا استدلل بما في التوضيح من كتبهم

القلب وجباً ووجيباً رجف كذا في المصباح (قوله) شايع، يعني عند الحنفية ولذا استدلل بما في التوضيح من كتبهم (قوله) أي إذا كان الجميع متفقين الخ، يحقق هذا الارتكاب فإن الأمر بالعكس بما ذكر وهو الاتفاق على تفاوت الأمرين، والظاهر أن وجه قوله فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة هو مجرد كونه اصطلاحاً إذ الاختلاف فيه لفظي اه السيد حسن السكيتي ح (قوله) فالفرض ما علم قطعاً، قال القاضي حسن رحمه الله هكذا في حاشية الشريفة إلى قوله انتهى قال السيد العلامة صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله ولا ينبغي ما بين الكلامين من التباين فليتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) ومثله خواصه صلى الله عليه وآله وسلم ، لعل المراد هاهنا الواجبة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وهذه العبارة أجود من عبارة الفصول حيث قال ومن العين ما يعم جميع المكافين لعدم شمولها لخواصه صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) التي أوجبها الله تعالى بقضية العقل ، لعله أراد التي أثبتتها بأن جعل العقل حجة بالدلالة على الحجية سمعاً وبخلافه للعقل (قوله) الأمر إذا ورد بأشياء الخ ، «واعلم» أن الاستدلال بالاشتراك في خطاب الإيجاب كما يأتي إنما يتم إذا ثبت الاتفاق على ورود الأمر بأشياء على التخيير كما هو مقتضى عبارة المؤلف هنا ومع الاتفاق على هذا يكون النزاع في شيء آخر وهو في أن هذا هل يقتضي تعلق الوجوب بالجميع أو ببعض مبهم كما هو ظاهر قول المؤلف عليه السلام هل تكون كلها متعلقة للوجوب أم لا لكن المخالف ينازع في ورود الأمر بأشياء على التخيير ويدعي دلالة ﴿ ٣٣٨ ﴾ النص على الأمر بواحد مبهم لأن العطف بأو وهي لأحد الشيئين وسيدكره

قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضاً (وينقسم) الواجب بالنظر إلى ذاته (إلى معين) كصلوة الظهر وصالوة الجنابة ونحو كخصال الكفارة (و) بالنظر إلى فاعله (إلى فرض عين) وهو ما لا يسقط عن مكافئه بفعل مكاف آخر كصلوة الظهر ومنه خواصه عليه السلام (و) فرض (كفاية) وهو بخلافه كصلوة الجنابة (و) بالنظر إلى وقته باعتباره كونه زائداً عليه أو مساوياً له (إلى مضيق) وهو ما كان الوقت فيه بمقدار العمل كالصيام (وموسع) وهو بخلافه قال القاضي عبد الله الواجبات الموقوفة مضيقة كانت أو موسعة لا تكون إلا في الواجبات الشرعية فاما الواجبات التي أوجبها الله بقضية العقل (١) فلا يدخلها التوقيت علمية كانت أو عملية وإن كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف الإلهية ورد الوديعه ، والدين عند المطالبة ، وفيها ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعه إذا وكل صاحبها ذلك إلى من توجه عليه (و) باعتبار وقوعه في وقته أو خارجه إلى (إداء وإعادة وقضاء) وسيأتي إن شاء الله تعالى (و) بالنظر إلى مقدمته وجوده (إلى مطلق) عنها (ومقيد) بها وسيأتي إن شاء الله تعالى ﴿ مسألة ﴾ اختلف في الأمر إذا ورد بأشياء على التخيير كالكفارات

أى لأعمالاً يلزم اعتقاد حقيقته وكقولهم الصلوة واجبة الزكوة واجبة « الثاني » الواجب عندهم ينقسم إلى ما هو في قوة الفرض في العمل كالوتر فإن أبا حنيفة رحمه الله يمنع بتذكرة صحة الفجر كتذكّر العشاء وإلى ما هو دون الفرض في العمل وقول السنة كتعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها عند أبي حنيفة لكن يجب سجود السهو وهو عنده لا يشرع بترك سنة أه (١) هي أربع ، رد الوديعه ، وقضاء الدين ، وشكر المنعم ، ومعرفة الله ، والقبائح العقلية أربع ، الظلم ، والكذب ، والعبث ، والجهل أه

المؤلف عليه السلام عنهم فيما يأتي والامام الحسن عليه السلام في القسطاس جعل منازعة الخصم قاذحة في هذا الاستدلال والمؤلف عليه السلام أجل الكلام ترويحاً للاستدلال « فإن قيل » سيأتي للمؤلف أنه لا نزاع لنا في تعلق الأمر في واحد مبهم ظاهراً ومثله صرح به شراح كلام ابن الحاجب كالسعد والشريف حين ذكروا أنه لا نزاع لأحد في أن الأمر لواحد مبهم وأرد وحيث أن أريد بالأمر بأشياء على التخيير هو الأمر بها ظاهراً لم يستقم ماسياً في من أنه لا نزاع لنا في تعلق الأمر بالمبهم ظاهراً مع القول بتعلق الأمر بالأشياء ظاهراً وإن أريد أنه تعلق بها ظاهراً وحقيقة فكذا أيضاً « ولعله يجاب » بأن المراد أن الأمر تعلق بها حقيقة فقط فيندفع التنافي ويتلأثم الكلام ، يؤيد هذا أن المؤلف نقل ماسياً عن

الشريف وأغفل منه كلاماً هو مقتضى هذا الجواب « وحاصله » أن من قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الأمر بالجميع حقيقة ، قال فقول بعض المعتزلة الجميع واجب في قوة قولهم الأمر فيما يظن فيه التعلق بواحد مبهم يتعلق بالجميع فيجب الجميع هذا كلامه وبه يندفع التنافي إذ الموافقة في تعلق الأمر بواحد مبهم إنما هو في الظاهر وأما في التحقيق فالأمر يتعلق بالأشياء على البذل كما أن الوجوب متعلق بها على البذل وهذا الجواب ظاهر لولا قول المؤلف فيما يأتي شرك في الخطاب المفيد للإيجاب فانه ربما يشعر بخلاف ما ذكرنا فتأمل ففي المقام اشتباه والله أعلم

(قوله) فانه يشعر بخلاف ما ذكرنا ، ينظر في قول القاضي فانه ربما يشعر الخ بل ربما يظهر من كلام المؤلف تأييد الجواب فتأمل أه عن خط شيخه



(قوله) بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الاخلال ، هذا تفسير لمعنى الوجوب على الجميع و (قوله) ولا يلزمه الجمع بينها تفسير لقوله بدلا و (قوله) ويكون فعل كل واحد الخ ، عطف على قوله ولا يلزمه الجمع بينها كالتفسير له ولو قال بل يكون لكأن أظهر (وقوله) تساويها تعليل له يعني ان وجه تختيار المكلف في الايتان بأيا شاء هو تساويها في وجه الوجوب وهو اللطفية لأن اللطفية في كل واحدة منها تقوم مقام الاخرى فيما هي لطف فيه ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج (قوله) فلكل منها حظ فيه ، أي في الوجوب يعني على البدل كما في القسطاس وكما ذكره المؤلف عليه السلام في (٣٣٩) الشرح فيما يأتي حيث قال فبان ان

لكل منها حظا في الوجوب على البدل ولا بد من هذا القيد اذ المراد بالاشتراك في خطاب الايجاب الاشتراك في قوله تعالى فكفارته الخ لانه في معنى فيلزم كفارته الخ وهذا الاشتراك انما حصل بلفظ أو الموضوع للتخير فقوله فلكل منها حظ فيه تفريع على الاشتراك في خطاب الايجاب وكونه على البدل تفريع على الثاني أعني ككون الاشتراك بلفظ أو وقرر المؤلف عليه السلام الطرف الاول بقوله يعني ان الشارع والثاني بلفظ أو الخ وقوله فبان الخ نتيجة مجموع الأمرين (قوله) ولفظ أو الخ ، عطفه على ما قبله أدنى الخطاب أو الايجاب غير منتظم وجعله ابتداء كلام لا يستقيم اذ هو من تنمة ما قبله وامل الاظهر أن يكون حالا من الايجاب ولا يضر خلو الحال من الضمير كما في نظائره

الثلاث هل تكون كلها متعلقات بالوجوب أم لا والمختار ان (متعلق الوجوب في) الواجب (الخير) (١) الجميع بدلا أي على جهة البدل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها (٢) ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب (٣) وهو قول اصحابنا والمعتزلة والفقهاء (للاشتراك في خطاب الايجاب فلكل منها حظ فيه) يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الاشياء كالكفارات الثلاث في الخطاب المفيد للايجاب ولفظ أو موضوع للتخير فبان ان لكل واحد منها

(١) قال البيضاوي في المنهاج بعد ذكره لتفسير وجوب الجميع بدلا بمثل ما هنا مالم يظن ولا خلاف في المعنى قال الاصفهاني في شرحه لا خلاف بين الاصحاب وبين المعتزلة في المعنى وان اختلفوا في اللفظ اه (\*) وفي الفصول وشرحه النظام والخلاف لفظي للاتفاق على أنه يسقط الوجوب بأياها ، الجمهور بل معنوي وتظهر فائدة الخلاف فيمن حالف بعد حننه وقبل تكفيره بالطلاق ما عليه عتق فيقع الطلاق على الاول من الأقوال ولا يقع على الثاني والثالث اذ الأصل براءة الذمة عن تعلق وجوب العتق بخصوصه ويقع على الرابع بالعتق لانه قد تحقق وجوب العتق عليه وقيل لا اذ لم يتعين الوجوب فيه الا بفعله واليمين منعقدة على أنه لا وجوب عليه في حال اليمين « واعلم » أن جعل فائدة الخلاف تظهر في الايتان مما لا ينبغي لان الايتان مبنية على عرف الخالف واعتقاده وان خالف الشرع واللغة والنزاع انما هو في المدلول الشرعي واللغوي للتخير ثم ينبغي أيضا على كون حكم الله بوجوب العتق تابعا لحكم الخالف كما هو التصويب فان كانت المسئلة ظنية فلا نزاع في أنه يجب على المجتهد ما ظنه ولو كان خلاف ما عند الله وان كانت قطعية كما يدعى في مسائل الاصول قلله مطلوب فيها معين فينبني وقوع الطلاق على تحقق قطعية دلائل وجوب العتق عليه والقطع عنه بمراحل اه (٢) هكذا قرره أبو الحسين لكنه يناه في ما ذهب اليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام في البرهان ان أبا هاشم اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يآثم اثم من ترك الواجبات ومن أتى بها جميعا لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتنال بواحد اه سعد (٣) هو اللطفية أو الشكر اه

(قوله) وكونه على البدل تفريع

على الثاني ، التفريع في الاول ظاهر وأما قول المحشي وكونه على البدل تفريع على الثاني فلم يتقدم له ذكر حتى يتفرع عليه اللهم الا أن يقال التفريع بحسب نفس الأمر استقام فتأمل اه ح عن خط شيخه لعل مراد القاضي ما ذكره المؤلف في الشرح أعني ان الشارع الخ وفيها تصريح بالاول والثاني وما تفرع عنهما اه ح قال من خط شيخنا علامة الاسلام الخولاني (قوله) ولعل الاظهر أن يكون حالا الخ ، بل الاظهر عطفه على اسم ان من قوله يعني ان الشارع والتقدير يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الخ ويعني ان لفظ أو الخ ويكون معطوفا على منفرد والله أعلم فتأمل اه عن خط

شيخه الحسن بن محمد المغربي

(قوله) اذ لا نغنى ، هذا تفسير للدعوى أعنى وجوب الجميع بدلا وقد تقدم تفسيرها بقوله بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الخ وإنما أعاد تفسيرها هنا ليظهر به انطباق الدليل وهو الاشتراك في خطاب الايجاب على الدعوى فيكون تعليلا لترتب قوله فإن الخ على هذا الدليل وذلك أنه لما فسر الدليل بأن الشارع شرك بينهما في خطاب الايجاب على البذل الذي هو صفة الخطاب وجعل النتيجة اشتراكها في الوجوب الذي هو صفة الفعل بين المؤلف عليه السلام بقوله اذ لا نغنى الخ أنه لا فرق بين وجوب الجميع الذي هو المدعى ﴿٣٤٠﴾ وبين ايجاب الشارع لها مع التخيير بناء على ان وجوب الجميع واجبا

حظاً في الوجوب على البذل اذ لا نغنى بوجوبها (١) على البذل الا انه تعالى اوجبهما علينا (٢) وخيرنا في تأدية ايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا (٣) ، وقالت الاشاعرة واكثر الفقهاء واحد لا بعينه وفسره المتأخرون بالقدر المشترك (٤) بينهما وهو ما اشار اليه بقوله (لامبهم و) احتجوا اولا بانه وقع (الجزم بجواز الامر به) لانه لو قال اوجبت عليك واحداً مبهماً من هذه الامور وايّاً فعلت فقد أتيت بالواجب وان تركت الجميع تدم لتركك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال ، ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا «والجواب» ان الوجوب لازم للامر مستفاد منه (٥)

(١) يعني حيث قلنا على الجميع لأنه من الدعوى اه (٢) وكونه أوجبهما علينا وخيرنا هو معنى الدليل الذي هو التشريك اه (٣) والخصم لا يساعد الى عدم امتناعه لأنه المتنازع فيه ويدعي دلالة النص على وجوب واحد من تلك الامور ليس الا اه شرح فصول (٤) قال الاسنوى ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الحاصل كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله لان المتواطى موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعاً لمعان متعددة واذا كان أحد الحاصل هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير وانما التخيير في الخصوصيات وهي خصوص الاطعام أو الكسوة أو الاعتاق فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه قال وهذا نافع في المباحث الآتية فافهم اه (٥) حاصل هذا الجواب أن الأشعرية قالوا وقع الجزم بجواز الأمر بالمبهم ولا نخالفهم في أن الوجوب لازم للامر فاذا تعلق الأمر بمبهم تعلق الوجوب به في الجملة فقول على طريق الاستفسار ان أردتم أن الأمر بالمبهم يتعلق به أي بالمبهم ظاهراً فغير محل النزاع الى آخر ما ذكره المؤلف هذا مراده وفيه خفاء فلذا حمل سيلان عبارة المؤلف على خلاف مراده ثم اعترضه ولا وجه للاعتراض اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

وان اختلفا بالاعتبار فيها متحدان بالذات فظهر وجه تكرير المؤلف عليه السلام لتفسير المدعى بقوله بمعنى أنه لا يجوز الخ وبقوله فإن الخ وبقوله اذ لا نغنى الخ وظهر كون قوله اذ لا نغنى الخ علة لما قبله (قوله) واحد لا بعينه ، فالخير فيه عندهم افراد الواجب وهو الاحد المبهم لحصوله في ضمن الافراد فعنى الواجب الخير هو الخير في أفراد لا أنه خير في نفس الواجب كما يتبادر من العبارة ذكره الشريف وأما عند الاولين فالخير فيه هو نفس الواجب (قوله) ثم النص دل على وجوب واحد الخ ، هذا يدل على الوقوع والوقوع يدل على الجواز فلا يردانه غير مناسب للاستدلال على الجواز كما هو مقتضى قوله والجزم بجواز الامر به الخ لكن قول المؤلف عليه السلام ان اريد تعلقه به الخ وقوله في الشرح اذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الامر الخ جواب عن الجواز فقط لا عن الوقوع فينظر

(قوله) فينظر ، يقال المقصود اولا وبالذات هو الجواب عن الجواز لا عن الوقوع فلا وجه للتنظير اه عن خط شيخه وفي حاشية ما لفظه ولعله يقال انه لما توقف بيان وجوب الواحد المبهم على بيان جواز الامر به بين عدم استحالة وحينئذ لا يستحيل ما هو متوقف عليه وهو وجوب المبهم كما في ما نحن فيه فيكون ما ذكر من قول المؤلف مناسباً للمراد كما لا ينبغي انه اذا جاز الامر بالمبهم لم تمتنع دلالة النص على وجوب المبهم والله اعلم اه حسن يحى الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياني

(قوله) فاذا تعلق الخ، هكذا في حواشي المحقق الشريف لكن قول المؤلف عليه السلام فنقول الخ لا يظهر وجه تفرعه عليه لعدم لزومه لما قبله انما المناسب له ان يقول فان تعلق بالواحد المبهم ظاهراً تعلق الوجوب به ظاهراً وان تعلق به حقيقة تعلق الوجوب به كذلك لكن هذا وان ناسب السياق فهو بمنزلة عن المقصود بالجواب كما لا يخفى فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على قوله والجواب ان اريد الخ وترك هذا المنقول عن الشريف لكان اولى لان الشريف انما اوردده وفقاً لكلام السعد حيث ذكر انه لا نزاع في ان الامر بواحد منهم مستقيم انما النزاع في انه ماذا يجب حينئذ فاجاب الشريف بما نقله المؤلف من تلازم تعلق الامر وتعلق الوجوب وكلام الشريف مستقيم في موضعه فتأمل (قوله) تعلقه به ظاهراً، اي تعلق الامر ﴿٣٤١﴾ بالواحد المبهم في الظاهر والمراد في الحقيقة طلب مفرداته وتحصيلها

(قوله) وهو مصادرة على المطلوب، المصادرة على المطلوب على اربعة اوجه «أحدها» ان يكون المدعى عين الدليل «والثاني» ان يكون المدعى جزءاً من الدليل «والثالث» ان يكون المدعى موقفاً عليه صحة الدليل «والرابع» ان يكون المدعى موقفاً عليه صحة جزء الدليل (قوله) ولهذا زيادة تحقيق تجيء في مباحث الامر ان شاء الله تعالى، هو ماسيأتى في باب الامر من ان للماهية اعتبارات ثلاثة بشرط شي وبشرط لا شيء والماهية المطلقة عن القيدين المذكورين والمؤلف عليه السلام اختار استعماله وجودها في الاعيان وامتناع طلبها فهذا الجواب مبنى على ما اختاره عليه السلام وهو مختار ابن الحاجب أيضاً ولهذا استشكل الشريف تعلق الوجوب بالواحد المبهم حيث قال «فان قلت» هذا يدل على ان الواجب الامر السكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه ابن الحاجب من ان الامر

فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به أيضاً وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضاً كذلك فنقول (ان اريد) بالامر المبهم (تعلقه به ظاهراً) أي من غير نظر الى متعلقه الحقيقي ماذا هو (فغير النزاع) اذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الامر به ظاهراً وهو الذي وقع الجزم به (أو اريد) بالامر المبهم تعلقه به (حقيقة) (١) فعينه أي عين النزاع وهو مصادرة على المطلوب على أن الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة يتوقف على امكان المبهم في نفسه (٢) ووجوده في الخارج والا كان تكليفاً بالحال (٣) وهذا معنى قوله (ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع) اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى وأدلة الامتناع اوضح وأقوى ولهذا زيادة تحقيق يجيء في مباحث الامر ان شاء الله تعالى، وايضاً يمكن معارضة ما ذكره بان يقال نجزم عقلاً بجواز الامر بأشياء على البديل لانه لو قال أوجبت عليك كل واحد من هذه الامور على البديل فأياً فعلت فقد أتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب لم يلزم منه، محال ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى آخره (٤)

(١) يعني في الواقع وتقس الامر لا بحسب ظاهر المفهوم (٢) وهو ماهية المبهم الذي هو الامر السكلي اه (\*) قد استشعر هذا الشارح العلامة وقال «فان قيل» الواحد الجنس وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده في الأذهان لافي الاعيان فيستحيل طلبه، قلنا يستحيل طلبه دون الأفراد لافي ضمنها لجواز طلب المشترك في ضمن الأفراد وأجاب في المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئياً ورده العلامة بانه يناق كونه الواجب هو المشترك اه (٣) قال صاحب فصول البدايع ما لفظه، للمعتزلة ان التكليف بغير المعين تكليف بالجهول وعلم المكلف بالمكلف به ضروري، وبالحال لان غير المعين يستحيل وقوعه وكل واقع معين ولا قائل بانه هو، قلنا مفهومه معلوم والابهام في ذاته كما مر اه المراد (٤) ما تقدم في شرح قوله واحتجوا أولاً وهو ان الصرف عن المدلول الخ اه

بالسكلي امر بالجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتى ثم اجاب بان ما ذكره ابن الحاجب هنالك سهو انتهى وما ذكره الشريف

(قوله) لا يظهر وجه تفرعه عليه، كلام ابن الامام في غاية الوضوح والتفريع ظاهر ولم يفهم مقصد المحشي فتأمل ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه وفي حاشية يقال لعل المراد استثناء قسمي التعلق بالجميع او بالواحد المبهم فالاول هو المختار لا يحتاج الى ابطاله انما يحتاج الى ابطال ما شمله دليلهم وهو الثاني فاجاب عن ذلك بقوله فنقول ان اريد الخ كما لا يخفى والله اعلم اه سيدي حسن السكيني من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) بشرط شيء وهي المجردة وهي لا توجد في الخارج وقوله وبشرط لا شيء وهي الخلطة وهي



(و) احتجوا ثانياً بأنه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم (وجوب تزويج (١)) الكفوين (الخاطبين واعتناق جميع الرقاب (٢)) في الكفارة المتعين فيها العتق (٣) وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب تزويج واحد من الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتناق واحد من جنس الرقبة بالتخيير « والجواب » بان يقال ان اردتم بقولكم وجوب تزويج الجميع واعتناق جميع الرقاب تزويج الجميع معاً واعتناق الجميع معاً منعنا الملازمة اذ لم نقل بوجوب الجميع معاً فالوجوب (لا على جهة البدل غير لازم) لنا انما نقول بان الجميع متعلق الوجوب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد أو تركه وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم وليس مخالفاً للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول (وقيل) الواجب واحد معين عند الله وهو (ما يفعل (٤)) فيختلف بالنسبة الى المكلفين (وقيل) الواجب واحد غير معين عند المكلفين لكنه (معين (٥)) عند الله تعالى ويسقط الوجوب به (ان فعله (و) يسقط (بالآخر) ان لم يفعله بل فعل الاخر وظاهر عبارات القدماء ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعية وجعلوه ما قبله قولاً واحداً فتارة يجعلون المعين عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين ، وتارة يجعلونه

من أنه سهو مبني على ما اختاره في شرح المختصر هنالك من صحة طلب الماهية المطلقة وسيأتي تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى

(١) قال في فصول البدايع بعد أن ذكر أن التخيير لو اقتضى وجوب الجميع للزم وجوب تزويج الكفوين وهو باطل اجماعاً الخ ما لفظه وطعن الامام الرازي بان وجوب الجميع جماعاً غير لازم وبدلاً غير يجمع على بطلانه وليس بشيء لأن وجوب الجميع بدلاً عين وجوب الواحد المبهم بالملازمة انما هي على تقدير تقيض المدعى اهـ (٢) في صورة الامر باعتناق واحد من العبيد على التخيير اهـ من شرح العلامة على المختصر (٣) كالقتل مثلاً والظهار حيث يجدها اهـ (٤) هذا هو الحق لان الوجوب صفة الفعل ولا موصوف قبل الفعل فلا صفة اهـ من شرح الجلال ولا يخفى ما فيه اهـ من خط السيد صلاح رحمه الله (\*) وهذا يشبه ما نقوله المصوبة من أن حكم الله تابع لفعل المجتهد اهـ من شرح الجلال على الفصول (٥) القائلون بان الواجب واحد معين قالوا الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فيكون متعيناً في علم الله تعالى والوجوب متعلق به فيكون الواجب معيناً وهو ما يفعله المكلف لا ما لا يفعله المكلف لان ما لا يفعله يعلم الله تعالى عدم وقوعه ويتمتع ايجاب ما علم الله تعالى عدم وقوعه « قلنا » لان سلم أنه يتمتع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه لانه لو امتنع ايجابه لما وجب على الكافر ما علم الله تعالى عدم وقوعه ولما وجب على المكلف ما ترك لان الله تعالى علم عدم وقوعه ولزم تفاوت المكلفين في الواجب الخير عند فعل كل غير ما فعله الآخر واللازم باطل للقطع بتساوي المكلفين في الواجب وعدم اختلاف الواجب بالنسبة الى المكلفين اهـ من شرح بدايع الاصفهاني باختصار يسير (\*) مجهول عند المكلف فان فعله سقط الوجوب به وان فعل غيره فنقل سقط به الفرض وهذا يشبه ما نقوله المخطئة في ان الله مطلوباً معيناً عند تعارض الأدلة على الدولات المختلفة اهـ فصول وشرحه للجلال

موجودة في الاجزاء الخارجية لا المحمولة اهـ ح عن خط شيخه

واحداً ويسقط الوجوب به ان فعله او بالآخر وفي عبارة المجزي ما يفهم ما ذكرناه (١)،  
اما الاول فحيث قال « فان قيل » انما جاز حصول الاجماع على ان المكفر متى أتى  
بأية واحدة منها أراد فقد أدى الواجب لان الواجب منها عندنا (٢) هو الذي يفعل  
ويتعين لنا وجوبه بالفعل ثم أجاب عنه ، واما الثاني فحيث (٣) قال ولو كان كذلك لوجب  
ان يجعل للمكفر طريقاً الى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره ليميز له الواجب  
من تركه ، واما التصريح فلم يصرح بهذين القولين احد فسميا قولي التراجع (٤)،  
قال في الحصول همنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا  
واتفق الفريقان (٥) على فسادده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا  
الا ان الله تعالى يعلم ان المكاف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه ، والحجة  
لهذين القولين ، اما الاول فالاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل  
واما الثاني فالوجوب علم الامر بما امر به لاستحالة طلب المجهول (٦) وبطلانها اي  
القولين (واضح (٧) غير خفي وما ذكر متمسكاً لهما ظاهر السقوط ، اما الاول فلان  
الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجباً (٨) على جهة البذل او لكونه احدها  
لابتصاصه ، واما الثاني (٩) فلان علم الامر بالأمور به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولذا  
اشترط ان يكون التخيير بين امور معينة او لانه يكفي في علمه به ان يكون متميزاً  
عنده وذلك حاصل على القول بالمبهم لتمييز المبهم عن غيره من حيث تعيينها ويلزم  
على الاول تفاوت المكافين فيه (١٠) فيكون الواجب على زيد غير الواجب على عمرو

(قوله) اما الاول ، أي جعل  
المعين عند الله ما يفعله المكاف  
(قوله) فحيث قال ، أي صاحب  
المجزي (قوله) وأما الثاني ، وهو  
جعله واحداً ويسقط الوجوب به  
وبالآخر (قوله) وبين غيره ، وهو  
ما يسقط به الواجب (قوله) ليميز  
به الواجب من تركه ، أي من  
أجل تركه (قوله) وأما التصريح ،  
متصل بقوله وظاهر عبارات  
القدماء يعني أن هذا يؤخذ من  
ظاهر عباراتهم لأنهم صرحوا  
بذلك (قوله) من حيث تعيينها ،  
أي الأشياء يعني أنه يعلمه حسب  
ما أوجه فاذا أوجب واحداً من  
الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه  
كذلك والالم يكن علماً بما  
أوجه

(١) وهو أنهما قولان اه (٢) أي عند الخصم اه (٣) قوله فحيث قال ولو كان أي الواجب  
كذلك أي غير معين عند المكاف لكنه معين عند الله اه (٤) لان الفريقين يتراجعان بهما  
فكل فريق ينسبهما الى الآخر اه (٥) قال ابن أبي شريف « اعلم » أن القول الاخير وهو  
القول بانه معين عند الله وهو ما يختاره المكاف المسمى قول التراجع لما في الحصول من أنه  
ينسبه اصحابنا الى المعتزلة وتنسبه المعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على فسادده قال والد  
المصنف يعني التقي السبكي فيما كتبه على منهاج الاصول وعندى أنه لم يقل به قائل اه  
وفيه نظر فان ابن القطان مع جلالاته قد حكاه عن بعض الاصوليين فكيف ينكر ذلك هذا  
وقد وهم المصنف في شرح المختصر بجعل التراجع هو القول بان الواجب معين عند الله فان فعل  
غيره سقط واجبيته اه (٦) فيجب أن يكون معيناً عند الله (٧) أما الاول فلانه تكليف بمالم  
يعلم وأما الثاني فلان الوجوب اذا توقف على الفعل لم أن لا يكون وجوب فلا يذم على ترك  
التكفير والجواب ما عرفت من جرى القولين كليهما على مذهب التخطئة والتصويب فالعذر  
العذر ولا وجه للحكم بالبطلان اه جلال على القصول (٨) قوله لكونه واجباً على جهة البذل  
أي عندنا أو لكونه احدها الخ عند الاشاعة وهذا أعني لكونه احدها الخ جواب لهم على  
الاول من الاخيرين لانهم قالوا واحدهم لا بخصوص اه (٩) هذا الجواب المعلى في شرح الجمع اه  
(١٠) أي في الواجب الخير عند فعل كل غير ما فعله الآخر اه

(قوله) لأجزأته، بالهمزة أي كفته (قوله) لم يجب عليه شيء، إذ الواجب ما يفعله (قوله) كاف في تحصيل المقصود منه، كالجهاد (قوله) ٣٤٤ واذلال العدو وإعلاء كلمة الحق وهو يحصل بوجود الجهاد، من أي

فإن الغرض منه حراسة المؤمنين فاعل وكقائمة الحجج ودفع الشبه إذا تعرض منها حفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه المبطلين وحصولها لا يتوقف إلا على صدوره من فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد على الأعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لأفضائه إلى الزام ما لا حاجة إليه ولا ببعض معين لادائه إلى الترجيح من غير مرجح فتعين أن يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض أو يتعلق ببعض غير معين والمختار هو الأول (قوله) لا ثم الجميع بالترك الخ، «أجاب» في الجواهر عن هذا بأن تأنيم الجميع عندهم عين الاعتراف منهم بأن الإيجاب على الواحد المبهم غير معقول (قوله) بعض الأفراد، أي جزئي غير معين (قوله) فن تكليف الغافل، أي من لا يعلم إذ لا يعلم توجه التكليف إليه مع الإيهام (قوله) القدر المشترك، أي الأمر الكلي وهو أحد الأشخاص مبهم (قوله) لا يعقل تكليفه، إذ لا وجود له في الخارج

(قوله) أجاب في الجواهر الخ، الظاهر أن المحشي رحمه الله نقل هذا الكلام من غير تأمل لمعناه ولا تنبه لموضعه مع أن في نقله في هذا الموضع إيهاماً بأن صاحب الجواهر أجاب بهذا عن احتجاج القائلين بتعلق الوجوب بالجميع بل

هو ظاهر في هذا غاية الظهور وليس الأمر كذلك كما ستعرفه في أثناء الجواب في الفرق، كيف وتعلق الوجوب بالجميع مذهب الأكثر من الأشعرية فكلام الجواهر من جهتهم على القائل بتعلقه ببعض أه سيدنا إبراهيم خاله رحمه الله ح

إذا اختلفا في الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف، وأما الاجماع فلأن العلماء متفقون على أن الكل سواء في ذلك وأن من كفر بخصلة لو عدل إلى أخرى لأجزأته ووقعت عن الواجب عليه وإيضاً يلزم أنه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعها ولو لم يفعل شيئاً منها لم يجب عليه شيء وذلك معلوم البطلان، وعلى الثاني بأنه يصدق على المكفر أنه غير آت بالواجب إذا أتى بمسقطه لابه (١) وهو خلاف الاجماع لانعقاده على أن الشخص الآتي بأي خصلة شاء آت بالواجب (مسألة) اختلف في (فرض الكفاية (٢)) كالجهاد وسمي بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه، فقال أصحابنا وعليه الجمهور أنه (يتعلق (٣) بالجميع) ويسقط بفعل البعض، وقيل إنما يتعلق ببعض ثم اختلفوا فقال الرازي والسبكي (٤) هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به «احتج» الأولون بقوله (لا ثم الجميع بالترك اتفاقاً) والتأنيم ليس بالواجب (٥) ولأنه إن أراد بالجميع بعض الأفراد فن تكليف الغافل وإن أراد القدر المشترك كما قيل في الواجب الخير فهو كلي لا يعقل تكليفه «احتج» القائلون بتعلقه ببعض مبهماً بسقوطه بفعل البعض ولو وجب

(١) لأنه متعين عند الله والذي فعله غيره أه (٢) وهو ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله فلذا يسقط بفعل البعض كالجهاد المقصود منه إعلاء كلمة الله باذلال أعدائه أما العين فلا يحصل المقصود من شرعيته لكل أحد إلا بصدوره منه لتحصي ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الأمارة بتكرار الأعراض عما عداه والتوجه إليه كما في الصلاة أه من فصول البدائع (٣) أي على كل واحد وقيل المراد بالجميع من حيث هو إذ لو تعين على كل واحد كان إسقاطه عن الباقيين رفعاً للطلب بعد تحققه فيكون ناسخاً مفتقراً إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التأنيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض «واجب» بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كاستثناء علة الوجوب (٤) كاخترام الميتة مثلاً فكذا هاهنا فإنه يحصل بفعل البعض فلذا ينسب السقوط إلى فعل البعض وإيضاً يجوز أن ينصب الشارع أماراً على سقوط الواجب من غير نسخ (٥) أه ساعد (٦) عبارة فصول البدائع وليس رفع الحكم نسخاً مطلقاً بل دليل شرعي مترسخ وهذا ارتقاء بطريق عقلي لارتقاء شرطه وهو فعل المقصود أه (٧) أي من غير رفع الحكم بالسكينة حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب من دون خطاب جديد أه علوى (٨) يعني به تاج الدين صاحب الجمع وأما تقي الدين والد المذكور فذهب مذهب الجمهور كما صرح به في الجمع أه (٩) والتأنيم ههنا لأعلى وجه التخطئة كما في المسائل الاجتهادية عند من قال الحق مع واحد بل التأنيم الذي تلزم به الملكة والله أعلم أه



على الجميع لما سقط (و) «الجواب» ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد بآداء عمرو عنه (١) فثبت ان (السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به) اي بالبعض «احتجوا» ثانياً بأنه ثبت الامر بواحد من خصال الكفارة وهو واحد منهم (٢) فليثبت أمر واحد منهم اذا لا صالح للنعى غير الابهام وقد علم الفأوه (و) «الجواب» ان ما ذكرتموه من جواز (كونه مبهماً قياساً على الامر بمذهبهم مدفوع بمنع الاصل) المقيس عليه وهو الامر بواحد منهم (او بالفرق (٣)) بين ايهام المأمور به وابهام المأمور وذلك لان اثم واحد (٤) غير معين لا يعقل (٥) بخلاف الاثم بواحد غير معين (٦) وقد يقال الفرق انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحداً بالترك اما اذا كان مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على اثم الجميع فالاحسن في الفرق ما عرفت قريباً (٧) «واحتجوا» ثالثاً بقوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (٨)» وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة (٩) «واجيب» بان الظاهر يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعاً

(قوله) أي بالبعض بل هو مع السقوط بالبعض متعلق بالجميع (قوله) للاتفاق على اثم الجميع، كما عرفت سابقاً حيث قال لاثم الجميع بالترك اتفاقاً (قوله) ما عرفت قريباً، من قوله ولانه ان أراد بالمبهم الى

قوله لا يعقل تكليفه كذا فقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) وهو تصريح بالوجوب، لان لولا الداخلة على الماضي تفيد التثنية واليوم (قوله) للدليل، أي القاطع الذي لا يحتمل التساويل

(قوله) لان لولا الداخلة على الماضي، نحو «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» اهـ

(١) اذا كان ضامناً ليكون الوجوب متعلقاً بذمة الجميع ويسقط عن أحدهما بفعل الآخر بخلاف ما لو لم يكن ضامناً فانه خارج عن محل التراجع اهـ من خط سيدي عبد القادر بن احمد (٢) أي بدلالة الدليل الذي سبق لهم وقوله اذا لا صالح للنعى الخ أي لمنع صحة القياس غير الابهام وقد علم الفأوه لوجوده في الأصل ولم يمنع منه اهـ (٣) على أصلهم ويصلح لنا أيضاً اهـ (٤) أقول المناسب لسياق استدلالهم أن يقال لأن تكليف واحد غير معين لا يعقل وحينئذ لا يرد على الفرق قوله وقد يقال الخ وقد رجع المؤلف عليه السلام اليه في قوله فالاحسن الخ فليته أثره من أول الامر والله أعلم اهـ عن خط شيخنا العلامة احمد بن الحسن بن اسحق (٥) لا يمكن عقاب أحد الشخصين الا على التعيين اهـ (٦) من امور معينة اهـ لجواز العقاب على أحد الفعلين لا بعينه اهـ (٧) أراد به ما رواه عنه سيلان، الا أنه تعقب عليه في بعض الحواشي وقال ينظر في جملة فرقاً اهـ من خط شيخنا العلامة احمد بن الحسن بن اسحق (٨) الطائفة القطعة من الشيء وقد تطلق الطائفة ويراد بها الفرقة كقوله تعالى «وان طائفتان من المؤمنين» الآية وقد تطلق الطائفة على الواحد والاثنتين قال تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» الخ والفرقة ثلاثة فالطائفة واحد واثنتان واحتج به في قبول خبر الواحد وعلى الثلاثة قال تعالى «فلتقم طائفة منهم معك» والمراد منها الثلاثة بقريظة ضمير الجمع في «ولياخذوا أسلحتهم» وأقله ثلاثة على المختار وعلى الأربعة قال تعالى «وليشهد عذابهم طائفة من المؤمنين» والمراد أربعة لانهم نصاب البينة في الزنا الذي هو سبب عذابهم «فان قلت» الضمير أيضاً جمع في آية الانذار فأقله أيضاً ثلاثة «قلت» الجمع بالنظر الى الطوائف التي تجتمع من الفرق اهـ كرماني (٩) هذا باعتبار ظاهر اللفظ وأما باعتبار المعنى فلا فرق بين هذه الآية وبين أدلة فروض الكفاية فتأمل اهـ

(قوله) العزم فيه ، أي في أول ﴿٣٤٦﴾ الوقت على الفعل بعد، أي بعد أول الوقت (قوله) احتج الجمهور، لعله أراد جمهور القائلين يتعلق

الوجوب بجميع الوقت وهم المنصور بالله ومن معه لقوله وليس في الأمر تعريض للتخيير بين الفعل والعزم الخ ولما بلت به بقوله احتج أهل العزم لكن الضمير في قوله واحتجوا أيضاً يعود إلى الجمهور مطلقاً أهل العزم وغيرهم ففي الكلام الغار باختلاف مرجع الضمير (قوله) بل ظاهره ، أي الأمر (قوله) وقت أداء ، هكذا عبارة ابن الحاجب وكان الأولى أن يقال جميع وقت الموسع متعلق للوجوب إذ الكلام في الوجوب لا في كونه وقت أداء إذ التأكيد أهم من الوجوب فإن القائلين بأن وقته أوله منهم من يقول بأن ما بعده وقت تأدية لا وجوب والمؤلف قد عاد في العبارة إلى ما هو المقصود حيث قال وقيل متعلق الوجوب أوله وقوله متعلق الوجوب آخره وعبارة الفصول الموسع يتعلق بجميعه على سواء

(قوله) وهم المنصور ومن معه، لا يبعد أن يلزم هذا أهل العزم إذ الموجب للعزم عندهم هو الاحتياج إلى البديل لئلا يخرج عن الوجوب فلا ينافي كونه على مذهب الجمهور مطلقاً اه سيدى حسن بن يحيى ح (قوله) وليس في الأمر تعريض للتخيير ، في الهداية تعرض ولعل ما هنا من سهو النسخ اه (قوله) وكان الأولى أن يقال جميع وقت الموسع الخ ، لعل وجه التعبير بقوله وقت أداء الإشارة إلى الملازمة بين وقت الأداء ووقت الوجوب ففيه

بين الأدلة فإنه أولى من الغاء دليل بالكيفية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع (١) فيؤول هذا بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع (و) القول بكون البعض الذي يتعلق به الوجوب على الكفاية (معيناً عند الله من تكليف الغافل) وهو باطل لأن علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط في التكليف على ما يجبي أن شاء الله تعالى والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بأنه مكلف بكذا وهو ظاهر (و) هكذا في القول بكونه (القائم به) لانه (يستلزم عدم تكليفه) أي من يقوم به (قبله) أي قبل القيام به لعدم القيام (و) أيضاً يستلزم (أن لا مكلف أن ترك) فرض الكفاية فلم يقم به أحد **مسألة** (٢) اختلف أهل العلم في الأمر الموقت بوقت يفضل عن المأمور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالأمر بصلوة الظهر هل يتعلق بالجميع أو بأوله أو بآخره فالجمهور على أن فعله واجب في جميع الوقت موسع فيه في أوله (٣) مضيق في آخره ، ثم اختلفوا فقال المنصور بالله وأكثر أهل هذا القول لا يجب على المؤخر عن أول الوقت العزم فيه على الفعل بعد في الوقت وقال أبو طالب وأبو علي وأبو هاشم وأبو بكر الباقلاني (٤) يجب العزم فيه على الفعل ورواه المؤيد بالله عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام «احتج» الجمهور أولاً بأن الأمر مقيد بجميع الوقت لأن الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت بأن يكون آخر الجزء الأول من الظهر مثلاً منطبقاً على الجزء الأول من الوقت والجزء الأخير على الأخير ولا تكراره في أجزائه بأن يأتي بالظهر في كل جزء يسعه من آخر الوقت فإن ذلك باطل إجماعاً وليس في الأمر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه بأول الوقت أو آخره ولا بجزء من أجزائه المعينة (٥) بل ظاهره ينفي التخيير والتخصيص ضرورة دلالة على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته إلى آخر الوقت فثبت أن (جميع وقت الموسع وقت أداء) له (فالتعيين) لأول الوقت تخيراً بينه وبين العزم أو تعييناً

(١) يعني أن الآية سقت لبيان ما يسقط الواجب عن الجميع لا لبيان الواجب على الجميع فقد علم من أدلة أخرى اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٢) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه اختلف في إثبات الواجب الموسع وهو ما كان وقته زائداً على فعله كصلوة الظهر فأثبت الجمهور الخ اه المراد نقله (٣) فأجزاء الوقت كخصال الكفارة بخير المكلف بينها حتى لا يبقى إلا ما يتسع للفعل فتعين وهو معنى قوله ومضيق في آخره اه (٤) قال العضد وقال القاضي ومتابعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو إيقاع الفعل فيه أو إيقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال إلا أن آخر الوقت إذا بقي منه قدر ما يتسع للفعل فحينئذ يتعين الفعل اه (٥) إنما غير العبارة فلم يقل أو جزء من أجزائه كما قال أو آخره لينبه على أن قوله ولا بجزء إنما ذكره لتامم التقسيم والافهم يقل به أحد اه من خط السيد العلامة عبد القادر به عناه في بعض الحواشي اه

(قوله) ولاخره ، عطف على لأول الوقت يعنى والتعيين لآخر الوقت (قوله) واحتجوا ، قال بعض المحققين الدليل الاول عام وهذا انما ينفي الثانى والثالث (قوله) يكون الفاعل في غيره ، الضمير عائد الى المعين الدال عليه قوله سابقاً بالتعيين تحكم (قوله) مقدماً ، اعترض بعض المحققين بانهم وان صرحوا بأن وقت الاداء هو آخر الوقت لكن صرحوا بأن مافعل في أول الوقت كان نقلاً يسقط به الفرض وهذا بخلاف تقديم صلاة الظهر على الزوال وهذا موافق لما نقله عنهم فيما يأتى من أنه عندهم إما نقل يسقط به الفرض أو واجب معجل (قوله) أو قاضياً ، لو قال أو قاضياً فيعصى لكان أولى لأنه العمدة في الاحتجاج ولهذا اقتصر في الشرح على قوله والتأخير عصيان (قوله) وكلاهما خلاف الاجماع ، ذكر بعض المحققين أن القائل بأن وقت الفعل أوله اما أن يقول ان التأخير

عبداً عصيان أم لا فعلى الثانى يمنع كونه بالتأخير طاصياً بل يجعل التأخير قسمين مافيه عصيان وهو تأخيره الى وقت العصر وما لم يكن كتأخيره الى وقت الظهر وعند هذا يظهر معنى الموسع عندهؤلاء وعلى الاول يمنع الاجماع على عدم العصيان « قلت » وهذا الاحتمال الثانى موافق لما رواه المؤلف فيما يأتى عن بعض الشافعية من أن الوقت الآخروقت تأدية لاوجوب (قوله) ولايتعين له بدل ، احتراز عن خصال الكفارة وينظر مثاله في العقلية (قوله) وما يجري مجراها ، لعلة اروش الجنائيات (قوله) ولو سلم ، أي ولو سلم أن تأخير الواجب تركاً له ولو عن أول الوقت

ولاخره (تحكم) باطل فوجب القول بوجوبه على التخخير في آخر الوقت ففي اى جزء اداه فقد اداه في وقته (و) احتجوا (أيضاً) بأنه لو كان وقته جزءاً معيناً فلما ان يكون اوله او اخره اذ لا قائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مقدماً او قاضياً) والتقديم لا يصح كقبل الزوال والتأخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع « احتج » اهل العزم (١) بأن التأخير ترك للواجب فيكون الى بدل والاخرج عن كونه واجباً اذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال في المجزى الدليل عليه ما تقرر في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب يتراخى ولا يتعين له بدل لاسيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والمغصوب ومايجرى مجراها واذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن كل واجب يحتاج الى بدل واذا ثبت كونه في الاصول العقلية بدلاً عن الواجبات واحتيج في الواجب الموسع فيه الى بدل اقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها (٢) « والجواب (٣) » اننا لنسلم ان التأخير ترك للواجب مطلقاً انما يكون تركاً لو اخره عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجباً (٤) وقولك

(١) أبو طالب ومن معه اه (\*) قال الامام المهدى عليه السلام في المنهاج ولعلمهم جميعاً يجمعون اللطف الحاصل بفعلها أول الوقت مخالفاً للحاصل بفعلها آخر الوقت ولو كان مثله لزم سقوط وجوبها بعد بدله أو سقوط وجوب البدل اه (٢) العقلية والشرعية اه (٣) عبارة الشيخ لطف الله في شرح الفصول وأما الجواب عن قولهم يخرج عن كونه واجباً الخ فهو أنه يستحق الذم والعقاب على تركه في الجملة أعني اذا تركه في سائر الاوقات بعده وقد عرفت أن الواجب هو ما يستحق الذم على تركه بوجه من الوجوه اه (٤) وأيضاً فان العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل لأنه لو صلح مثلاً لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه واذا لم يصلح للبديلة فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل اه نهايه

الزام لمن يفرق بينهما من اهل الاقوال الآتية والله اعلم ، تأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) قال بعض المحققين ، هو ميرزا جان اه ح (قوله) وهذا بخلاف تقديم صلاة الظهر الخ ، فوقت الظهر عندهم

ثلاثة أقسام ما يصح فيه ويكون اداء وهو آخر الوقت وما يصح فيه ولم يكن اداء لكان مستقلاً الاداء وهو أول الوقت وما لا يصح أصلاً وهو وقت الضحى مثلاً وتقديم الفعل على وقته المقدر له شايع في الشرع كما في الزكاة المعجلة قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة عند الامامية الى غير ذلك اه ميرزا جان (قوله) وعلى الاول يمنع ، أي القائل اه ح (قوله) احتراز عن خصال الكفارة ، المثال الواضح بالوضوء والتيمم اذ اتصاف التيمم بالوجوب انما هو عند البدلية لأصالة بخلاف خصال الكفارة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر مثاله في العقلية ، قال في الام بعد هذا بياض في نسخة المصنف اه



الواجب ما يستحق تأذنه الذم والعقاب ليس على إطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم (١)  
 (و) أما القول بوجوب العزم الخاص إن أخره فما لا دليل عليه كما قال المنصور بالله عليه  
 السلام في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم المخصوص الذي ذكره وإنما يجب  
 العزم على وجه الجملة على أداء الواجبات (٢) وترك المقدمات، وقال الامام المهدى في المنهاج  
 الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا في أول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين  
 الله سبحانه وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحة بفعلها  
 مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير (٣) انتهى (وقيل)  
 متعلق الوجوب (أوله (٤)) وهذا لاكثر اصحاب الشافعي (٥) ثم اختلفوا اذا أخر عن  
 اوله فقليل الاخر وقت تأدية لذلك الفرض لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه أداء  
 فقد جعلوا الوجوب متعلقاً بأول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه  
 وتأخيره عنه الى أى الاوقات التي تأتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلاً  
 فالمفعول اولاً مؤدى في وقت الوجوب والمفعول ثانياً مؤدى في غير وقت

(قوله) بل بوجه من الوجوه،  
 فتأخير المومع عن أول الوقت  
 وإن لم يأت بتركه فيه فهو يأت  
 بتركه بوجه من الوجوه وهو  
 تأخيره عن وقته المضروب له  
 « اذا عرفت » هذا اندفع ما يقال  
 قد تقدم في تعريف الواجب ان قيد  
 بوجه ما لا يحتاج اليه بالنظر الى  
 الواجب الموسع، ووجه اندفاعه  
 ان عدم الاحتياج اليه بناء على  
 الجواب الأول وهو ان تركه انما  
 يتحقق بتركه في جميع الوقت  
 واما على فرض تسليم أنه يتحقق  
 تركه بعدم فعله في أول الوقت فهو  
 محتاج اليه على هذا التسليم فتأمل  
 (قوله) على وجه الجملة الخ، وأيضاً  
 لو كان العزم بدلاً لتأدي الواجب  
 به وليس كذلك ذكره في شرح  
 الفصول

(قوله) فهو محتاج اليه على هذا  
 التسليم، ما ذكره المحشي صحيح  
 لمن تأمل اه منقولة ح (قوله)  
 ذكره في شرح الفصول، قال  
 الشيخ لطف الله عقب هذا قال  
 الامام المهدى عليه السلام في المنهاج  
 والصحيح هو قول من لم يجعله  
 بدلاً في أول الوقت ووسطه اذ  
 المصلحة انما هي فيما عين الله تعالى  
 ولم يعين الا الصلوة دون العزم  
 ولما كانت الصلوة بفعلها مستوية  
 في جميع ابعاض الوقت المضروب  
 جاز التقديم والتأخير اه

(١) وأما القياس على الواجبات العقلية فامل القائلين بعدم وجوب العزم لا يسمون وجوب العزم  
 على كل من المذكورات بخصوصه اه شيخ لطف الله ينظر اه (٢) قال المضد ان العزم على فعل كل  
 واجب اجمالاً وتفصيلاً عند تذكره هو من أحكام الايمان يثبت مع ثبوته سواء دخل وقته  
 أو لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لآثم وإن لم يدخل الوقت أو لم يجب اه  
 يعني أن من أحكام الايمان وتوازيمه أن يعزم المؤمن على الايمان بكل واجب اجمالاً ليتحقق  
 التصديق الذي هو الاذعان والقبول وان يعزم على الايمان بالواجب المعين اذا تذكره تفصيلاً  
 كالصلوة مثلاً سواء دخل الوقت أو لم يدخل على ما قال في المنتهى « واجب » بان العزم على  
 فعل كل واجب قبل فعله من أحكام الايمان فكان المصيان لذلك واما تفريع قوله فلو  
 جوز كما سبق فليس على ما ينبغي لان عدم العزم لا يستلزم تجوز الترك اه سعد  
 (٣) وان كان التقديم أفضل لكونها تكون فيه اعلقاً في واجب ومندوب بخلاف آخره اه منهاج  
 (٤) قال في شرح الجوهرة اختلفوا في حداول الوقت عندهم يعني الذي تعلق به الوجوب  
 فمنهم من قال قدر الطهارة وفعل الصلوة ومنهم من قال نصف الوقت اه شرح فصول للشيخ لطف الله  
 (٥) قال الاسنوى في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا أى مذهب الشافعي ثم  
 قال نعم نقله الشافعي عن المتكلمين فقال، وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم من يقول أن  
 وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة محتمة بأول الوقت حتى لو أخره عن وقت الامكان  
 عصى بالتأخير اه شيخ لطف الله (\*) قال البيضاوى في المنهاج ومنا من قال يختص بالاول  
 وفي الآخر قضاء أراد منا أى من الشافعية ومثله الرازي في المحصول والمتخلف فانه قال ومن  
 اصحابنا وصرح بنسبته اليهم في العالم والمنقول عن طاعتهم رده وانكاره اه وامله التيسر على  
 الرازي توجيه الاصطغري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج  
 وقت الاختيار اه

(قوله) وقيل آخره ، هو ما يتسع لتكبيره كذا في البحر في أول باب الاوقات وقيل ما يتسع الوضوء والصلاة (قوله) نفلا ، خبراً  
لكون واسمه التقديم فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى وقد صح ذلك للبالغة كما ذكره نجم الأئمة في قوله « ولكن البر من  
آمن بالله » وقد جعل المؤلف عليه السلام خبر التقديم في الشرح فعمل ﴿٣٤٩﴾ الصيرورة ونفلا خبرها كالتأويل

لصحة الاخبار ولا تخلو العبارة  
عن خفاء (قوله) كالزكوة المخرجة  
قبل وقتها « أجاب » بعض المحققين  
أن الحول شرط للتحتم لا سبب  
لوجوب بخلاف الوقت ولا لصحة  
قبله وسيأتي للمؤلف في مسألة  
الأداء ان ملك النصاب الذي هو  
جزء السبب قائم مقام الوقت فلا  
تقديم (قوله) وهو باطل ، لما  
عرفت من أن تقديم الصلاة قبل  
الزوال لا يصح (قوله) لا يكتسب  
حكماً بعد تقضيه ، هكذا ذكروا  
ولعلمهم أرادوا بذلك في المباديات  
اذ المقود الموقوفة تكتسب حكماً  
بالاجازة بعد تقضيتها وهو استقرار  
الملك والقوة ونفوذ العقد وكذا  
العقد الطاريء عليه الفساد كما  
ذكروا في الاجازات (قوله)  
أقوال ، خبراً لكونه ولكن  
زيادة المؤلف عليه السلام في الشرح  
لفظة فهذه لا تصح إذ لا تصلح  
للخبرية مع الفاء ولعلمه على نحو  
فانكح فتأثم (قوله) فانه يوافق،  
أي وروي عنه أنه يوافق القول  
المختار

(قوله) وقيل ما يتسع الوضوء  
والصلاة ، وهل المراد آخر الوقت  
الاختياري أم الاضطراري تردد  
فيه الامام عز الدين في شرح  
البحر وقال ان كلام البحر يشعر  
بالأول ومذهبهم يشعر بالثاني اهـ

الوجوب غير ان الشرع اباح التأخير الى وقت معلوم (١)، وقيل هو وقت قضاء فيأثم  
بالتأخير عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم (٢)، وقال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء  
للاجماع على نفي الاثم وهذا معنى قوله (فان اخر فالاداء والقضاء تولاان وقيل) متعلق  
الوجوب من الوقت (آخره) وهو قول الأكثر من اصحاب ابى حنيفة (٣) (و) اختلفوا  
فيما فعل في اول الوقت فهم من يرى (كون التقديم) للفعل قبل آخر الوقت يصير  
الفعل (نفلا يسقط الفرض) كالوضوء قبل دخول الوقت ، ورد بانه لو كان نفلا لجاز  
ان يؤديه بنيته (٤) ، ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ما اشار اليه بقوله (أو واجباً  
معجلاً) كالزكوة المخرجة (٥) قبل وقتها « قيسل » وهو باطل لان التقديم لا يصح بنية  
التعجيل (٦) اجماعاً ، وروي عن الكرخي انه فرض موقوف وهو ما اشار اليه بقوله  
(أو فرضاً ان بلغ) المكلف (آخره) لانكشاف الوجوب عليه (والا) يبلغه  
مكافاً (فنفل) لانكشاف عدم الوجوب عليه ، ورد بان الفعل لا يكتسب حكماً بعد  
تقضيه فهذه (أقوال (٧)) للحنيفة وقد روي عن الشيخ ابى الحسن الكرخي ايضاً انه  
نفل يسقط الفرض وانه يوافق القول المختار (٨)، واختلف فيمن اخر الموسع عن أوله (٩)

(١) فيكون أداء اهـ (٢) قال الحلبي في شرح الجمع ما لفظه نقله الامام الشافعي في الام عن بعضهم  
وان نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد  
الاداء اهـ (٣) وأحد قولي القسم ورواية عن الهادي اهـ (\*) يحقق النقل في تحرير ابن الهمام  
وهو أعرف بذهب أصحابه ما لفظه السبب هو الجزء الاول من الوقت عيناً لا سبق والصلاحية  
بلا مانع وعامة الحنفية ان لم يتصل به الاداء انتقلت كذلك الى ما يتصل به الى الاخير اهـ قال  
في الام من خط الوالد هاشم بن يحيى (٤) أي بنية كونه نفلا لكنه يعارض بالوضوء قبل  
الوقت لكونه نفلا ولا يؤدي بنيته اتفاقاً اهـ (٥) وفي نسخة المعجلة اهـ (٦) الظاهر أن المراد  
تقديم الصلاة لا مطلقاً فتأمل اهـ (٧) والأقوال غير الاول منكراً لا واجب الموسع لا اتفاقها  
على أن وقت الاداء لا يفضل عن الواجب اهـ شرح محلي على الجمع (٨) وهو قول الجمهور أنه  
يتعلق بجميع الوقت اهـ (٩) متمكناً من الفعل فيه مع ظن الموت قبل بقية الوقت عصي اتفاقاً  
بين المذاهب الاربعة في الموسع ولا أدري ما لدليل العصيان عند غير الشافعية لأن كون ظن  
الموت سبباً معيناً لأحد الخيرات ممنوع فان سببية الوصف حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي  
والظن المذكور ليس بدليل شرعي ينسخ التعخير الى التعمين وقيل التأثم انما هو للجرأة  
وليس بشيء لان الجرأة ممنوعة مسنداً منها بالتوسيع المعلوم وبعدم كون الظن سبباً  
للتضييق اهـ شرح مختصر للجلال رحمه الله (\*) الخلاف المشار اليه يختص بالعدلية اذ غيرهم

وفي شرح الجوهرة للدواري « فائدة » كم قدر آخر الوقت الذي علق الحنفية الوجوب به ، يحتمل أن يقال أنه قدر نصف الوقت المتأخر  
ويحتمل أن يقال انه قدر الطهارة وتأدية الصلاة وهو الاول اهـ (قوله) فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى ، الحل في عبارة المؤلف  
غير صحيح ولكن لما ذكره المحشي اذ النقل اسم معنى أيضاً وانما الوجه في عدم الصحة كون النقل صفة لمتعاقب التقديم وهو الصلاة  
لا للتقديم والله أعلم اهـ عن خط شيخه (قوله) ونفلا خبرها ، بل هو مفعول ثان ليصير بمعنى يجعل اهـ عن خط شيخه الحسن  
(قوله) أجاب بعض المحققين ، هو الجلال في شرح الفصول اهـ

(قوله) متأخر عن الوقت ، اذ لو جاز أن يكون المملطوف فيه قبل خروج الوقت لسقط وجوبها في آخره حيث جوزنا أن المملطوف فيه في وسط الوقت لأن اللطف لا يجب بعد مضي وقت المملطوف فيه لأنه قد تعذر فعله بعدمضي وقته فلا وجه للتكليف باللطف بعد مضي وقت المملطوف فيه وتعذره هكذا ذكره الامام المهدي في المنهاج (قوله) ويأثم مؤخر بلا عذر مع ظن المانع ، هذه العبارة أشتمل من عبارة ابن الحاجب وغيره حيث قالوا من أخر مع ظن الموت لشمول عبارته عليه السلام ظن القوات لسبب آخر كإغماء أو جنون أو حيف ، قال في شرح الجمع قال في النهاية لو اعتادت طرو الحيف عليها في أثناء الوقت من يوم معين تضيق عليها الوقت «وقد بنى» المؤلف عليه السلام التأنيم على قول من يقول بأن الواجبات الشرعية وجبت لكونها شكراً كما هو قول أئمتنا عليهم السلام وذلك معروف في موضعه لأعلى القول بأنها وجبت لكونها لطفاً كما عرفت من المنقول عن المنهاج ولهذا اختار الامام المهدي عليه السلام وغيره عدم التأنيم « لكن يقال » ومع القول بأنها شكر لا تأنيم الا اذا قيل بأن المكاف مع ظنه المانع ينتهي عنه التوسيع حتى تثبت له الجراءة وليس كذلك وحينئذ فلا جراءة مع التوسيع ولا نسلم ان ظن الموت يضيقه ويقطع التخيير (قوله) فان لم يظن المانع فلا إثم عليه ، هذه العبارة أشتمل من قول ابن الحاجب فان أخر مع ظن السلامة لشمولها ظن عدم المانع والشك فيه فالاول كأن يظن السلامة أو يظن عدم تعذر الفعل « واعلم » أنهم ذكروا في الموسع مسألتين « أحدهما » من أخر مع ظن المانع كالموت كما ذكره المؤلف « الثانية » من أخر مع ﴿ ٣٥٠ ﴾ ظن السلامة ومات فجأة قالوا فانه لا يعصي لأن التأخير جائز ولا تأنيم بالجائز

مع ظن الموت أو عدم بلوغ آخر وقته على صفة التكليف فن قال أنها (١) لطف في واجب لا يؤتمه لأن الشرع ورد باستمرار وجوبها الى آخر الوقت المضروب ولا شك ان المملطوف فيه متأخر عن الوقت (٢) في كل حال وفي كل مكاف (و) من قال بأنها شكر يقول بأنه (يأثم مؤخر (٣) بلا عذر مع ظن المانع) كالموت وتعذر الفعل (للجراءة (٤)) فان لم يظن المانع فلا إثم عليه اتفاقاً (فان لم) يقع المانع المظنون (فالفعل) في آخر الوقت (اداء) لصدق

لا يعمل باللطف ولا بالشكر والمسئلة التي هنا والخلاف فيها لا يختص بهم فالاولى أن يكون بدل قوله ومن قال بأنها شكر ومن لم يقل بأنها لطف ليشمل خلاف من لم يعمل من الأشعرية اهتم أنظار سيدى هاشم (١) أى الواجبات اه (٢) المضروب لها اه (٣) ينظر في دليل التأنيم في هذا انقول مع تعلق الوجوب بجميع الوقت اه (٤) يمكن أن يقال لاجراءة لانه موسع فلا إثم حينئذ اه

وجعلوا هذه المسئلة الثانية هي التي حصل الفرق بها بين الموسع وما وقته العمر ، ولفظ مختصر المنتهى وشرحه وهذا بخلاف ماوقته العمر فانه لو أخر ومات فجأة عصي والام بتحقيق الوجوب فالمؤلف عليه السلام أشار الى المسئلة الثانية بفهوم قوله مع ظن المانع أي فان لم يظن المانع في الموسع فلا إثم عليه الا أنه لم يجعل المؤلف الفرق بين الموسع وماوقته العمر مجرد هذه المسئلة الثانية كما

ذكروا بل هي مع القول بان الامر للفور وهذا معنى قوله وأما ماوقته العمر فانه يعصي مؤخره مطلقاً يعني سواء ظن المانع أو لا عند من يقول بان الامر للفور ثم اختار مع القول بعدم دلالة على الفور عدم الفرق بين الموسع وما وقته العمر في أنه مع ظن الموت يعصي ومع ظن البقاء لا يعصي كما في الموسع وهذا معنى قوله ومن يقول بأنه لا يدل على الفور الخ « ووجه » عدول المؤلف عن الفرق بما ذكرناه أن المحقق الشريف اعترضه حيث قال الفرق بين ماوقته العمر وبين غيره مشكل فان مايسع وقته العمر ان لم يميز تأخيريه أصلاً لم يكن موسعاً قطعاً وان جاز ذماً مطلقاً فلا عصيان بالتأخير مع الموت فجأة اذ لا تأنيم بالتأخير واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره واما ما ذكره ابن الحاجب من أنه لو جاز له التأخير أبداً واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلاً بخلاف الظاهر مثلاً فان جوزنا تأخيريه الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فقد أجاب عنه السيد المحقق بما لا يسوء المقام « فان قيل » فلم جعل المؤلف العصيان وعدمه فيما وقته العمر مبنياً على الخلاف في الامر هل للفور أو التراخي دون الموسع « قلنا » لأن الخلاف المذكور انما هو في الامر المطابق لافي مثل الموسع كما صرح بذلك المؤلف وغيره فيما يأتي « فان قيل » فالج أيضاً موقت لقول المؤلف عليه السلام وأما ماوقته العمر وقول ابن الحاجب وغيره بخلاف ماوقته العمر ويؤيد ذلك ان المؤلف عليه السلام وغيره في مسئلة

(قوله) فلا إثم عليه ، يعني ولو مات فجأة اه حسن يحيى



هل الامر للفقير أو للترخي استدلو على التراخي بحجة صلى الله عليه وآله وسلم بعد مدة من نزول آية الحج « قلنا » الظاهر انما وقته العمر له شبه بالمطلق من حيث أنه لا يعرف وقت انتهائه بخلاف وقت الموسع كالظهر مثلاً ولهذا لم يجعلوه موصوفاً بالقضاء كما يأتي للمؤلف وله شبه بالوقت من حيث أن وقته مقدر معين . وقد أشار المؤلف الى ما ذكرنا بقوله فيما يأتي بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالآداء واعتذر لاطلاقهم القضاء على الحج الفاسد بما سيأتي وبما ذكرنا يحصل الجمع بين الاقوال والله أعلم ( قوله ) فان اريد بنيته أي القضاء أي بوجوب نيته كما ذكره ابن الحاجب ليظهر كون الخلاف مع التقيد بالوجوب معنويًا والوجه في نية القضاء عند القاضي ان ذلك الظن كصار سبباً لتعيين ذلك الجزء وقتاً صار سبباً أيضاً لخروج ما بعده عن كونه مقدراً له أولاً بالكلية وهو بعيد اذ لم يقل أحد بوجوب نية القضاء أو خروج ما بعده عن كونه مقدراً له أولاً في نفس الامر ﴿ ٣٥١ ﴾

فان تعين ذلك الجزء انما يظهر في حق العيصان ولا يلزم اعتباره في خروج ما بعده عن كونه وقتاً عند ظهور فساد الظن المقتضي لتعيينه كما اذا ظهر المكاف قبل دخول وقت الظهر مثلاً انه يوم يسس به ينقضي وقته واخر فانه يعصي اتفاقاً وبعد ظهور خطأ اعتقاده اذا وقع في الوقت كان آداء بلا خلاف ولا أثر للاعتقاد البين خطأؤه في التسمية بالقضاء وهذا بعينه يدل على فساد القول بوجوب نية القضاء والا لوجب في صورة الوفاق ، وما يتوهم من الفرق بين الصورتين بان المتعين في احدهما جزء من اجزاء الوقت المقدر له شرعاً أولاً وفي الثانية ما هو خارج عنه متقدم عليه لا تعزيل عليه اذ مدار الحكم على التعيين والعصيان بالتأخير فهو مشترك بينهما هكذا ذكره الشريف ( قوله ) والا فلا نزاع يعود الى معنى ، فان القاضي يوافق الجمهور في انه فعل واقع في وقت كان مقدراً له شرعاً أولاً وهم

الحديث عليه ( وقيل قضاء ) وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته شرعاً ما قبل ذلك الوقت بحسب ظنه ( فان اريد بنيته ) أي بنية القضاء ( فبعيد ) اذ لم يقل به احد ( والا فلا نزاع ) يعود الى ( معنى ) انما النزاع في التسمية وتسميته آداء أولاً لانه فعل في وقته المقدر له شرعاً ، واما ما وقته العمر ( ١ ) فانه يعصى مؤخره مطلقاً ( ٢ ) عند من يقول بان الامر للفقير ومن يقول بانه لا يدل على الفور يقول بجواز التأخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى بالتأخير مات أم لم يموت ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز تأخير الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ﴿ مسألة ﴾ ( الآداء ) في اللغة الايصال والقضاء في الاصطلاح ( ما فعل ) ( ٣ ) أولاً في وقته المضروب ) أي المقدر من جهة الشرع

( ١ ) لما كان الاتيان بالحج والعمرة آداء اجمالاً علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرها اه تنقيح ( ٢ ) ظن المانع أم لا اه ولفظ المختصر وشرحه للجلال بخلاف من آخر ما وقته العمر فمات فجأة فانه يعصى قبل والا لم يتحقق الوجوب وفيه نظر لعدم الفرق بين الموسع والمطلق فان الكل منهما موسع عند من لا يقول ان الامر المطلق للفقير وان أول وقت الموسع لا يتعين اه ( ٣ ) قال الاسنوي في نهج ما حاصله ان قضاء صوم رمضان له وقت معين آخره دخول رمضان السنة الثانية فمن فعله فيه كان قضاء مع ان حد الآداء يصدق عليه فينبغي ان يزداد أولاً فلا يرد لان الوقت المعين ثان لا اول اه اذا عرفت ما قاله فزيادة أولاً كما يكون لاخراج الاعادة كما ذكره ابن الامام يكون لاخراج هذه الصورة الا ان من جعل الاعادة قسماً من الآداء يفسد عليه الحد يذكرها فتأمل اه من أنظار خاتمة المحققين محمد بن اسحق رحمه الله ( \* ) في شرح أبي زرعة على جمع الجوامع عند قول السبكي والآداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه ما لفظه وهذا الذي اعتبره في الآداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر أنهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة آداء وتبع المصنف في

يرافقونه في كونه خارجاً عما صار وقتاً له بحسب ظنه ( قوله ) المقدر له شرعاً ، لا بد من زيادة أولاً كما ذكره في شرح المختصر ( قوله ) مسألة الآداء ، قدم ابن الحاجب تقسيم الواجب الى الآداء والقضاء والاعادة على سائر أقسام الواجب من كونه فرض عين وفرض كفاية ومعيناً وغيره وموسعاً ومضيقاً والمؤلف عليه السلام أخرج هذه القسمة كما في الفصول فينظر في وجه ذلك . ولعل وجهه أن قسمته بالنظر الى ذاته كعين وغير أهم من قسمته بالنظر الى فاعله كفرض عين وفرض كفاية وهو ظاهر ، وقسمته بالنظر الى فاعله أهم من قسمته باعتبار وقته اذ الفاعل هو المؤثر في الفعل الموجد ، وقسمته بالنظر الى وقته فقط كموسع ومضيق أهم من قسمته بالنظر الى وقوعه في وقته أو خارجه كآداء واعادة وقضاء اذ وقت الفعل أخص به من غيره من الاوقات الخارجية ، وقسمته باعتبار وقوعه في وقته أو خارجه أهم من قسمته بالنظر الى مقدمته وجوده اذ الاولى تعود الى نفس الفعل والثانية الى أمر خارج

ولم يقن واجب فعل ليتناول النوافل المؤقتة ولما كان التوقيت في الواجبات أكثر منه في النوافل حسن جعل هذه المسئلة من مسائل الواجب فخرج بقوله أولاً الاعادة لان الاداء والاعادة والقضاء عند الجمهور أقسام متباينة ومن يجعل الاعادة قسماً من الاداء يحذف من الحد أولاً وخرج القضاء وما لم يضرب له وقت كالنوافل المطلقة اذ لم يعين لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد (١) مجاز من حيث المشابهة للمقضى في الاستدراك (والاعادة) في اللغة الارجاع وفي الاصطلاح (ما فعل فيه) اي في الوقت المضروب فخرج القضاء والنوافل المطلقة وقوله (ثانياً) يخرج الاداء اذا كان الفعل (خلل) في الاول فيخرج ما يفعل لا خلل كاعادة ماصلاه منفرداً لفضيلة (٢) الجماعة (وقيل) بل هي ما فعل فيه ثانياً (لعذر) اعم من ان يكون ذلك العذر خللاً اولاً فيدخل ما عيّد لفضيلة الجماعة (والقضاء) في اللغة اداء الدين والصنع والحكم وغيرها وفي الاصطلاح

(قوله) أقسام متباينة ، فما فعل ثانياً في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء (قوله) ومن يجعل الاعادة قسماً من الاداء الحج ، نسبه في الجواهر الى الغزالي قال لانه اصطلاح على ان الفعل اذا وقع في وقته كان اداء سواء كان مسبوقاً باداء مختل أم لا واذا وقع في وقته وكان مسبوقاً باداء مختل كان اعادة فيجعل الاداء اعم مطلقاً من الاعادة ونسبه أيضاً الى البيضاوي قال ذكره في مرصده حيث قال والاداء ان كان مسبوقاً باداء مختل ممي إغادة (قوله) والصنع ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الصنع والتقدير قال أبو ذؤيب وعليهما مشرودتان قضاهما

داود وأصنع السوابغ تبع ومنه قوله تعالى « فقضاهن سبع سموات في يومين (قوله) والحكم ، قال في الصحاح ومنه قوله تعالى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » (قوله) وغيرها ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الفراغ تقول قضيت حاجتي وضربه فقضى عليه أي قتله وقضى نحبه أي مات وقد يكون بمعنى الانتهاء ومنه قوله تعالى « وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب » وقوله تعالى « وقضينا اليه ذلك الأمر » أي أنهينا اليه وأبلغناه

(قوله) أو صنع السوابغ تبع ، تبع بدل من صنع وصنع صفة مشبهة كحسن اه

ذلك الفقهاء وما كان ينبغي ذلك في مصطلح أهل الأصول ولا يلزم من قوله عليه الصلاة والسلام من أدرك ركعة من الصلوة فقد أدرك الصلوة ان يكون أداء وغايته ان الشارع جعل حكمه حكم المدرك على طريق التفضل والامتنان وانتوسيع واعطائه حكمه لا أنه مود حقيقة وكيف وتأخير الصلوة بحيث يخرج بعضها عن الوقت حرام فكيف يساوى فعل هذا المرتكب للحرام فعل المصيب الموقع لجميع الصلوة في وقتها واداءه عليه السلام انما ذكر هذا الادراك بالنسبة الى الازام الزائل عذره فعل تلك العبادة لا بالنسبة لجمعه مؤدياً وبدل لذلك ان هذا لم يطرده الفقهاء في الجملة بل قالوا بامتناع الجمعة لخروج جزء منها عن الوقت وانما تكمل ظهر آه (\*) قال في فصول البدائع بعد أن ذكر ان الاداء ما فعل أولاً ما لفظه وقيل في وقته أداء مطلقاً فالاعادة قسمه لاقسيمه والحج المأني به بعد فاسد اعادة وتسميته قضاء مجاز لان وقته العمر وربنا يذهب الى العكس لتعين السنة بعد حضور الميقات اه (\*) ان قلت ان هذا تعريف للمؤدى لان الاداء في الحقيقة فعل مادخل وقته وفرق بين المصدر واسم المفعول قلت اذا جمعت الاداء بمعنى المؤدى خلص عن الاعتراض اه (١) فان قيل اذا فسد الحج بالجماع فتداركه فانه يكون قضاء كما قال الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر فالجواب انه انما يكون العمر كله وقتاً اذا لم يحرم احراماً صحيحاً فاما اذا أحرم به فانه يتضيق عليه فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره الى عام آخر ويلزم من ذلك فوات الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف ما أتى به غير منعقد اه أسنوى وقد سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلوة فقالوا أنه اذا أحرم بالصلوة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فانها تكون قضاء تترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات الاحرام لاجل ما قدمناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي حسين في تعليقه والتولي في التتمة والرومانى في البحر كاهم في باب صفة الصلوة اه أسنوى (٢) وهذا بناء على أن الاولى هي التريضة وقيل اعم اه

(قوله) والقضاء ما فعل بعده لترك أو لوقوع خلل ، هكذا عبارة الفصول واختارها المؤلف وعدل عن قول ابن الحاجب ما فعل بعده استدرا كما لما سبق له وجوب مطلقا لخروج النوافل المؤقتة عن حد ابن الحاجب والمؤلف قد اختار ادخالها في القضاء ولدخل قضاء الحايض والنائم في حد المؤلف عليه السلام بغير تكلف بخلاف حد ابن الحاجب فانه احتاج لادخال قضاء الحايض والنائم الى زيادة قوله مطلقا وأراد به أنه لا يشترط سبق الوجوب على الفاعل بل المعتبر مطلق الوجوب « واعلم » ان ابن الحاجب انما ذكر قيد الاستدراك ليخرج بذلك إعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها لا لعذر ولا لخلل فان تلك الصلوة لا تسمى أداء ولا قضاء ولا إعادة اصطلاحا وإن سميت إعادة لغة ولتخرج النوافل المؤقتة كما عرفت قال الشريف فان اطلاق القضاء ﴿٣٥٣﴾ عليها مجاز انتهى وانخرج إعادة

القضاء لخلل أو لعذر فانها ليست بأداء ولا قضاء لعدم سبق الوجوب في وقت الأداء ذكره السعد وذكر بعض أهل الحواشي أن إعادة القضاء لخلل أو لعذر داخلة في القضاء ولا تسمى إعادة اصطلاحاً وأما المؤلف عليه السلام فقد أخرج إعادة الأداء بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر بقوله لترك أو لوقوع خلل وأما إعادة القضاء لخلل أو لعذر فالظاهر من عبارته أنها ليست بأداء وهو ظاهر ولا قضاء لأن القضاء عند المؤلف ما فعل بعد وقت الأداء لترك الفعل فيه أو لخلل فيما فعله فيه أي في وقت الأداء (قوله) والحاصل ان الفعل لا يقدم الخ ، عبارة شرح المختصر فان فعل فيه فاداء او بعده فان وجد سبب وجوبه ف قضاء والا فغيرها فادخل الاعادة في الاداء بناء على انها قسم منه وزاد قوله فان وجد سبب وجوبه ثم قال والا فغيرها بناء على ما عرفت من ان اعادة

(ما فعل بعده) أي وقت الاداء اما (لترك) الفعل فيه (أو) لوقوع (خلل) فيما فعل فيه فيخرج الاداء والاعادة والنوافل المطلقة ، والحاصل ان الفعل لا يقدم على وقته فان فعل فيه فاداء أو اعادة وبعده قضاء « فان قلت » الزكوة المعجلة قد قدمت على وقتها (١) فلا يصح قولكم ان الفعل لا يقدم على وقته « قلنا » قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء (٢) سببها قائماً مقامه وجعل وقتها بذلك موسعاً فلا تقديم « فان قيل » اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة فهل هي أداء او قضاء « قلنا » بل أداء اما ما وقع في الوقت فظاهر واما ما وقع بعده فبالتابع « واعلم » ان كثير من العلماء حصروا العبادات في الثلاثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة لا يوصف بشيء من الاداء والاعادة والقضاء « نعم اعلم » ان منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس (٣) وصوم رمضان والنذر المعين وما لا يوصف بشيء منها كالواجبات والنوافل المطلقة وما يوصف بالاداء (٤) فقط كالحج و صلوة الجمعة وما يوصف بالقضاء

(١) والوضوء قبل الوقت للصلوة المؤقتة الا ان يقال المراد من الفعل الذي لا يتقدم على وقته المقصود لنفسه لا الفعل المقصود به غيره كما هو شرط لغيره كالوضوء فيصبح تأديته قبل حصول المشروط لصحة تقدم الشرط على أسباب المشروط كالوقت اهـ (٢) والجزء الآخر الحول اهـ ينظر فان في البحر وغيره من كتب الفقه ان ملك النصاب سبب كامل والحول شرط اهـ (٣) والنوافل المؤقتة على مقتضى كلام المؤلف المتقدم اهـ (٤) يعني لا بالقضاء اذ سياق الكلام يفيد وأما الاعادة فيوصف ببعض أركان الحج وابعاضها وكذا صلوة الجمعة توصف بالاعادة اهـ وقد يقال اما في مثل الحج اذا فسد ف قضاء حقيقة كما ذكره أصحابنا ، وكذا اذا كان نذراً معيناً وفسد فانه قضاء حقيقة والله أعلم وفي شرح ابن لقمان ان الحج يوصف بعد الموت بالقضاء اذا أوصى به اهـ لي

المؤداة بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر وكذا النوافل المؤقتة ليست بأداء ولا قضاء وكذا إعادة القضاء لخلل أو لعذر ليست بأداء ولا قضاء على ما ذكره السعد لأعلى ما ذكر بعض أهل الحواشي من انه قضاء والمؤلف جعل الاعادة قسماً للاداء بناء على ما اختاره الجمهور وادخل النوافل المؤقتة في القضاء لكنه اغفل إعادة القضاء في هذا الحاصل واعادة الاداء بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر فلو قال وبعده لخلل أو لترك قضاء لثم له المراد واهله انما اغفله اكتفاء بما سبق لان سياق الذهن اليه والله اعلم



(قوله) مسألة في الكلام في مقدمة الواجب ، هذه خامسة المسائل المتعلقة بالواجب وهي في قسمته بالنظر الى مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد كما سبق للمؤلف والمراد بالاطلاق هنا عدم التقييد وان كان الواجب موقفاً وفيما يأتي في مسألة هل الأمر المطلق للجمهور أو للتراخي عدم التوقيت وان كان مقيداً (قوله) فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب وذلك لأن الوجوب اذا كان مقيداً بشرط وانتفى ذلك الشرط انتفى المشروط قال الشيخ العلامة في شرح الفصول وفي تسمية المتوقف على غير المقدور وعلى الشرط اللفظي واجباً تجوز اذ لا وجوب له أصلاً بدون القدرة والشرط انتهى « قلت » وقد ينوينا هنا على هذا التجوز لانهم احتزوا بالمطلق عن المقيد بالشرط وبقولهم وكان مقدوراً عن غير المقدور بناء على دخولها في الواجب ولعل العلاقة الأولى الى الواجب في المقيد بالشرط اللفظي وفيها جميعاً المشابهة صورة للواجب في تعلق الأمر بهما لفظاً (قوله) مع كونه مقدوراً واجباً ، يعني بوجوبه وانما ترك المؤلف هذا القيد تسامحاً لظهور ارادته (قوله) وقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين ، حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيدة فلا تجب بالنسبة اليه والى تعيين النصاب وافراده مطلقة فتجب وكذا الصلوة بل التكليف موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة وبالإضافة الى الطهارة واجبة مطلقة وما ذكره المؤلف عليه السلام في تفسير المقيد والمطلق هو الذي في شرح المختصر وقد فسر غيره الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فنوقض بالصلوة اذ لا تجب في كل وقت وعلى كل حال مع انها تكون مطلقة بالنسبة ﴿ ٢٥٤ ﴾ الى بعض المقدمات وانما ذكرنا هنا هذا التفسير لأنه ينبئ عليه كلام المؤلف

فقط كصوم الحائض ﴿ مسألة ﴾ في الكلام في مقدمة الواجب (١) لا خلاف في انه اذا كان مقيداً بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول ان ملكك النصاب فزك وان استطعت فحج فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب وما به الاستطاعة (٢) انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون مالا يتم الا به مع كونه مقدوراً واجباً ام لا والمراد بالاطلاق عام التقييد بتلك المقدمة وان كان مقيداً بمقدمة اخرى فقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين وفيه أربعة أقوال « الاول » وهو الجمهور العلماء ما أفاده بقوله ( قيل مالا يتم المطلق الا به وكل مقدوراً ) للمكاف

(١) في كلامه مسامحة اذ الكلام في مقدمة الوجوب لا الواجب اه بل كلام المؤلف اولى فتأمل اه (٢) فلا يجب عليه تحصيل الأمور به الا عند حصول ذلك القيد فوجوبه موقوف على حصول ذلك القيد فكيف يكون وجوب ذلك القيد تبعاً لوجوب ذلك الأمر الخ اه من شرح الشيخ لطف الله وهذا ما يقال في الفروع تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب اه لطف الله

سياً ان شاء الله تعالى والمراد بالتقييد ما تقدم من قول الشارع ان ملكك النصاب فزك وبالاطلاق عدم التقييد وظاهر كلامهم أن التقييد يكون بالشرط والاسباب سواء كانت شرعية أو عقلية أو طادية اذ قيد الاطلاق احتراز عن القيد بها فينظر فيما يصح تقييده منها فانه لا يصح التقييد في بعضها باللفظ كما في النظر الذي هو شرط في العلم مثل ان نظرت وجب العلم (قوله) مقدوراً للمكاف ، أغفل المؤلف

عليه السلام بيان معنى المقدور باختلاف كلام الجمهور وكلام ابن الحاجب فتفسيره متوقف على معرفة التمايز بين الكلامين ليظهر هل المراد بالمقدور مفهوم الظاهر المشهور أعني ما يدخل تحت قدرة المكاف أو المراد غيره « وبيان » ذلك ان غير المقدور عند ابن الحاجب مالا يتأتى الفعل بدونه عقلاً أو عادة والمقدور مقابله فيدخل في غير المقدور مالا يمكن تحصيله كالقيد للقيام وما يمكن تحصيله كترك أضرار الواجب فان الحاجب أخرج غير المقدور بقسميه اما غير الممكن فظاهر واما الممكن فلخروجه عن البحث عنده وأما الجمهور فانهم فسروا المقدور بما هو المشهور أعني ما يدخل تحت القدرة فيدخل الممكن من العقلي والعادي لانهما يدخلان تحت القدرة وان كانا مما لا يتأتى الفعل بدونهما وانما أدخلهما الجمهور لانهم من المبحث عندهم ويخرج غير الممكن من الشروط العقلية والعادية أعني مالا يدخل تحت القدرة. اذا عرفت ذلك فالمؤلف لو اعتمد في تفسير المقدور ما هو المشهور دخل الممكن من العقلي والعادي فلم يطابق قوله (قوله) في المقيد بالشرط اللفظي ، وكذا في المتوقف على غير المقدور اه عن خط شيخه (قوله) فينظر فيما يصح تقييده منها ، الظاهر ان المراد بالمقيد ما كان مقيداً لمقدمة لا يحصل الوجوب في الواجب الا بعد حصولها والمراد بالمطلق مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وان كان لا يتأدى تأديته على الوجه المشروع الا بها فتأمل اه عن خط شيخه (قوله) مثل ان نظرت وجب العلم ، يقال النظر سبب لا شرط كما هو صريح سياق المؤلف اه حسن السكبي

وقيل يجب الشرط الشرعي لأنه مبني على اعتبار قيد المقدور عند ابن الحاجب وقد فسره بما عرفت ولو فسر المقدور بما ذكره ابن الحاجب أعنى ما يتأتى الفعل بدونه خرج الشرط العقلي والعادي الممكن الحصول وهو عند الجمهور من المبحث فتأمل وتام تحقيقه يؤخذ من حواشي شرح المختصر (قوله) واجب بوجوبه ، أي بوجوب الواجب المطلق وهذا من المؤلف إشارة إلى أن ليس المراد بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به أنه لا بد منه إلا في الاثبات بالواجب المطلق فهذا مما لا نزاع فيه كما ذكره ابن الحاجب بل المراد أنه واجب بوجوبه أي مأمور به أي بذلك الأمر المتعلق بالواجب المطلق يعني أن ذلك الأمر يفيد به معناه كما يأتي للمؤلف في قوله لا نسلمه فيما يتوقف عليه الخ فلا بد حينئذ من بيان دلالة عليه بأحدى الدلالات فالذي في شرح الفصول للعلامة الجلال أن المراد بكونه واجباً بوجوب المطلق أنه يلزم منه لأنه مدلوله الوضعي أو التضمني كما أن الأمر بالشيء ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه وإنما يستلزمه بل كما يلزم جواز الاصباح جنباً من جواز المباشرة إلى تبين الفجر وذلك من أقسام المنطوق غير الصريح فيكون المراد بقول المؤلف فيما يأتي أنه يفيد بواسطة استلزام معناه وسيأتي أن شاء الله تعالى (قوله) سواء كان سبباً ، لعل ذكرهم الأسباب استيفاءً لأقسام ما لا يتم الواجب إلا به لالكونها من محل الخلاف لأنه سيأتي أنها تجمع على وجوبها (قوله) والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ، لم يتعرض لاستلزام عدمه لعدم الحكم كما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة من أن السبب هو المؤثر وجوده في وجود الحكم وعدمه في عدمه سواء كان علة كالأسكار أو غير علة كالزوال ومثله في شرح جمع الجوامع وذلك لأن مراد المؤلف تمييز السبب عن الشرط والمانع وقد حصل التمييز بما ذكر من استلزام الوجود للوجود ويشمل ما يستلزم عدمه لعدم كما في بعض الأسباب وما لا يستلزم كما في حرز الرقبة القتل فعليكم بالتبعية لما يستلزم عدمه عدم الحكم منها ولما لا يستلزم (قوله) والشرط ما يلزم من عدمه العدم ، قال في الجواهر في بحث خطاب الوضع ليس هذا حقيقة الشرط والالزم انتقاض حده بالعلة التامة لأن عدم **﴿ ٣٥٥ ﴾** العلة التامة يستلزم عدم الحكم

والمختار أن يقال في تعريف الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر لا على جهة السببية فتخرج العلة التامة والسبب وجزؤه (قوله) كالصيغة ، أي لفظ الاعتقاد بالنسبة إلى العتق الواجب عن كفارة أو نحوها فإن الشارع جعل الصيغة سبباً للحصول العتق الواجب يلزم من وجودها

(واجب بوجوبه) سواء كان سبباً أو شرطاً (١) والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط ما يلزم من عدمه العدم (٢) سواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم (١) قال في شرح الجمع للزركشي أن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا ولذلك عبروا عنه بالمقدمة اهـ من خط سيدى العلامة أحمد بن محمد اسحق قال عن خط التوكل على الله اسمعيل بن القاسم عليه السلام (٢) ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم اهـ

وجوده وينظر هل يلزم من عدمها عدم الحكم فإن غير الصيغة كملك ذي الرحم مثلاً الظاهر أنه لا يحصل به العتق الواجب وإنما قيد بالواجب ليدخل فيما نحن فيه أعنى في بحث ما لا يتم الواجب إلا به (قوله) أو عقلياً ، أي ما يقتضي العقل بسببته وقد بين في لطيف السكلام وجه سببية النظر للعلم (قوله) كالنظر المحصل ، أي المولد للعلم والمراد بالعلم هو العلم الواجب كالعلم بالله وصفاته ليدخل في المبحث والمراد بالنظر هو الصحيح قال ابن متويه وطريق معرفة صحته أن يعرف أن الاعتقاد الواقع عنه مقتض لسكون النفس فتعلمه نظراً صحيحاً مولداً للعلم فالنظر سبب للعلم وقد عرفت أن السبب ما يلزم من وجوده الوجود فيلزم أن يوجد العلم بوجود النظر وليس كذلك فإن النظر قد لا يتولد عنه الا الظن فإن النظر الفكر المطلوب به علم أو ظن كما ذكره المؤلف في المقدمة وغيره من المنطقيين والاصوليين ولعل المؤلف بنى ما ذكره هنا من استلزام النظر للعلم على ما ذكره ابن متويه حيث قال اما النظر في الامارات فاما يختار الناظر عنده ظن من دون أن يكون مولداً له فلا حظ للنظر في التوليد إلا في قبيل واحد وهو العلم لانا نجد العارفين بأن الامارة الواحدة ووجه كونها اشارة تختلف حالها عند النظر فيها في حصول ظن ولو كان سبباً لم يجوز أن تختلف كما في النظر في الدلالة ولهذا تختلف احوال الناس في الآراء والحروب وتختلف حال المجتهدين مع علم كل واحد بطريقة صاحبه فثبت أنه يختار (قوله) قال ابن متويه الخ ، عبارة ابن متويه فاما النظر الصحيح الذي يراد به توليد العلم به فطريق العلم به أن يعرف فيما قد وقع عنه من الاعتقاد أنه مقتض لسكون النفس فيعلم نظراً صحيحاً مولداً للعلم والشرط في توليده أن يكون الناظر عالماً بالدليل فيما يعلم ذاته يعلمها على الوجه الذي يدل فأن لم يعرف صحة الفعل من زيد لم يمكنه أن يعرفه قادراً وإن عرف صحته منه وجوز أن يشار به العاجز في ذلك لم يمكنه أن يعرفه بهذه الصفة الخ كلامه فليطالع اهـ (قوله) كما في النظر في الدلالة ، كدلالة الدخان على النار اهـ

عنده الظن والداعي اليه هو العلم بالامارة « قلت » هذا ما ينبغي التعرض له في هذا المقام ولاستيفاء الكلام محل آخر (قوله) او عادياً كحز الرقبة ، فان العادة قاضية بسببية حز الرقبة يعني أنه يلزم من وجوده القتل عادة وان كان لا يلزم من عدمه العدم (قوله) كالوضوء في الصلوة فاذا علمنا ان الوضوء شرط في الصلوة ثم أوجبها الشارع ساكتاً عن الوضوء وجب الوضوء لوجوبها كذا في شرح الشيخ العلامة ، والاولى التمثيل بالحول في وجوب الزكاة اذ الوضوء لا يلزم من عدمه عدم الوجوب انما يؤثر عدمه في عدم صحة الصلوة والصلوة ليست بحكم شرعي بل عقلي وقد سبق كلام في هذا (قوله) كترك أضداد المأمور به ، يلزم من عدم الترك عدم الفعل لامن وجوده الوجود كما ذلك مقتضى الشرطية ولعل ذلك مبني على جواز الخلو عن الفعل والترك كما هو المختار ولاستيفاء البحث محل آخر وانما قال أضداد المأمور به لانه لا يتحصل الواجب الا بترك كل ضده بخلاف المحرم فاذا فعل واحداً منها كفى (قوله) كغسل جزء من الرأس ، هكذا مثل في شرح المختصر للشرط العادي وكذا في الفصول قال الشيخ العلامة فان العادة قاضية بانه لا يقطع بغسل جميع

﴿ ٣٥٦ ﴾

او عادياً كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضاً شرعياً كالوضوء (١) او عقلياً كترك أضداد المأمور به (٢) او عادياً كغسل جزء من الرأس في غسل الوجه (وقيل لا) يجب تحصيل ما لا يحصل الواجب الا به (٣) سواء كان سبباً او شرطاً وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالاجماع في وجوب الاسباب (وقيل يجب الشرط الشرعي) بما وجب به الاصل وغير الشرط الشرعي لا يجب بوجوبه سواء كان سبباً او شرطاً عقلياً او عادياً وهذا قول الجويني وابن الحاجب (وقيل) يجب (السبب) فاذا امر بشيء كان امراً بسببه (٤) معه دون الشرط ونسب هذا القول الى المرتضى الموسوي والرازي وكلام ابن الحاجب في المختصر

المؤلف عليه السلام ولعل وجهه ان استحالة الوجه لا يمكن بدونه فيكون ضرورياً لا عادياً والا لجاز تخلفه عقلاً كما في العاديات وسيأتي في أثناء الاستدلال ما يؤيد هذا التشكيك حيث قال المؤلف فيما يأتي لوجوبه عليه ضرورة (قوله) كالاجماع في وجوب الاسباب ، فالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع أمر بالطعام فلا خلاف في إيجاب الاسباب انما الخلاف في غيرها هكذا في حاشية السعد قال السيد الشريف فالاجماع فيها لدليل خارجي هو أن الوجوب لا يتعلق بالمسببات أصلاً لعدم تعلق القدرة بها إما مع عدم الاسباب فلا تمتنعها وإما معها فلا تكون المسببات حينئذ

(١) فانه لم يكن شرطاً عقلياً ولا عادياً لتام الصلوة وانما اعتبره الشارع فقط ولا يخفى ان النزاع فيما ثبت بالامر الذي وجب به الواجب ومثل الوضوء لا يجب الابدليل مستقل اه نظام الفصول (٢) هذا على قول من يقول ان الامر بالشئ نهى عن ضده اه ينظر اه سيدي عبد الله الوزير (٣) اما التحصيل بمعنى انه لا بد منه فليس يجعل النزاع قلو قال وقيل لا يجب مالا يحصل الخ لطابق ماهو المعروف في محل النزاع والله اعلم اه من خط سيلان (٤) والمراد بالسبب العلة كما اذا امر باحراق زيد فان ذلك الواجب متوقف على النار التي هي سبب الاحراق اه من شرح الجمع لازدكشى عن خط المتوكل على الله اسمعيل

لازمة لا يمكن تركها بوجه ما فاذا ورد امر متعلق ظاهراً بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهراً قلداً

(قوله) والاولى التمثيل بالحول في وجوب الزكاة ، مثال المؤلف صحيح اذ الكلام فيما لا يتم الواجب المطلق إلا به فالوضوء بالنسبة الى الصلاة يلزم من عدمه عدم تمام الواجب اذ لا دخل له في الوجوب وأما ما ذكر القاضي من التمثيل بالحول فهو غير محل النزاع لانه قيد الواجب المقيد يريد بحول الحول فتأمل اه ح من خط شيخه (قوله) ولعل ذلك مبني على جواز الخلو الخ ، لا يفتى أنه لا دخل لهذا فيما نحن فيه لانه ان أراد إنباء لزوم عدم الفعل من عدم الترك على الخلو لم يستقم اذ المراد من عدم الترك هنا عدم ترك ضد الفعل لا عدم ترك الفعل حتى يخلو عنهما وان أراد إنباء قوله لامن وجوده الوجود الخلو فلا يقع الخلو عن الترك اذ المفروض وجود ترك الضد فليحقق والله أعلم ولعل المراد جواز الخلو عن الفعل عند الترك والله أعلم اه بل المراد ترك الفعل عند من يقول لا يتحقق الا بفعل فيخلو عن الفعل والترك عند السكون اذ ليس بترك اه حسن السكبي عن خط العلامة احمد بن محمد السياني (قوله) لا يمكن بدونه ، ولو قيل بمنع هذا اذ يمكن عقلاً استحالة الوجه بدون جزء من الرأس كما يشعر به كلام المؤلف فيما يأتي في قوله دون القادر وانما الوجوب في حق العاجز ضرورة عادية لم يبعد والله أعلم اه حسن بن يحيى السكبي عن خط العلامة احمد بن محمد السياني



أجمعوا على وجوب تحميل أسباب الواجب لأنهم وسيلة إليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل فان شروط الفعل العقلية والعادية لا يتأتى فيها ذلك الدليل لأن الفعل معهما مقدور (قوله) في أثناء الاستدلال الخ، حيث قال وان سلم فهو في الاسباب خاصة بدليل خارجي لأنهم وسيلة (قوله) وان نفى، أي نفى ابن الحاجب (قوله) في غير الشرط الشرعي، متعلق بالوجوب (قوله) عما عداه، أي السبب خبران نفى، وبيان ما ذكره ابن الحاجب من النفي أنه لما قال ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً شرطاً فهم من قوله شرطاً أن غير الشرط ليس بواجب فورد عليه أن غير الشرط يتناول الاسباب مع الاتفاق على وجوبها كما عرفت «وقد أجاب» السيد المحقق عن ذلك بأننا نخص غير الشرط بما عدا الاسباب قال ولا يلزم اجمال حالها لأنها قد عانت هاهنا انتهى يعني بما ذكره ابن الحاجب في أثناء الاستدلال كما عرفت (قوله) يتأدى، مضارع تأدى بوزن تفعل ولعل معناه المطاوعة (قوله) على وجهه، لعل هذا القيد بالنظر الى الشرط الشرعي وأما العقلي والعادي فلا لأن مفهوم هذا القيد أن الفعل بدونها يتأدى لكن لا على وجهه وليس كذلك فان الفعل لا يتحصل بدون ترك أضداده أصلاً «وقد يقال» النفي عائد الى القيد مع عدم التعرض للقيد بنفي أو اثبات بل قد ينتفي كما في العقلي والعادي وقد لا كما في الشرعي فيصح التقييد بالنظر اليهما أيضاً وهذا هو أحد معاني النفي الداخل على كلام فيه قيد كما هو مبين في موضعه. ولا يخفى ما في ذلك من التكاف، وتقرير هذا الاستدلال على مقتضى ما يفهم من ظاهر العبارة هو أن التكليف بالفعل بدون ما يتوقف عليه تكليف بالحال اذ لا يمكن المسكاف تأديته على وجهه بدونه وحينئذ يرد عليه أن اللازم من هذا الاستدلال أنه لا بد في تأدية ما يتوقف عليه الشيء من حصول ما يتوقف عليه وهذا ﴿٣٥٧﴾ مسلم أعني أنه لا بد منه كما ذكره ابن

الحاجب وإنما النزاع في إيجابه وكونه مأموراً به شرعاً فإن دليلاً فأشار المؤلف الى تقرير الاستدلال بوجه يلزم منه إيجاب ما يتوقف عليه الشيء فقال وتحقيق ذلك الخ «وخلاصته» أن عدم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء الواجب يقتضي عدم المنع من تركه وهو مستلزم عدم المنع من ترك الشيء الواجب فيجتمع النقيضان أي المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه لكن يرد عليه أن اللازم حينئذ

في أثناء الاستدلال يقتضي أن إيجاب السبب مجمع عليه (١) وان نفى للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه (٢) «احتج» القائلون بالمذهب (الاول) (٣) بأنه (لا) يمكن أن (يتأدى) الواجب (على وجهه)

(١) وفيه نظر لما قيل في بعض الحواشي موافقاً لما في شرح المنهاج أن الخلاف قد وقع في السبب أيضاً وكلام المنهاج صريح في ذلك اهـ (٢) والذي عداه هو الشرط العقلي والعادي اهـ يعني أن نفى ابن الحاجب لهذا الشرط الشرعي إنما هو فيما عدا السبب وأما هو متفق على وجوبه على ظاهر كلامه اهـ (٣) تحرير هذا الدليل أن يقال مقدمة الواجب مالا يمكن تأديته بدونها وكل مالا يمكن تأدية الواجب بدونه ممتنع الترك وكل ممتنع الترك واجب مقدمة الواجب واجب لكن هذا الدليل لا يدل على أن وجوب المقدمة بوجوب الواجب بل يدل على أنها واجبة فالضمير في قوله الاول بأنه، موضوع الصبرى وهو يعود الى المقدمة كالضمير في قوله من دونه وحذف الكرى والنتيجة لظهورها اهـ افاده السيد العلامة عبد القادر بن احمد ومن خطه نقل

هو إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ولو بأمر آخر والنزاع في إيجابه بالأمر المتعلق بذلك الشيء كما عرفت وأيضاً يكون اللازم من هذا الاستدلال على مقتضى هذا التحقيق هو اجتماع النقيضين في كلام الشارع بمعنى أنه يستلزم نقض الحتم وهو لا يصدر من حكيم لا التكليف بالحال بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب على وجهه بدون ما يتوقف عليه وذلك لأن التكليف بالحال إذا يلزم من المنع عن فعل ما يتوقف عليه الشيء إلا من عدم المنع عن تركه كما ذكره في القسطاس على قول الامام المهدي عليه السلام لو لم يجب لسكن الأمر كأنه قال افعل كذا خيراً وأنت خير في فعل مالا يتم إلا به وهذا يستلزم تكليف مالا يطاق حيث قال قد يقال ليس عدم إيجابه يستلزم تكليف مالا يطاق إذا يستلزمه المنع من فعل مالا يتم إلا به فليتأمل انتهى فلما ذكرنا من الإيراد عدل المؤلف عليه السلام الى بيان الاستدلال بوجه آخر يلزم منه التكليف بالحال المشار اليه في المتن بقوله لا يمكن أن يتأدى الواجب الخ فقال وقد يحقق بوجه آخر الخ وهذا التقرير هو حاصل ما ذكره في الجواهر ناقلاً عن الاصفهاني حيث قال «اعلم» أن الفاضل الاصفهاني قال الحق مذهب اليه الجمهور من أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب سواء كان ذلك شرطاً شرعياً أو غيره «بيانه» أن إيجاب الشيء مطلقاً إيجاب له على كل حال فان لم يكن (قوله) بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب الخ، الظاهر أن يقال بدون إيجاب ما يتوقف عليه كما يشعر به كلام القسطاس الآتي فتأمل اهـ شيخنا المغربي ح (قوله) حيث قال، يعني في القسطاس اهـ ح

مقتضياً لوجوب المقدمة وكان واجباً عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال « ثم اعترضه » صاحب الجواهر بأن التكليف به حال عدم المقدمة انما يستلزم لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها وهو ممنوع « وأجاب » الاصفهاني بأن إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه في جميع الأحوال ومن جملتها الحالة التي عدت فيها المقدمة فيلزم إيجابه حال عدمها وهو تكليف بالمحال ، قال صاحب الجواهر وفيه نظر لأن التكليف بالواجب حال عدم مقدمته مشترك الالتزام لأنه لازم سواء قلنا بوجوب المقدمة أو لم نقل به اما على تقدير عدم الوجوب ﴿ ٣٥٨ ﴾ فظاهر واما على تقدير وجوبها فلأنه ذكر ان إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه

الذي وقع التكليف عليه (من دونه) أي من دون ما يتوقف حصوله عليه ، وتحقيقه ان إيجاب الشيء يقتضي المنع من تركه وعدم إيجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه (١) فيجتمع النقيضان (٢) وهو محال ، وقد يحقق بوجه آخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه لكان مكافئاً بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه والمفروض انه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفاً بالمحال (٣) « احتج » (الثاني) بأن (إيجاب شيء) بدليل يدل عليه (لا يتعداه) الى غيره من الامور الخارجية عنه فإيجاب بعضها بدليل ذلك الواجب تحكم (و) الجواب ان ما ذكرتموه من انه لا يتعداه الى غيره (لانسائه فيما يتوقف عليه) حصوله فان العرف شاهد بان وجوب الشيء يفيد ذلك بمعناه (٤) « احتج » (الثالث) على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره (٥) اما الشرط الشرعي

في جميع الأحوال ومن جملتها الحالة التي عدت فيها المقدمة فيلزم إيجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالمحال قال فظهر أن التكليف بالمحال لازم على التقديرين ثم قال والحق أن المراد بالواجب المطلق ليس هو الواجب في جميع الأحوال ، بل الواجب المطلق هو الذي لم يقيد إيجابه بما يتوقف عليه لا مالم يقيد إيجابه بشيء أصلاً وقد سبقت الإشارة الى ذلك انتهى وقد ذكر المؤلف عليه السلام أيضاً تحقيق الواجب المطلق فيما سبق ، مثل ما ذكره الجوهري هنا . اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان قول المؤلف في هذا الوجه الآخر لكان مكافئاً بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه مبنى على تفسير المطلق بما يجب في جميع الأحوال وهو غير ما اختاره فيما سبق فلم يتم بما ذكره المرام والله أعلم (قوله) يفيد ذلك أي وجوب ما يتوقف عليه بمعناه أي بمعنى وجوب ذلك الشيء وعبارة المؤلف عليه السلام كما في شرح الجوهرة

(١) قد يقال الذي يظهر استلزامه لعدم الإتيان به على الوجه المطلوب منه لالعدم المنع من تركه والله اعلم اهـ (٢) المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه اهـ (٣) قد يقال هو ممنوع إذ لا يكون تكليفاً بالمحال الا لو كاف بالإتيان بفعل هذا الفعل وترك ما يتوقف عليه وهو هنا ليس كذلك اهـ (٤) أي تضمنه اهـ من خط سيلان بل استلزمه تأمل اهـ (٥) ونقطة حاشية توضيح المقام بلفظ أبسط مع زيادة أن يقال ، وأما غير الشرط الشرعي فالدليل على عدم وجوبه بما وجب به الواجب أمور ، الاول أن وجوبه بما وجب به الواجب يستلزم أن يتعقله من أوجبه والا أدى الى أن يأمر ذلك الموجب بشيء لا يشعر به وهو لا يتصور لأن الأمر بشيء فرع الشعور به وقد علمنا قطعاً صحة إيجاب الفعل الواجب مع عدم الشعور بتقدمته فيتحصل حينئذ قياس استثنائي منتجه رافع التالي هكذا ، لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به بما أمر به الواجب لكان مشعوراً به لكنه غير مشعور به ينتج فلا يكون مأموراً به وهو المطلوب ، أو قياس اقتراني هكذا غير الشرط الشرعي غير مشعور به وكل غير مشعور به غير مأمور به ينتج بديهية غير الشرط الشرعي غير مأمور به وهو المطلوب ، والجواب بنع كون قضية ذلك التعقل كلية لم لا تكون في خاص وهو ما يكون وجوبه بالاصالة وعلى تقدير

ونقله الشيخ العلامة في شرح الفصول ولعل المراد بواسطة استلزام معناه لوجوبه لانك قد عرفت سابقاً أن ذلك من دلالة الالتزام لا التضمن (قوله) إما الشرط الشرعي ، أي اما احتجاجة على وجوب الشرط الشرعي وقوله بحصول جميع ما أمر به هذا بيان

(قوله) وهو ممنوع ، اذ عدم الوجوب لا يوجب العدم اهـ منه حـ (قوله) فظهر ان التكليف بالمحال الخ ، فها هو جوابكم فهو جوابنا اهـ جواهر وقوله ثم قال والحق عبارة الجواهر والحل الخ اهـ (قوله) وقد سبقت الإشارة الى ذلك ، هذا الاول من الجوابين ثم قال في الجواهر واما ثانياً فلان عدم المقدمة شرطاً لا يستلزم جواز عدمها حتى يلزم جواز المحال لان انتفاء الوجوب الشرعي لا يستلزم انتفاء وجوب العقل اهـ جواهر (قوله) مبنى على تفسير المطلق الخ ، ويمكن ان لا ينبئ كلام المؤلف على هذا التفسير بان يقال مراده

الملازمة في هذه الشرطية « واعلم » أنه لا بد قبل الكلام في هذا الاحتجاج والجواب عليه من بيان ان شرطية الشيء هل تقتضي وجوب ذلك الشيء أم لا إذ ذلك منشأ الاشتباه والانضراب في هذا المقام لأن وجوبه ان كان بمجرد وجوب ماهو شرط فيه تم الاستدلال على ان الشرط الشرعي يجب بوجوبه وان كان وجوبه مستفاداً من كونه شرطاً أو من أمر آخر لم ينتهض الاستدلال على ذلك « فنقول » الذي فهم من كلام العلامة السعد وقرره في الجواهر ان الشرط الشرعي استفيد وجوبه من شرطية أي من جعله شرطاً حيث قال في اعتراضه على احتجاج ابن الحاجب والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب بل صرح السعد بعد هذا بان الشرط واجب بأمر آخر حيث قال وانما يصح احتجاجه لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر والذي فهم من كلام السيد المحقق ان الشرط الشرعي لم يجب الا بالأمر المتعلق بالمشروط لا بأمر آخر وبني على هذا في تقريره لاحتجاج ابن الحاجب حيث قال الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي وجب الفعل المشروط به اذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ماهو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا أتى به حال عدم الشرط صدق أنه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن التكليف وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه ﴿ ٣٥٩ ﴾ فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً

للفعل هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية هذا كلامه وأما المؤلف عليه السلام فيما يأتي فانه قد لحظ الى ما ذكره جميعاً فاعتمد كلام العلامة السعد في دفع احتجاج ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي حيث قال عليه السلام وانما يلزم الصفة لو لم يكن له شرط أو وجه الشارع بأمر آخر وحيث قال في آخر المسئلة ولو قيل بأن الشرط الشرعي لا يجب الا بدليل منفصل الخ وبني على ما ذكره المحقق حيث قال في دفع عدم وجوب غير الشرط الشرعي ما لفظه فقيه ان جعل الفعل

فلا نه ( لو لم يجب لم يكن شرطاً لحصول ) جميع ( ما امر به ) من دونه لعدم الامر

تسليمه هو لازم لكم فيما قصرتم عليه الوجوب بوجوب الواجب وهو الشرط الشرعي فماهو جوابكم فهو جوابنا فان فرقتم بين الشرعي وغيره بان الشارع جعل الشرط الشرعي من تمة الواجب حيث جعل الفعل الواجب موقوفاً عليه فتى طلب الواجب فقد طلب الشرط الشرعي لذلك التوقف ، قلنا الموقوف فيه لا يعمل الا بخطاب الشرع وهذا يخرج عن كونه مقدمة للواجب الى حيز الواجب أصالة فيتمتعل عنه محل النزاع « الثاني » أنه لو وجب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لا يمنع التصريح بعدم وجوبه واللازم باطل لصحة التصريح بانه غير واجب حيث نقول يصح القول بوجوب غسل الوجه مع صحة القول بعدم وجوب غسل شيء من الرأس « والجواب » منع بطلان اللازم في حق العاجز عن استكمال غسل الوجه الا بغسل جزء من الرأس وهو الذي كان غسل جزء من الرأس شرطاً لغسل كل الوجه في حقه وأما القادر على استكمال غسل الوجه من دون غسل جزء من الرأس فليس غسل جزء من الرأس شرطاً للوجوب في حقه فلا تعلق له بالبحث « الثالث » أنه لو وجب غير الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لازم أن يعصى بتركه والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيان البطلان أنه لا يعصى بترك غسل جزء من الرأس حيث لم يحصل بدونه استكمال الوجه انما يعصى بترك غسل بعض الوجه « والجواب » أنه غير واجب في حق القادر كما تقدم فهو غير محل النزاع

موقوفاً عليه لا يعمل الا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالاصالة ويخرج عن البحث فان قوله وحينئذ الخ مبني على ما ذكره

ان عدم ايجاب ما يتوقف عليه الواجب يقتضي التخيير بين فعله وتركه وحين نختار تركه يكون معدوماً وحينئذ فوجوب الواجب بسبب كونه مطلقاً عن تقييد ايجابه بمقدمة كما عرفت لالكونه واجباً في جميع الاحوال تكليف بالحال فظهر ابتناء كلامه على ما اختاره سابقاً وان ورد عليه ما في القسطاس والجواهر من ان عدم الوجوب لا يوجب عدم المقدمة والله اعلم اه حسن بن يحيى الكبيسي عن خط السياغي ( قوله ) اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع الخ ، ينظر هل يستفاد من هذا استفادة وجوب الشرط من شرطية فان الظاهر من قوله سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به الخ انه بأمر آخر موجب له ويدل عليه كلام السعد في حاشيته عند بناء قوله لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر الخ على ذلك يؤيد هذا من ان الشرطية من خطاب الوضع ليست صريحة في الامر بالشيء واجبا واللازم عدم تحقق الشرطية لتحقيق الامر الاخر بها وما نحن فيه صريح فتأمل اه حسن بن يحيى الكبيسي رحمه الله ح ( قوله ) ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية ، لانه لا يمكن الاتيان بالواجب المشروط بدونهما بخلاف الشرعي اه ح عن خط شيخه



السيد المحقق من أن ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض ولا يخفى ما في الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي والحامل للمؤلف عليه السلام على ملاحظتهما محاولة أن يتم له ما اختاره فيما سيأتي من التفصيل وهو عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره من العقلي والعادي فاحتاج إلى دفع وجوب الشرط الشرعي بما ذكره السعد وإلى دفع الفرق الذي ذكره بين الشرط وغيره بالبناء على ما ذكره السيد المحقق كما استعرف ذلك أن شاء الله تعالى . لكن يقال لم يظهر من كلام السيد المحقق اندفاع ما هو محل الاشكال في الشرط الشرعي فانه إذا لم يكن هناك أمر آخر يقتضي وجوبه كما ذكره « ورد عليه » انه لا يصح الحكم بان الواجب متوقف عليه الا بعد تقرر شرطيته بأمر آخر يعرف به توقف المشروط عليه وان ادعى أنه يعرف بأمر آخر لم يتم ما ذكره السيد المحقق من أنه خلاف المفروض . وقد ذكر بعض المحققين من أهل الحواشي كلاماً أشار فيه إلى جواب هذا الاشكال « وتلخيص » ما ذكره ان الواجب قد يكون أصلياً بان يتعلق به الأمر أصالة وصريحاً وقد لا يكون كالواجب لغيره كالوضوء قال ولا نزاع في أن مقدمة الواجب اذا تعلق بها أمر آخر صريحاً كالوضوء أنه واجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريحاً أمر آخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له أم لا فالكلام مفروض فيما لم يكن هناك أمر آخر تعلق بالمقدمة ، قال وهذا تحقيق ما أفاده السيد قدس سره هاهنا يريد تحقيق ما عرفت من قول السيد المحقق وليس هناك أمر آخر الخ بان المراد أنه ليس هناك أمر آخر يتعلق به صريحاً وأصالة ثم قال « فإن قلت » هذا مردود بانه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فيلزم ان كل شرط شرعي قد تعلق به أمر آخر مستفاد من شرطيته لذلك الواجب فالشرط

به ( فيصح ) حينئذ وذلك ينفي حقيقة الشرطية ( و ) اما ( غيره ) فانه ( يستلزم وجوبه ) ولا نسلم عدم وجوبه في حق العاجز فاقيموا الدليل « الرابع » أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً بما امر به الواجب لا تقلب المباح واجباً ، بيان ذلك ان ترك الحرام واجب ولا يمكن تركه الا بشرطه العقلي الذي هو فعل المباح فيجب كوجوبه فيلزمنا الرجوع الى قول أبي القسم مع قولنا بطلانه « والجواب » بنع أنه لا يمكن ترك الحرام الا بفعل المباح ومنع أنه لا يخلو المكلف عن الاخذ والترك ، لم لا يجوز أن يتوقف على فعل غير مباح أولاً يتوقف على فعل أصلاً « الخامس » أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به ، امر به الواجب لوجب نيته والاجماع على خلافه « والجواب » منع وجوب نية ما بالعرض كالمقدمة هنا والا لزم نية النية الى ما لا يتناهى اه من خط سيدي عبد الله بن علي الوزير رحمه الله تعالى

الوضع وليس صريح الامر والايجاب يعني ليس خطاب الوضع صريحاً في الامر وفي الايجاب فشرطية الشيء اي جعل الشيء شرطاً ليست صريحة في الامر بالشيء وفي ايجابه بل تتضمن ذلك كما هو شأن خطاب الوضع وقد تبين من هذا الجواب ان المراد بالامر الصريح مقابل الضمني ثم قال

فالخلاف في أن مالم يتعلق به أمر آخر غير ما تعلق بشرطيته اذا كان شرطاً شرعياً هل يجب أم لا وهل يكون جعله شرطاً إيجاباً أم لا ثم أورد على كون هذا الطرف الآخر من محل الخلاف ان ظاهر كلامهم في محل النزاع هو ان ايجاب المشروط بعينه إيجاب الشرط لان جعله شرطاً إيجاباً له ، ثم قال وتوجيهه ظاهر لأن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يستفاد منه ايجاب مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلا يوجب الواجب مدخل في ايجابه إلا أنه غير مستقل في ذلك بل لابد من ملاحظة الشرطية وظاهر أنه لم يقل أحد بأن مجرد ايجاب الواجب إيجاب للشرط الشرعي من غير مدخلية لجعل الشارع له شرطاً كما ان مجرد الشرطية لم يكن إيجاباً للشرط لتحقيقه في المندوب فالتحقيق أن من إيجاب الواجب وجعله مشروطاً بالشرط الشرعي لزوم إيجاب الشرط وهذا هو مرادهم إذ قالوا إيجاب المشروط إيجاب الشرط هكذا حقق المقام انتهى فحينئذ يحمل قول السيد المحقق وليس هناك أمر آخر الخ على أن المراد أمر آخر يعرف بمجرد وجوب الشرط وقول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً على أن المراد لم يكن الشرط بمجرد شرطيته شرطاً للواجب هذا ما ظهر لي في تحقيق المقام وهو من المضايق والله أعلم ( قوله ) واما غيره ، أي واما احتجاجة على عدم وجوب غير الشرط الشرعي قد أورد المؤلف عليه السلام لابن الحاجب على ذلك خمسة أوجه أولها قوله يستلزم وجوبه تعلقه الخ ثم ميز كل واحد من باقيها بقوله وأيضاً ( قوله ) ولا يخفى ما في الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي ، على ما قصده المحشي انه لزم من الفرق المذكور في الشرح خروجه عن البحث لأصالة وجوبه ، تبين ان يكون المفروض عدم وجود امر آخر يقتضي وجود المقدمة ليدخل في البحث وحينئذ ينافي قول المؤلف لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بأمر آخر والمفروض انه ليس هناك امر آخر اه حسن بن يحيى ح ( قوله ) وقد ذكر بعض المحققين ، هو ميرزا جان اه

فقوله يستلزم وجوبه أي غير الشرط الشرعي من العقلي والعادي وقوله تعقله مفعول يستلزم وهو مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير العائد الى الغير والفاعل محذوف وهو الموجب بكسر الجيم وقد أظهر المؤلف الفاعل بقوله أي تعقل الموجب وضمير له هو الذي كان مضافاً اليه المصدر واللام متعلقة بتعقل لا بالموجب واللام لتقوية العامل الضعيف وان تأخر معموله كما ذكره صاحب المنقح والا فتقتضى التعدي أن يقال تعقل الموجب إياه (قوله) وهو باطل ، أي لزوم التعقل (قوله) وأيضاً يستلزم ، فاعل يستلزم ضمير يعود الى وجوب الغير بما وجب به الواجب وعبارة شرح المختصر وأيضاً لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لامتنع الخ ووجه لزوم الامتناع أدائه الى اجتماع الوجوب وعدمه فيه (قوله) ونحن نقطع ﴿٣٦١﴾ بإمكانه ، أي بصحة وجوب غسل الوجه

وقي وجوب غيره فنقول لم يجب غسل شيء من الرأس (قوله) لأن فعل الواجب ، انما زاد هذا ولم يقتصر على قوله لأن ترك الحرام الخ لأن الكلام في مقدمة الواجب وقوله لا يتم إلا به هذا كما في شرح المختصر وحاشية الجواهر . والاولى ان يقال لا يتم الا بفعل واحد من أضداده التي منها فعل المباح فيكون فعل المباح واجباً غاية أن يكون واجباً غيراً بينه وبين غيره وهذا الاحتجاج مبني على ان القادر لا يتناول عن الأخذ والترك وفسر المؤلف عليه السلام فيما يأتي الأخذ بالفعل الذي يباشره الفاعل والترك بضد ذلك لا بنقيضه ورجح خلوده عنهما لأن عدم الفعل كاف في الانتهاء عن الحرام وسيعتمد المؤلف عليه السلام على هذا الجواب عن هذا الوجه حيث قال لجواز أن لا يتوقف على فعل وسياق قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) في المتن لا حصول ، هو مبني على الفتحة اسم لا وفي الشرح مرفوع فاعل يلزم فاختلفت العبارتان اعراباً وبناءً وأما قوله

بما وجب به الواجب (تعقله) أي تعقل الموجب (١) والاولى الى الامر بما لا يشعر به وهو باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول (٢) عن لوازمه ، وأيضاً يستلزم امتناع التصريح بأنه غير واجب ونحن نقطع بإمكانه ، وأيضاً يستلزم أن يعصي بتركه ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس اذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه انما يعصي بتركه بعض الوجه لا بعض الرأس ، وأيضاً يستلزم صحة قول أبي القاسم البلخي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم إلا به (٣) فيجب وهو باطل اجماعاً ، وأيضاً يستلزم وجوب نية المقدمة ولا يجب اجماعاً (٤) (و) « الجواب » عما احتج به لوجوب الشرعي بأننا (لا) نسلم أنه يلزم من حصول الشروط من دون شرطه الذي يجب بما وجب به (حصول) لجميع ما امر به (ان أراد (٥) ولو) كان (٦) مأموراً به (١) أي الطالب اه جلال ولغظ حاشية من اضافة المصدر الى فاعله اه منه والجار والمجرور متعلق بتعقل لا بالموجب اه املا أي يتعقله من أوجه اه (٢) عبارة فصول البدائع مع عدم الالتفات الى لوازمه عقلاً أو عرفاً وعبارة الذهول انما تصح في الشاهد دون الغائب بخلاف الشرط الشرعي فان الامر طلب إيقاع الواجب مشروعاً وذلك لا يلاحظ ماله من الاركان والشرائط الشرعية اه (٣) عبارة الجلال لا يتم فعل الواجب الا بترك كل ضد ولا ترك المحرم الا بفعل واحد من أضداده التي منها المباح فيكون فعل المباح وتركه واجباً غاية أن يكون واجباً غيراً بينه وبين غيره اه (٤) فان المتوضى انما ينوي غسل الوجه لا غسل جزء من الرأس اه جلال (\*) وثمة الخلاف هل يتناوله الامر بذلك الواجب ويوصف بالوجوب ويناب بفعله ويعاقب بتركه اه فصول (٥) أي ان أراد المستدل بقوله جميع ما امر به ما كان مأموراً به بذلك الامر الذي ثبت به أصل الواجب بل ولو كان مأموراً به بأمر آخر ومنع هذا الوجه ظاهر وأما ان لم يرد ذلك بل أراد ما كان مأموراً به بنفس الامر المتعلق بالواجب فلا نسلم الصحة التي ادعاها بقوله فيصح حينئذ وانما نسلمها لو لم يكن له شرطاً ونحن لا نعقل شرطية الا بخطاب آخر يتضمن أن شرط الواجب واجب وشرط الندوب مندوب فلا نسلم الصحة الا مع عدم الشرطية والقروض خلافه اه من افادة السيد العلامة عبد القادر بن احمد ومن خطه نقل (٦) أي الشرط كما هو صريح حاشية السعد على شرح العنبر اه

ان أراد فقيد للحصول اذ هو الجزاء في المعنى وفي الشرح قيد لقوله لانسليم الخ والامر في ذلك سهل (قوله) لانسليم أنه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه حصول لجميع ما امر به الخ هذا دفع للمقدمة التي ذكرت سابقاً لبيان الملازمة وهي قوله للحصول جميع ما امر به بدون الشرط وهي كما في شرح المختصر حيث قال لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميع ما امر به فيجب صحته ولم يذكر في تلك المقدمة هذا الاستلزام المشار اليه بقوله أنه يلزم الخ حتى يقال في دفعه لانسليم أنه يلزم الخ بل كان المطابق أن يحذف قوله أنه يلزم ويقول لانسليم أن حصول المشروط بدون الشرط حصول لجميع ما امر به (قوله) ان أراد الخ ، أي ان أراد أنه أتى بجميع ما امر به لو كان ما امر به وهو الشرط مأموراً به بأمر آخر

(قوله) وسياق قريباً ان شاء الله تعالى ، في بيان هل المكلف به في النهي فعل أو لا اه منه ح

(قوله) ولو بأمر آخر ، لو بمعنى إن كما في ولو بالصين وهو قيد لأراد ولمعموله المقدر فيكون التقدير ان أراد أنه أتى بجميع ما أمر به ولو بأمر آخر . وقد يتوهم أنه قيد لقوله لا حصول وليس كذلك ، إذ فيه اختلال يظهر بالتأمل وعبارة السعد وصاحب الجواهر لا معنى لشرطية الشيء سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كلوضوء للصلاة فعلى هذا لا يخلو اما أن يراد بقوله إذ يصدق بدونه انه أتى بجميع ما أمر به مطلقا سواء كان بذلك الأمر أو بأمر آخر أو انه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب فان اريد الأول فلا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما أمر به وانما يصح لو لم يكن مأمورا به بأمر آخر وان أراد الثاني فلا نسلم أنه اذا أتى بجميع ما أمر به تجب صحته وانما تجب صحته لو لم يكن له شرطا أوجبه الشارع وبعبارةها يتضح المراد من كلام المؤلف عليه السلام وهذا ما نثبتناك عليه سابقا من ان المؤلف اعتمد فيه على ان الشرط مأمور به بأمر آخر (قوله) والا يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق بالـ ، أي بل أراد أنه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب ولو قال بل بالأمر المتعلق بالـ (٣٦٢) لكان أحسن لأنه مقابل لقوله بأمر آخر (قوله) بهذا المعنى ، أي إرادة

(بأمر آخر) لجواز ان يجب بغير ماوجب به المشروط (والا) يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق بأصل الواجب (فلا) نسلم (صححة) ما أتى به وان صدق عليه انه أتى بجميع ما أمر به بهذا المعنى وانما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط (١) أوجبه الشارع بأمر آخر (و) «الجواب» عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي (٢) «اما الاول» فانا (لا) نسلم أنه (يلزم التعقل (٣)) لكل واجب على الاطلاق انما يلزم تعقل مايجب بالاصالة لا بالواسطة (ثم هو (٤) منقوض بالشرط) لا مكان إجرائه فيه فهو مشترك الالزام ، وأما الفرق بأن الشارع لما جعل الفعل موقوفا على الشرط الشرعي فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه

أنه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب هذا تقرير كلام المؤلف عليه السلام وقد عرفت مما سبق عن بعض أهل الحواشي ما تميم به الملازمة في قول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا فتأمل (قوله) اما الأول ، يعني من الوجوه الخمسة التي احتج بها ابن الحاجب على نفي وجوب غير الشرط الشرعي (قوله) انما يلزم تعقل ما كان واجبا بالاصالة الخ ، حاصله منع الملازمة المشار اليها بقوله وغيره يستلزم وجوبه تعقله (قوله) وأما الفرق ، أي بين الشرط وغيره كما ذكره الشريف في حاشيته (قوله) فقد طلب ، أي الفعل من حيث هو أي الفعل موقوف على الشرط ، وحاصله ان الفعل طلب من حيثية ما هو

(١) لصاحب التفصيل أن يجيب عن هذا الطرف بأننا فرضنا الكلام على تقدير انتفاء الأمر بالشرط والأمر بما يتوقف الأمور به عليه عقلا وذهنا الى التفصيل حيث لا يكون ثمه الا مجرد حكم العقل بالتوقف ومجرد اخبار الشارع بالتوقف من غير الزام لفعل الشرط وفرقا بين مجرد حكم العقل ومجرد حكم الشرع بالتوقف وأما مع الأمر بالشرط فذلك أمر آخر وواجب مستقل وليس ما قصدناه والله أعلم اهـ (٢) من العقلي والعادي اهـ (٣) ولأن النزاع ان كان في الوجوب الشرعي فانتفاء علم الله تعالى به معلوم بطلانه بالضرورة لاحاطة علمه وان كان فيما هو أعم منه فانما يلزم تعقل مطلق مالا يتم الا به لاجزئياته كما يلزم في تعقل الأمر بالمطلق تعقل جميع جزئياته اهـ عصام المحصلين للجلال قدس سره (٤) قوله ثم هو أي الدليل منقوض بالشرط أي الشرعي لا مكان إجرائه أي الدليل فيه أي في الشرط الشرعي اهـ

موقوف عليه بان يكون ايقاعه على الوجه المشروع باشماله على جميع الاركان والشرايط الشرعية فيكون تعقله لازما له واجب

(قوله) وقد يتوهم أنه قيد لقوله لا حصول ، يقال مودى عبارة المؤلف عليه السلام انه ان أراد أن وجوب ذلك الشرط بأمر آخر فلا نسلم الاتيان بجميع ما أمر به وان أراد وجوبه بماوجب به الأصل فلا نسلم الصحة فظاهر عبارة المؤلف انه قيد للحصول والتقدير ان كان بأمر آخر فلا حصول وتعلق بأمر آخر تعلق المفعول والمعنى ان أراد هذه الشرطية فتأمل في ذلك فلم يظهر كلام القاضي والله أعلم اهـ عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل وقد شكل بعضهم على قوله مؤدى وعلى قوله والتقدير الخ فتأمل في وجهه اهـ وهي قوله ولو بأمر آخر فهو في قوة ان ثبتت شرطية بأمر آخر فلا نسلم حصول جميع ما أمر به وان أراد أنها ثبتت شرطية لا بأمر آخر بل بالأمر المتعلق بأصل الواجب فلا نسلم صحة ما أتى به فالظاهر ان قوله ولو بأمر قيد للحصول ومفعول لاراد فتأمل والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه



(قوله) فقيه، أي في هذا الفرق أن جعل الفعل موقوفاً عليه أي على الشرط لا يعقل إلا بخطاب خاص بالشرط وحينئذ يكون الشرط واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث لأن النزاع كما عرفت فيما لم يتعلق به أمر آخر فالمؤلف عليه السلام قد بنى هذا الكلام على ما ذكره الشريف كما عرفت وقد تقدم له خلافه حيث قال وإنما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط أوجب الشارع بأمر آخر كما ذكره السعد محاولة منه عليه السلام تمام ما يأتي له من التفصيل من عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره وقد عرفت من المنقول عن بعض أهل الحواشي أن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يفيد وجوبه ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلا يخرج بذلك عن البحث (قوله) وأما الثاني، يعني وأما الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه الخمسة وكذا التقدير في قوله وأما الثالث وأما الرابع وأما الخامس وهذه الأجوبة ذكرها الشارح العلامة كما ذكره السعد و (قوله) دون القادر هكذا عبارتهم وقررها المؤلف ولعل ذلك على سبيل الفرض والافهرو ممنوع إذ بينهما جزء لا ينقسم (قوله) وحينئذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب، أي بعدم وجوب غسل جزء من الرأس مع إيجاب غسل الوجه وهذا منع للملازمة المشار إليها فيما تقدم بقوله وأيضاً ﴿٣٦٣﴾ يستلزم امتناع التصريح الخ إذ تقرير

الكلام فيما تقدم أو استلزم وجوب غيره بما وجب به الواجب لا يمنع التصريح الخ وعلى هذا التقدير بى المؤلف قوله ولا بطلان اللازم في حق العاجز (قوله) لأن امتناعه، أي امتناع التصريح بعدم الوجوب ثابت فيمتنع في حق العاجز إيجاب غسل الوجه مع التصريح بعدم وجوب غسل جزء من الرأس (قوله) لوجوبه، أي وجوب غسل جزء من الرأس و (قوله) لوجوبه عليه ضرورة، قد تقدم أنه ثبت بالعادة ولعل هذا في حق العاجز فقط ولم يتعرض السعد وغيره لدعوى الضرورة فينظر، وقد أجيب عما ذكره في الجواب عن الثاني من الفرق بين العاجز والقادر بأن قوله تعالى «حتى يتبين

فقيه (١) أن جعل الفعل موقوفاً عليه لا يعقل إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث «وأما الثاني» فغسل جزء من الرأس مثلاً ليس واجباً على كل واحد إنما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الرأس دون القادر وحينئذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لأن امتناعه ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة «وأما الثالث» فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة «وأما الرابع» فقول أبي القاسم البلخي إنما يصح لو توقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز أن لا يتوقف على فعل أو على فعل غير مباح

(١) حكم العلامة سيلان المحشى رحمه الله بالتفاني بين قول ابن الإمام قدس الله روحه وإنما يلزم الصحة الخ وقوله فقيه أن جعل الفعل الخ لم يظهر وجهه والذي ظهر أن ابن الإمام بنى على أن الشرط الشرعي وجب بدليل خارجي خاص غير ما وجب به المشروط وهذا ظاهر من قوله وإنما يلزم الصحة الخ وقوله فقيه الخ ليس فيه ما ينافي ذلك إذ معناه أن قولكم إن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي الخ ما ذكرتم غير مسلم إذ لا يتم كون الشارع جعل الفعل موقوفاً عليه إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث وهذا ليس فيه ما ينافي كون الشرط الشرعي وجب بدليل خاص اه والخروج عن البحث إنما يضر القائل بوجوب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لا من يقول بوجوبه بدليل خاص فهو باق على خروجه عنه والله أعلم اه

لكم» الآية مصرح بعدم وجوب إمساك جزء من الليل في حق من أوجب عليه الصيام سواء كان قادراً على الصوم بدون إمساك جزء من الليل أو عاجزاً وبهذا يجاب عما ذكره في الجواب عن الثاني (قوله) وأما الثالث، أي الجواب عن الثالث (قوله) لجواز أن لا يتوقف على فعل أصلاً على فعل المباح ولا على فعل غيره، أو على فعل غير مباح، الظاهر أن المؤلف عليه السلام يشير بهذا الجواب إلى ما ذكره فيما يأتي جواباً على أبي القاسم البلخي في بحث المباح وهو إنا أن قلنا بجواز خلو القادر عن الأخذ والترك كما هو الحق

(قوله) ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب، مثلاً نية الصوم لما جعلها الشارع شرطاً في الصوم الواجب والتطوع لم يستفد وجوبها من مجرد جعلها شرطاً فيهما والا لوجب في التطوع بل من كونها شرطاً للواجب فقط والله أعلم اه حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد (قوله) ولعل ذلك على سبيل الفرض، الفرض لا يقوم بالمقصود من انتفاء امتناع التصريح بعدم الوجوب إذ لا يمتنع التصريح في الواقع وهو كاف في ثبوت الاستدلال وأما كون بينهما جزء لا ينقسم فغير مسلم إذ ذلك غير عادي اه لسيدى حسن السكبي ح

كفي في الانتهاء عن الحرام عدم فعله من غير توقف على فعل ضد الحرام الذي من جليله فعل المباح وان قلنا بامتناع انفكك انقاد  
عن الاخذ الذي هو الفعل والترك الذي هو عبارة عن ضد ذلك الفعل فلا نسلم ان كل مباح واجب لا يمكن ترك الحرام بفعل غير  
مباح من واجب أو مندوب أو مكروه، ثم اعترض المؤلف فيما يأتي بأنه يلزم كون المباح واجباً وخيراً والمندعي أصل الوجوب لا كون  
المباح واجباً معيناً « وأجاب » بان التخيير إنما يكون بين أمور معينة كالصوم والاعتناق مثلاً، اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام  
أشار الى الطرف الأول من الجواب بقوله لجواز أن لا يتوقف على فعل والى الطرف الثاني بقوله أو على فعل غير مباح « قلت » وبعض  
المحققين قرر الطرف الثاني بتقرير لا يرد عليه ما ذكر من لزوم كون المباح واجباً وخيراً لأنه جعل الفعل المتوقف عليه ترك الحرام هو  
الكف لا فعل المباح « وحاصل » ما ذكره ان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكف به في النهي كما هو الراجح  
وهو فعل مغاير لسائر الأفعال الوجودية التي هي أضداد الحرام ولا يخفى في أن الكف متوقف على التقصد الى الحرام أو على خطوره  
بالبال فن حرك نفسه في مباح أو غيره أو سكنت نفسه عن الحرام وغيره فلم يخطر بباله الحرام ولا دعتة نفسه اليه لم يوجد منه كف  
فلا يكون آتياً بالترك الواجب وان كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الأصلي في حقه وان قدرنا حصول ما يتوقف عليه الكف من  
التقصد والارادة والداعي الى الحرام فموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من فعل المباح لأن اجتماع الكف الواجب وما يعرض  
من فعل المباح أو غيره اجتماع اتفاقي لا لزومي، هذا وأما بعض أهل الحواشي فانه التزم القول بوجوب المباح مع حصول التقصد  
والارادة والداعي الى فعل الحرام ﴿ ٣٦٤ ﴾ وجعله متفقاً عليه حيث قال وأما عند توجهنا واشتياقنا الى الحرام وكنا نجد

« وأما الخامس » فالنية إنما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والالوجب نية النية وتسلسل  
وهو باطل اجماعاً « احتج » (الرابع) على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله  
( لوجوده عنده ) اي لوجود الواجب عند وجود سببه بخلاف غيره من المقدمات (١)  
« والجواب » ان هذا صحيح في ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه (وليس بكاف) في  
نفي وجوب ماعده من الشروط لتوقف الواجب عليها ايضاً لاستلزام عدمها عدمه (٢)  
« فان قيل » الحجة في نفي وجوب ماعدا السبب حجة النافي على الاطلاق (٣) فقد عرفت  
(١) كالمشروط مع شرطه فالسبب أشد تعلقاً وكأنه اراد بالسبب العلة التامة لا المتقضى في الجملة اه  
(٢) وقيل هو مناط الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب اه  
(٣) وهو القائل بأنه لا يجب تحصيل ما لا يتم الواجب الا به سواء كان شرطاً أو سبباً وحجته  
ان ايجاب الشيء لا يتعداه اه

من أنفسنا انا فعل الحرام لو لم  
نشتغل بضده فلا شك حينئذ  
أنه يجب علينا فعل المباح أو غيره  
تحصيلاً لعل الكف عن الزنا  
والجهور لا ينكرون وجوب  
المباح مثلاً في هذه الصورة بل  
يصرحون بذلك كما تشهد به كتب  
الفروع، مثلاً اذا كان شخص  
مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان  
يجد من نفسه أنه لو لم يشتغل  
بضد الزنا لصدر منه الزنا فلا شك  
أن الاشتغال بضد الزنا واجب عليه  
في تلك الصورة ثم قال وأنت تعلم ان ما

استدل به الكعبي من أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب إنما هو في هذه الصورة الثانية اذ في الاولى أعنى مع تقدير عدم التقصد  
والارادة والداعي الى فعل الحرام لا يصدق ان فعل المباح مثلاً بما لا يتم الواجب الا به فان أراد هذا فلا خلاف له معهم حقيقة وان  
أراد ان فعل المباح دائماً واجب للكف عن الحرام فالدليل لا يدل عليه فتأمل انتهى (قوله) وليس بكاف في نفي وجوب ماعده من  
الشروط الخ، هذا بناء على استدلال المؤلف اما اذا استدلل على وجوب الاسباب بان القدرة لا تتعلق بالمسببات لعدم القدرة عليها كما  
تقدم عن الشريف فالامر ظاهر (قوله) فان قيل الخ، هذا الايراد نشأ عن قوله عليه السلام وليس بكاف في نفي وجوب ماعدها كأنه  
قيل لا قدح بعدم كفاية هذا الاستدلال لأن الحجة على نفي ماعدها قائمة وهي ما عرفت من حجة النافي على الاطلاق فأجاب بانك قد  
عرفت بطلان حجة النافي على الاطلاق فيتم الاعتراض بعدم الكفاية

(قوله) قلت وبعض المحققين، ذكره ابن أبي شريف في حواشي شرح المحلى نقلاً عن البرماوي وذكره ابن الهمام في تحريره في مسألة  
المباح اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فانه التزم القول بوجوب المباح، ويخرج عما نحن فيه إذ هو حينئذ سبب يلزم من  
وجوده الوجود لاشروط كما في الصورة الاولى فتأمل والله أعلم اه حسن بن يحيى

(قوله) فان الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص الخ ، قد عرفت مما سبق أنه وان سلم ذلك لم يعرف وجوبه من دليل الشرطية لما تقدم ان مجرد شرطيته لا يفيد وجوبه ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب (قوله) فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها الخ ، ينظر هل يلزم من عدم التوقف على التعريف من جهة الشرع استفادة وجوبها من وجوب المشروط ودلالته عليها الخ فانه لو ادعى العكس كما في الشرط الشرعي لم يبعد (قوله) في اللغة ﴿٣٦٥﴾ المدعو اليه ، قال الشاعر :

لا يسألون أخام حين يندبهم  
في النابات على ما قال برهانا  
(قوله) ما يمدح ، عبارة المنهاج  
ما يحمده فاعله اذ الممدوح هو الثناء  
على الجميل مطلقاً والمحمد على  
الاختياري فالمحمد أولى في تعريف  
المدح لأنه لا يكون الاختيارياً  
(قوله) أي فعل مكاف ، فائدة  
هذا القيد اخراج فعل الله تعالى  
و (قوله) يمدح فاعله ، يقال  
الترك قد يتعلق به الممدوح كترك  
المكروه فان قلنا ان التروك أفعال  
فقد دخل في الحد وان قلنا أنها  
عدم الفعل لم يدخل إذ عدم ليس  
بفعل قال الشيخ العلامة في شرح  
الفصول والمراد أنه لا يستحق الذم  
على تركه من حيث تركه فلا ينافيه  
استحقاقه الذم اذا تركه استهانة  
(قوله) ينظر هل يلزم الخ ،  
بحقق التنظير واخر القولة ان شاء  
الله فهو بمنزلة عن إرادة المؤلف  
أما عن خط شيخه . لعله أراد  
مع بعبه أن قول المؤلف فكان  
وجوبها الخ مسبب وملزوم لما  
ذكره في قوله فان معرفتها لما تتوقف  
الخ وذلك لأنه اذا قد تحقق وجوب  
المقدمة العقلية والعادية وانه لم  
يكن من جهة الشرع لم يكن  
مستفاداً إلا من وجوب المشروط

بطلانها هذا ما حكى من الأقوال في هذه المسئلة ولو قيل (١) بان الشرط الشرعي لا يجب  
الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فانها يجب  
بوجوبه لكان قوياً فان الشرط الشرعي (٢) لا يعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص يعرف  
وجوبه منه بخلاف غيره (٣) من الامور العقلية والعادية فان معرفتها لا تتوقف على  
تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها بالتبعية (٤)  
﴿مسئلة﴾ (المدح) في اللغة المدعو اليه ، قال الجوهرى يقال ندبه لا مرفاً تدب له أي  
دعاه له فاجاب وسمي النقل به لدعاء الشرع اليه واصله المدح اليه ثم توسع فيه  
بحذف حرف الجر فاستكن الضمير ، وفي الاصطلاح (ما يمدح فاعله) أي فعل مكاف  
يمدح فاعله فيخرج السكره والحرام والباح (ولا يذم تاركه) فيخرج الواجب فان

(١) هذا نظر متين وتحقيق بالقبول قين قلله در المؤلف قدس الله روحه اه من خط سيدي  
العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) يقال اذا عرف ككون الوضوء شرطاً  
في الصلوة بدليل خاص ثم أوجب الشارع الصلوة ساكتاً عن الوضوء فانه لا يعرف  
من الدليل الخاص الا كونه شرطاً لها وأما الوجوب فلا يعرف الا من وجوب الصلوة  
بعد معرفة كونه شرطاً فيها بالدليل الخاص اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى  
رحمه الله (٣) يقال لو لم يرد في الوضوء الا قوله صلى الله عليه وآله وسلم « هذا وضوء لا يقبل  
الله الصلاة الا به » لم يجب بهذا اللفظ وانما يجب بكون الصلاة لاتم الا به فينظر اه من  
خط العلامة الجندارى أيضاً (٤) كانه أراد بالغير ما عدا السبب الشرعي كما يدل على ذلك  
بيانه بقوله من الامور الخ فان الظاهر عدم الفرق بين الشرط الشرعي والسبب الشرعي فتأمل اه  
(٤) قال في القواعد شرح نظم الكافل في آخر تقرير هذه المسئلة « واعلم » ان هذه المسئلة  
قد طالت بلا طائل ، وان أوردتها كل امام فاضل ، فهي قليلة الجدوى ، كثيرة الدعوى ، كما  
أفاده شيخنا الناظم لأنه لا يكون الشرط شرطاً والسبب سبباً الا بدليل مستقل دال على  
الشرطية والسببية كشرطية الطهارة للصلاة مثلاً فانه لا سبيل الى دعوى كون الطهارة شرطاً  
من دون أن يأتي دليل آخر يدل على الطهارة عند الصلوة فيفيد شرطيتها وغاية ما يستفاد من  
كلام الجمهور أنه يكون دليل المشروط شاملاً للشرط ولكن هذا انما يتم بعد معرفة كون  
الشيء شرطاً أو سبباً فهو قرينة على شمول دليل المشروط والسبب وقد أغنى الله سبحانه  
عن اللجاج في اثباته بدليل المشروط بالدليل المطابق وعلى كل حال فلا جدوى للمسئلة على ان  
ترجمتها بما ذكره فيه خفاء والاضح أن يقال ما لا يتم الواجب الا به يجب بدليل أصله كما  
يقتضيه تحرير محل النزاع هذا خلاصة كلام شيخنا في المقام انتهى باللفظ

كما ذلك ظاهر واعترضه المحشي بانه لو ادعى العكس وهو توقف الوجوب من جهة الشرع مستفاداً من وجوب المشروط كما قرر في  
الشرط الشرعي لم يبعد ، هذا ما أمكن من فهم مراده والله اعلم اه لسيدى حسن السكسبي ح (قوله) لا يكون إلا اختياريًا ،  
يقال التعريف بالاعم غير ممتنع عند حذاق الادباء كما ذلك مشهور اه مشهور اه لسيدى حسن السكسبي عن خط العلامة احمد بن محمد السيفي



( قوله ) لعدم النذر على تركهما ، علة لورود الخير والكفاية و ( قوله ) لان النذر ، علة لعدم ورودهما ( قوله ) لان النذر عام ، هكذا في شرح الشيخ العلامة ولم يتعرض للجواب الثاني أعني قوله أولان الاطلاق أي قيد الاطلاق يفهم من الاطلاق أي اطلاق العبارة ( قوله ) قيل والندوب يرادفه التطوع الخ ، لم يذكر مرادفته للحسن كما في الفصول وذلك لما ذكره السيد المحقق الجلال من أن الحسن يشمل الواجب والندوب ﴿ ٣٦٦ ﴾ والمباح والمكروه على رأي الجمهور فالقول بمرادفة الندوب له وهم

تاركة يدم ، ولا يرد الخير والكفاية لعدم النذر على تركهما في حال فيزاد لاخراجها مطلقاً لان النذر عام لوروده في سياق النفي او لان الاطلاق يفهم من الاطلاق ( قيل و ) الندوب ( يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل ) وهذا قول اكثر الشافعية وقال ( أثمتنا عليهم السلام ) وغيرهم المسنون والمستحب لا يرادفان الندوب (١) بل ( ما امر به عليه السلام ) بخصوصه ( ندباً ) أي امر ندب بان تقوم قرينة تصرفه عن الوجوب فاما ان يواضب عليه اولاً ( فان واظب عليه فسنون كرواتب الفرائض ( والا ) يواضب عليه بل امر به أمر ندب سواء فعله تارة وتركه اخرى ام لم يفعله اصلاً ( فلا ) يسمى مسنوناً ووافق القاضي حسين (٢) وغيره من الشافعية ما ذكرناه في المسنون وخصوا ما فعله ﷺ مرة او مرتين باسم المستحب وما لم يفعله اصلاً باسم التطوع (٣) ، قالوا لان السنة في الاصل الطريقة والعادة (٤) ، والمستحب المحبوب ، والتطوع بالزيادة وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج اذ لا يجب ملاحظة المعنى اللغوي ، وان سلم فلان سلم امتناع ملاحظته اذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زايد على الواجب فلا يمتنع الترادف ﴿ مسألة ﴾ « اختلف في الندوب » هل هو مأمور به ام لا فرجح الاول الامدي وابن الحاجب (٥) وغيرهما ، ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي ( والخلاف في الامر به ) أي في كونه يسمى مأموراً به ( مبني على الخلاف (٦) في كون الامر حقيقة في الايجاب ) فلا يسمى مأموراً به ( أو ) موضوعاً للمشارك بينه وبين

( قوله ) المسنون والمستحب الا يرادفان الندوب ، مقتضى هذا أنه لا ترادف عند أئمتنا عليهم السلام بين المستحب والندوب وكما هو في الفصول لكن قوله فيما يأتي والا فلا يسمى مسنوناً قاض بان لمستحب يرادف الندوب فالو اقتصر هاهنا على المسنون لوافق ما يأتي أو قال والا فالمستحب وحذف قوله في الشرح أم لم يفعله أصلاً لوافق ما ذكره هنا ووافق ما في الفصول وسلم من الاعتراض بان ما لم يفعله أصلاً لا يصدق عليه أنه لم يواضب عليه إذ عدم المواظبة انما تصدق على ما قصد فعل مرة أو مرتين كما هو مقتضى ما في شرح الفصول ويكون التخالف بين كلام الأئمة والقاضي حسين في التطوع فقط ( قوله ) وغيرهما ، الجمهور ورجحه ابن الحاجب ( قوله ) وأبو بكر الرازي ، من أصحاب أبي حنيفة ( قوله ) في الأمر به ، هذه العبارة توهم ان الخلاف في تعلق الصيغة به بمعنى هل يؤمر به وليس بمراد ، فلذا استدرك عليه السلام في الشرح ذلك فقال أي في كونه يسمى مأموراً به أي يطلق عليه

(١) في شرح الفصول للسيد صلاح مع شيء من عبارته أي الفصول ، والمسنون غير مرادف للندوب والمستحب ، وعبارة المتن توافق هذا والله أعلم اهـ (٢) الخاطمي من أصحاب الشافعي اهـ (٣) ولم يتعرضوا للندوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك اهـ محلي على الجمع (٤) في الدين وانه محبوب للشارع يطلب اهـ محلي (٥) مع ان ابن الحاجب يقول الامر حقيقة في الايجاب فيحقق اهـ (٦) قوله على الخلاف في كون الامر ، أي امر كذا في حاشية السعد وقوله حقيقة في الايجاب كصيغة افعل اهـ محلي

اسم المأمور به ( قوله ) على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام في هذا الكلام ما ذكره السعد ولفظه لانزاع في أنه يتعلق بالندوب صيغة الامر حقيقة كانت أو مجازاً وانما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفا في أنه مبني على ان « امر » حقيقة في الايجاب أو القدر المشترك بينه وبين الندب قال فلا ينبغي أن تجعل هذه المسئلة مسئلة برأسها هذا كلامه ومقصوده به الاعتراض على ابن الحاجب كما ذكره في الجواهر وذلك ان ابن الحاجب اختار هاهنا كون الندوب

مأموراً به وفيما يأتي في باب الأمر اختار خلاف هذا وهو كون الأمر للوجوب مع كون الخلاف في هذه المسئلة مبنياً على الخلاف في تلك « قال في الجواهر » وحينئذ يمنع ان اطلاق المأمور به على المندوب حقيقة فلا يصح جعل هذه المسئلة مسألة برأسها والمؤلف عليه السلام لم يصرح بان ما ذكره اعتراض فأوهم صحة ما ذكره ابن الحاجب وغيره في هذه المسئلة مع القول بان الخلاف فيها مبنى على ماسيأتي وليس كذلك فلو صرح بالاعتراض زال هذا الإيهام مع أنه قد بنى على هذا الاعتراض لأنه عليه السلام زيف دليل إثبات كون المندوب مأموراً به حيث قال وحينئذ لا يتم الاحتجاج بالخ لا يقال وقد زيف عليه السلام دليل النفي أيضاً لأننا نقول زيفه عليه السلام بان المراد أمر الإيجاب وذلك لا ينافي كون الأمر للوجوب وقد عرف من تزيف المؤلف لدليل الإثبات أنه لا يرد عليه ماورد على ابن الحاجب من مخالفته لما اختاره في باب الأمر من كون الأمر للوجوب ولو ترك المؤلف اعتماد ما ذكره التفتازاني وجعل هذه مسألة برأسها غير مبنية على ماسيأتي ووجه كلام الجمهور وابن الحاجب هنا بما ذكره في الجواهر رداً لاعتراض السعد كان أولى ليندفع التنافي في كلام الجمهور مع القول بان هذه مبنية على ما يأتى وتحقيق ما ذكره في الجواهر من الرد على السعد يحتاج الى استيفاء ليعرف المقصود « وبيانه » ان صاحب الجواهر ذكر ان لفظ الأمر عند علماء هذا الفن يطلق على الأمر المطلق وهو المجرد عن قرآن الوجوب والندب والاباحة وهو الأمر بشرط عدم القرآن مطلقاً . وقد يطلق على مطلق الأمر وهو الأمر لا بشرط القرآن وعدمها وقد يطلق على صيغة الأمر وهي الفعل وما هو في معناها والأمر بالمعنى الأول أخص مطلقاً من الأمر بالمعنى الثاني وكلاهما أخص منه بالمعنى الثالث ثم قال من الواجب أن تعلم أن الأمر الذي اختلف العلماء في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو في القدر المشترك بين الوجوب والندب هو الأمر بالمعنى الأول أى الأمر المطلق المجرد عن قرآن الوجوب والندب والاباحة دون الأمر بالمعنى الثاني والثالث ومختار ابن الحاجب انه حقيقة في الوجوب فقط وأما مطلق الأمر وهو الأمر بالمعنى الثاني فلا شبهة في أنه حقيقة في طلب وجود الفعل مطلقاً سواء كان مع منع النقيض أو لم يكن عند المحققين من علماء هذا الفن وهو المراد بكون الأمر منقسماً الى إيجاب وندب فقط « ثم قال » اذا عرفت ذلك فنقول لا خفا في أن ابن الحاجب لم يرد بقوله المندوب مأمور به ان المندوب مأمور به بالمعنى الأول لأن المأمور به بالمعنى الأول واجب عنده والمندوب يضاده ومن

الندب ( وهو مطلق الطلب فيسمى مأموراً به وسيأتي ان شاء الله تعالى ، واما كونه مأموراً به بمعنى انه تتعلق به صيغة الأمر حقيقة كانت او مجازاً فلا نزاع فيه

الذين امتنع حمل أحد المتضادين على الآخر وكذا لم يرد به المأمور به بالمعنى الثالث إذ لا نزاع لأحد في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر

حقيقة كانت أو مجازاً بل انما أراد به كونه مأموراً به بالمعنى الثاني وهو طلب وجود الفعل مطلقاً لانه تنفى اطلاق المأمور به على المباح بمقابلة اثباته للمندوب فيجب ان يراد بالمأمور به معنى ثابتاً للمندوب منفياً عن المباح وذلك لا يتصور الا في المأمور به بالمعنى الثاني لظهور أن الأول يمتنع اثباته للمندوب للتضاد بينهما والثالث يمتنع نفيه عن المباح هذا حاصل كلامه « فان قيل » ان المؤلف عليه السلام قياً يأتي في أول باب الأمر

( قوله ) لانا نقول زيفه عليه السلام ، يقال وكذا يقال في الأول انه زيف دليل اثبات كونه مأموراً به أمر إيجاب والا فهو مأمور به أمر ندب مجازاً وحينئذ لا ينافي كون الأمر للوجوب حقيقة باعتبار تعلق الصيغة بل يكون أظهر في مراد المؤلف بدليل قوله الطاعة فعل المأمور به الخ وبدليل تسليمه أنه مأمور به لا تقسامه باعتبار تعلق الصيغة به فلا يبعد أن يكون المؤلف ملاحظاً لتبعية ابن الحاجب اعتماداً لما ذكره صاحب الجواهر اه حسن الكسبي من خط العلامة السيافى ( قوله ) مع القول بان هذه مبنية على ما يأتى ، وليوافق ماسيأتي للدولف عليه السلام في أول باب الأمر من جعل الخلاف في مدلول لفظ الأمر مسألة برأسها وستعرفه قريباً اه منه في هذه القولة في الفتحة اه ح ( قوله ) سواء كان مع منع النقيض ، كالواجب لان نقيضه الترك مثلاً وقوله أو لم يكن كالمندوب اه ح ( قوله ) وهو المراد بكون الأمر منقسماً الخ ، وكذا الطاعة قد تطلق على فعل المأمور به بحيث يكون تركه معصية وقد تطلق على ما يتوقف الثواب في فعله مطلقاً سواء كان تركه معصية أم لا فالطاعة بالمعنى الأول أخص مطلقاً من الطاعة بالمعنى الثاني ومرادف للواجب وهو المأمور به بالمعنى الأول وأخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني والثالث والطاعة بالمعنى الثاني أعم مطلقاً من المأمور به بالمعنى الأول وأخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني والثالث اه جواهر ح ( قوله ) والثالث يمتنع نفيه عن المباح ، وكذا أراد بالطاعة في قوله المندوب طاعة اجمالاً الطاعة بالمعنى الثاني دون المعنى الأول إذ الطاعة بالمعنى الأول هي الواجب ويمتنع حمل الواجب على المندوب اجمالاً فوجب أن يراد بالطاعة بالمعنى الثاني وقد سبق أن الطاعة بالمعنى الثاني أخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني فوجب حمل المأمور به على الطاعة بالمعنى الثاني وقد علمت ان الطاعة بالمعنى الثاني يجب ان تكون محمولا على المندوب والمحمول على المحمول محمول فيجب ان يكون المأمور به محمولا على المندوب مطلقاً وهو المطلوب فعلى هذا تندفع

ذكر أن لفظ الأمر أعني «أمر» حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعماله من غير ذكر قيد التحتم «واعترض» على من زاد قيد التحتم كصاحب الفصول بأن قيد التحتم إنما يحتاج إليه في معنى الأمر أعني الصيغة لاني لفظ الأمر فيها مستلثان فكلام المؤلف في باب الأمر مشعر بصحة أن المندوب مأمور به لعدم ذكره قيد التحتم في حقيقة لفظ الأمر فكيف يصح تزيفه هنا لدليل الاثبات وكيف يصح قوله هنا أن الخلاف ما هنا مبنى على أن الخلاف في كون الأمر حقيقة في الوجوب «قلنا» هذا لازم للمؤلف عليه السلام ولعله بنى ماسيأتي على ما ذكره في الجواهر من أنها مستلثان وأما السعد فكلامه متحد في أن الخلاف في مدلول «أمر» ومدلول الصيغة واحد فإذا قيل الأمر للوجوب فهو بمثابة مدلول الصيغة للوجوب وهذا هو الذي اعتمده صاحب الجوهرة وتبعه صاحب الفصول لاشتراطهم في مدلول «أمر» قيد التحتم كما صرحوا بذلك في أول باب الأمر ومال إليه الشيخ العلامة في شرح الفصول لأنه قرر ذلك ولم يعترضه حيث قال والتحتم أي الإيجاب يخرج قول القائل أفل على جهة النذب أو الإباحة وذلك بناء على المختار كما سيأتي هنا «واعلم» أن ادخالهم لأمر النذب في قيد الاستعلاء المذكور فيما يأتي في تعريف لفظ الأمر كما فعله المؤلف عليه السلام وصاحب الفصول وقرره شارحه الشيخ العلامة وفي تعريف الأمر في عبارة ابن الحاجب مستقيم على ما ذكره في شرح التلخيص الكبير من شمول الاستعلاء للوجوب والنذب وأما على ما ذكره السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح التلخيص من أن الاستعلاء يختص بالوجوب كما هو المشهور فلا يستقيم ادخاله في قيد الاستعلاء بل ذلك القيد يخرج له وأما الإباحة فظاهر عدم دخولها في تلك التعريفات لخروجها بقيد الطلب كما صرح بذلك في شرح التلخيص فتأمل وإنما وسع الكلام في هذا المقام لأنه من المواضع المشتبهة وليظهر نفعه ﴿٣٦٨﴾ فيما يأتي إن شاء الله تعالى بعون الله وهدايته والله أعلم (قوله) وحينئذ لا يتم

و حينئذ لا يتم الاحتجاج على الثبوت (١) بأنه طاعة وأنه مقسوم الى ايجاب ونذب (٢)  
لان الطاعة (٣) فعل المأمور به

(١) قوله لا يتم الاحتجاج على الثبوت ، أي بأمرين الأول بأنه أي المندوب طاعة والثاني بأنه أي الأمر مقسوم الخ فهذا لف للمشارك بين الوجوب والنذب وقوله لان الطاعة وقوله وقسمته الخ لشرأه (٢) باتفاق أهل اللغة ومورد القسمة مشترك اه عضد (٣) قوله لان الطاعة الخ أي عند من يخص أمر بالطلب الجازم وقوله فعل المأمور به أي حتما كالواجب وغيره أي غير المأمور به حتما كالمندوب اه

الاحتجاج، أي حين أن عرفت بناء  
الخلاف في هذه المسئلة على ماسيأتي  
وأنه لا نزاع في تعلق صيغة الأمر  
بالمندوب حقيقة كانت أو مجازاً  
(قوله) على الثبوت، أي ثبوت كونه  
مأموراً به (قوله) بأنه طاعة ، هذا  
إشارة الى الاحتجاج الاول على كون  
المندوب مأموراً به ، وتقريره أن

يقال المندوب طاعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به فالمندوب مأمور به إما الصغرى فبالاجماع وإما الكبرى فلان الطاعة تقابل المعصية والمعصية مخالفة الأمر فالطاعة امتثال الأمر ولهذا يقال فلان مطاع الأمر فيكون مأموراً به (قوله) وأنه مقسوم الخ، هذا إشارة الى الاحتجاج الثاني على كونه مأموراً به فقوله وأنه أي الأمر ، وتقرير هذا الاحتجاج أن يقال اتفق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم الى أمر إيجاب وأمر نذب ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركين القسمين (قوله) لان الطاعة الخ ، هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الاول ، وبيانه أن من يخص الأمر بالجازم يجب أن المستدل أن أراد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله منع الكبرى أعني وكما هو طاعة فهو مأمور به اذ الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب اليه وهذا معنى قول المؤلف لان الطاعة فعل المأمور به وغيره وقد اقتصر المؤلف عليه السلام على دفع الاحتجاج بمنع الكبرى بناء على أن الطاعة ما يتوقع الثواب على فعله وقد يدفع الاحتجاج بمنع الصغرى كما أشار اليه بعض المحققين بأن يقال وإن أراد بالطاعة فعل المأمور به منع الصغرى أعني أن المندوب طاعة

جميع الاعتراضات المذكورة في هذا المقام فتأمل اه جواهر ح (قوله) فكيف يصح تزيفه هنا لدليل الاثبات ، لعل تزيفه لدليل الاثبات كونه مأموراً به حتما فكلام المؤلف هنا وفيما سيأتي متحد في كون المندوب مأموراً به فتأمل والله أعلم اه ح قال اه شيخنا المغربي عافاه الله (قوله) وإما على ما ذكره السيد المحقق الخ ، حيث قال ثم اختلف الأصوليون في أن صيغة الأمر لماذا وضعت فقيل للوجوب فقط وقيل للنذب فقط وقيل لاقتدر المشترك بينهما وهو الطلب على جهة الاستعلاء اه ح (قوله) كما أشار اليه بعض المحققين، لفظ الجواهر ثم إن الفاضل الاصفهاني اعترض على الدليل الاول بأنه إن أريد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله فالصغرى مسئلة والكبرى ممنوعة لان الطاعة بهذا المعنى لا تقابل المعصية لان تاركه لا يستحق الثم وإن أريد بها فعل المأمور به فالكبرى مسئلة



(قوله) وقسمته باعتبار تعلق الصفة ، هذا على لعدم تمام الاحتجاج الثاني « وبيان ذلك » أن يقال الاستدلال باتفاق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى امر إيجاب وندب إذا لم يتم لو أرادوا تقسيم ما يطلق عليه « أمر » حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان بدليل أنهم يقسمون الأمر إلى الإيجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في أنه ليس بمأموراً به حقيقة (قوله) ولا الاحتجاج على النبي ، أي ولا يتم الاحتجاج ﴿ ٣٦٩ ﴾ على نفي كون المندوب مأموراً به

بأنه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية « وبيان » الاحتجاج به أنه لا معنى للمعصية المخالفة الأمر بترك المأمور به (قوله) ولما صح الخ ، عطف على لكان تركه معصية وبيان الاحتجاج به أنه لو كان مأموراً به لما صح قوله صلى الله عليه وآله وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم عند كل صلاة لأن المعنى لكان لم أمرهم مع أنه صلى الله عليه وآله وسلم قد نذبههم إليه فلو كان المندوب مأموراً به لناقض قوله لم أمرهم ولأن الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون الندب و (قوله) لأن المراد الخ ، هذا بيان لعدم تمام الاحتجاج بهما ، وتقريره أن القائل بأن الأمر للمشارك يجب باب المعصية مخالفة أمر الإيجاب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأمرتهم أي أمر إيجاب وكلاهما على سبيل المجاز وأنه وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه بالدليل الذي ذكرناه هذا تقرير ما قصده المؤلف عليه السلام (قوله) في اللغة المنوع وأصله المحظور منه فحذف الجار واستتر الضمير

وغيره وقسمته باعتبار تعلق الصيغة (١) ولا الاحتجاج على النبي بأنه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية ولما صح « لأمرتهم بالسواك » لأن المراد أمر الإيجاب فيها ومن ثمرات هذا الخلاف (٢) حمل قول الرازي أمرنا بكذا على الوجوب (٣) أو الأجمال (و) اختلف في التكليف به والمختار (أنه ليس بتكليف (٤) في الأصح) من القولين وهو قول الأكثر خلافاً للاستاذ أبي إسحق الأسفرائيني فثبتته من أحكام التكليف ، والنزاع لفظي (٥) لأن مبنى الأول على أن معنى التكليف الزام مافيه كلفة (٦) والثاني على أن معناه طلب (٧) مافيه كلفة ولا شك أن المكاف إذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب وكان الخلاف عابداً إلى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد « مسألة » (المحظور) في اللغة المنوع وفي الاصطلاح (ما يذم فاعله) فتخرج الأحكام الأربعة (ويرادفه القبيح والحرام) « مسألة » هل يكون شيء واحد واجباً ومحرمًا معاً ، وتحصيل الكلام أن الوجوب والتحريم

(١) أي التي تسمى أمراً يدل على ذلك قسمتهم للأمر إلى الإيجاب والندب وغيرها مما لا نزاع أنه غير مأمور به حقيقة أنه منه قوله أي التي تسمى أمراً في حاشية السعد عند النحاة في أي معنى كان أم (٢) ومنها إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب فن قال بأنه حقيقة حمله على الندب ولم يحتج في ذلك إلى دليل ومن قال أنه مجاز لا يحمله عليه الإبدليل لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلا بقراءة معينة له أشرح الشيخ لطف الله على الفصول (٣) يعني فيكون هذا اللفظ ظاهراً فيه حتى يقوم دليل على خلافه وقوله أو الأجمال يعني أن قلنا أنه متردد بين الوجوب والندب أم (٤) أي بمكلف به أو من الأحكام التكليفية أم منتخب (٥) يعني أن النزاع فيها مبنى على تفسير لفظ التكليف فإن فسر بالزام مافيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب مافيه كلفة فتكليف ، وفي الجواشي أن الخلاف لفظي في هذه أي كونه ليس بتكليف وفي التي قبلها أي كونه مأموراً به كما قاله الجويني لأن المندوب مطلوب بالاتفاق فعلى هذا مطلوب هذه المسئلة هل اقتضاء الشرع المندوب أمر حقيقة أم لا ، والصحيح أنه معنوي وله فوائد منها إذا قال أمرنا أو أمرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكذا فإن قلنا الخ أم شيخ لطف الله على الفصول (٦) ولا الزام في المندوب أم جلال (٧) والمندوب مطلوب اتفاقاً ذكره في حواشي الفصول

لكن الصغرى ممنوعة وعلى الثاني بأن المختار هو أن الأمر بالحقيقة للوجوب فإذا أطلق على الندب كان مجازاً ونحن نمنع إطلاق المأمور به على المندوب بالحقيقة ونسلم إطلاقه عليه بالمجاز الخ أم ح (قوله) ولأن الوجوب هو الذي يتضمن ، مضروب على الواو في المضد وهو الظاهر أم ح عن خط شيخه (قوله) وكلاهما على سبيل المجاز : لأنه قد يستعمل المطلق في الخاص وهو أمر الإيجاب من حيث خصوصه فيكون مجازاً كما ذلك معروف أنه منه ح

(قوله) ان تعدد متعلقهما ، يعني جنساً بقرينة قوله وان اتحد جنساً وأما التعدد الشخصي مع التعدد الجنسي فلم يتعرض لذكر حكمه لظهوره فقوله وان اتحد جنساً مقابل للمتعدد جنساً وأما قوله فيما يأتي وان اتحد شخصاً فن أقسام المتعدد جنساً فهو مقابل لمقدر كانه قال وان اتحد جنساً فان تعدد شخصاً وقد أشار الى بيان حكمه بقوله بان يجب فرد ويحرم فرد ولو قال المؤلف عليه السلام الشيء إما أن يكون واحداً بالجنس أو بالشخص ﴿٣٧٠﴾ إن كان الأول تعلق الوجوب والتحريم بافراده بان يجب فرد ويحرم فرد والخ

وان كان الثاني فاما أن تتحد جهة الوجوب الخ لكان أظهر والله أعلم (قوله) وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته ، محتجين بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في فعل واحد بالنوع لم أن تكون الحقيقة الواحدة وهي ذات الفعل مقتضية للمتناهين وانه محال كما ذكره في الجواهر (قوله) وان اتحد ، أي متعلقهما (قوله) نظراً الى أن الإيجاب يتضمن جواز الفعل ، وعدم جواز الترك والتحريم يتضمن عدمه أي عدم جواز الفعل وجواز الترك (قوله) لافي المحكوم به ، الذي هو التكليف بالمحال اذ يكون تكليفاً بفعل متصف بجواز الفعل وعدم جوازه (قوله) وان تعددت جهتهما ، لعله أراد بذلك علمهما كما يؤخذ ذلك من قولهم حسن الشيء لكذا أو قبح الشيء لكذا ولا بد مع ذلك من كون أحد الجهتين غير لازمة للأخرى كما في صوم يوم النحر كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف عليه السلام وسيأتي توضيح ذلك قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) وقد شمل أكثر ما ذكرناه

ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه ، وان اتحد جنساً (١) فكذلك ايضاً بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصائم الا عند بعض المعزلة (٢) وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته ، وان اتحد شخصاً فاما ان تتحد جهة الوجوب والتحريم اولا ان اتحدت جهتهما امتنع التكليف به الا عند بعض من اجاز التكليف بالمحال ومنعه بعض من اجاز ذلك (٣) نظراً الى أن الإيجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه وهما نقيضان فكان تكليفاً محالاً في نفسه (٤) لوقوع التناقض في الحكم نفسه لافي المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو المقصود بالبحث والذي فيه الخلاف وقد شمل أكثر ما ذكرناه قوله (كون الشيء) يعني الواحد بالشخص (واجباً حراماً من جهة محال ، الا عند بعض من اجاز تكليف المحال ومن جهتين (٥) جائز ان تعدد المتعلق) وذلك كالامر باخطيئة والنهي (١) أي متعلقهما وبنسبة أي حقيقة بحيث لا يتعدد الا أشخاصاً اذ الجنس هو النوع كما تقرر عند العقوليين فافهم اهـ (٢) فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم حتى يكون الوجوب لذاته والتحريم لعارض اهـ عضد ومنتخب ، ذكر الآمدي أنهم يقولون ان السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرماً بل المحرم هو قصد التعظيم اهـ سعد وقد تقدم في الحواشي من كلام الاحتراس انه لا فرق بين كلام البصرية والبغدادية في المعنى ولذلك تأوله الامام يحيى والنجاشي بمعنى أن ذات الظلم قبيحة لا تخرج عن القبح اهـ (٣) قد يقال أي وجه لمنع هذا البعض لهذا مع قوله بجواز التكليف بالمحال ، وكونه تكليفاً محالاً لا يكفي في وجوب المنع اذ ما لهما واحد وهو امتناع الوقوع ، وقد يجاب بان التكليف المحال وهو خلل في كلام الشارع يؤدي الى سقوطه وعدم استقامة افهامه وهو لا يصدر عن حكيم وأيضاً تنتهي عنه فائدة التكليف وهي الابتلاء لانه انما يتصور التهيؤ للامتنال وتوطين النفس عليه بعد صحت واستقامته وفهمه اهـ (٤) لأن معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه اهـ عضد ، وفي حاشية فان قات هل فرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال قلت نعم الأول أن يكون لخلل في الماء ور به والثاني أن يكون لخلل في الأمور كالغافل ومثل الصبي والنائم والمجنون اهـ حاراني شارح منهاج البيضاوي (٥) لا يستقيم عطف قوله من جهتين على قوله من جهة اذ هو خبر عن قوله كون الشيء الواحد بالشخص وتعدد المتعلق ينافي الشيء الواحد بالشخص ولا يستقيم تفسير المتعلق بالجهة وكان الصواب حذفه وان يقول كون الشيء واجباً حراماً من جهة محال الا عند من أجاز تكليف المحال وكذلك من جهتين

الح ، انما قال أكثر لأنه لم يذكر المتعدد جنساً الذي تعلق الوجوب والتحريم بافراده كما عرفت ذلك قريباً (قوله) ومن جهتين جائز ان تعدد المتعلق ، ينظر في جعل ما ذكر من أقسام ما اتحد متعلقه فان الكلام مفروض فيما اذا اتحد المتعلق شخصاً وله جهة أو جهتان كما (قوله) فلم يتعرض لذكر حكمه الخ ، يقال قد استفيد من تعدد المتعلق في قوله فان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جواز تعدد الشخص والجنس كما يستفاد منه أحدهما اهـ سيدي حسن الكبسي (قوله) كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف ، اذ لو كانت الجهتان متلازمين فتحكم ما اتحدت الجهة فلا خلاف فيها اهـ ح عن خط شيخه (قوله) ينظر في جعل ما ذكر الخ ، اما بالنظر الى اطلاق

صرح بذلك المؤلف عليه السلام آتفا بقوله وان اتحد شخصاً وبقوله كون الشيء (٣٧١) يعني الواحد بالشخص فلو قال عليه السلام

ومن جهتين ان اتحد المتعلق كصلوة الخ ثم قال وأما الامتنال في أمر الخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص يفعلها فيه فلتعدد المتعلق لكان صواباً ويكون قوله ولما الامتنال الخ ردّاً لا احتجاج المخالف فان ابن الحاجب وغيره احتجوا بمثال الخياطة كما يأتي بنساء منهم على ان مثال الخياطة مما اتحد فيه المتعلق ورده المؤلف عليه السلام بانه مما تعدد فيه المتعلق فلا حجة لهم فيه وسيأتي توضيح الكلام فيه عند ذكر حججهم ان شاء الله تعالى (قوله) في موضع مفعول له ، لعل المؤلف عليه السلام زاد لفظه ليشمل عدم الصحة في الارض فان عدم الصحة انما يتم عند أصحابنا في صلوة الغاصب لها فقط بخلاف الدار فهي غير صحيحة مطلقاً (قوله) والجواز لاكثر الفقهاء فتصح ، قال المحلي في شرح الجمع قيل ولا يثاب عليها عقوبة وقيل يثاب من جهة الصلوة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا القول هو الذي صدره في الفصول عنهم

المتن فيصح التمثيل بالأمر بالخياطة ثم قول المحشي فلو قال عليه السلام من جهتين ان اتحد المتعلق منظور فيه لضياح فائدة قيد ان اتحد اه سيدي عبد الله الوزير (قوله) فهي غير صحيحة مطلقاً ، ولكن مع زيادته لم يشمل الاصل الغاصب في الدار والارض مع ان حكم غيره حكمه في الدار اه سيدي محمد بن زيد

عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطبه في ذلك المكان فانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن السكون ومتعلق الامر بالخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص (١) لا ان اتحد المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة فلا يجوز (كصلوة) مكاف (في) موضع (مغضوب) له (٢) فان متعلق الامر والنهي السكون في الحيز (٣) وهو واحد مأمور به من جهة كونه جزء الصلوة المأمور بها ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية والغصب (٤) بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الامر والنهي واختلف الجهتان والمنع (٥) للمعترة واحمد بن حنبل والظاهرية وجهور المتكلمين ورواية عن مالك فلا تصح ولا يسقط الطلب بادائها في الوقت وقضائها (٦) بعده اذ الصلوة المأمور بها متروكة والجواز لاكثر الفقهاء فتصح ، وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والرازي لا تصح (٧) ويسقط الطلب عندها لا به اذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجنوناً (٨)

كصلوة في مغضوب الخ والامر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص هما شيان يتعلق باحدهما الامر والآخر النهي فليس مثل الصلوة في مكان مغضوب اه (\*) وفي حاشية ما لفظه قوله ومن جهتين ليس قعماً لقوله كون الشيء الواحد بل هو قسم له فيكون المعنى وان تعدد الشيء وكان واجباً حراماً من جهتين فانه جائز لان اتحد مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة هذا ما أراده المؤلف وأما سيلان وغيره فانهم جعلوا قوله ومن جهتين قعماً لقوله كون الشيء واجباً ثم اعترضوه فراجعاه اه افاده السيد العلامة عبد القادر بن احمد ومن خطه نقل (١) إشارة الى ان هذا المثال على سبيل القرض والا فهو من الاول ولذلك قال في الحواشي أنه غصب له فقد اتحد المتعلق اه (٢) في حاشية لاغيره فتصح صلاته اه (\*) أي أكوانها الواقعة في الدار المغضوب « اعلم » أن الامر تعلق بالصلوة والنهي تعلق بالغصب وكل منهما عام عند من أثبت العموم أو مطلق عند من لا يثبت بينهما عموم وخصوص من وجه لانهما يجتمعان في أكوان الصلوة في الدار المغضوبة ويفترقان في غيرها فتوجد صلوة لاغصب معها ومغضوب لا صلوة معها فالتعارض بين الامر والنهي انما هو في مادة الاجتماع لأن النهي عن احدي الصفتين نهى عن موصوفها والامر باحدى الصفتين أمر بموصوفها فنرجح النهي على الامر لزمه القول بان تلك الاكوان منهي عنها ولا يصح حينئذ أن تكون مأموراً بها وان اختلفت علة الامر والنهي لانه يستلزم طلب جمع النقيضين وقد عرفت استحالة تصوره ثم قد عرفت أن الصحة موافقة الامر كما سيأتي ولا أمر مع النهي لتناقضهما وكذا نقول لمن قال لا يصح أن نفي الصحة مبني على بقاء النهي حال الامر وهو محال فلا بد من اهدار واحد من الامر أو النهي بترجيح أحدهما على الآخر اه شرح مختصر على الجلال (٣) إشارة الى ان السكون ههنا التعارف بين المتكلمين ومعناه حصول الجوهر في الحيز وليس مجازاً عن الفعل الملزوم له وهو القيام والقعود ونحوهما اه (٤) قوله والغصب أي وذاتي للغصب الخ وقوله فاتحد متعلق الامر والنهي الذي هو السكون في الحيز اه (٥) في نسخة المنع وقد ضرب سيلان على الواو اه (٦) أي المطالبة ثابتة بالتأدية في الوقت والقضاء بعده اه (٧) أي ليست بطاعة اه فصول بدائع (٨) أي مغيراً اه وجوابه ان ذلك لرفع الاهلية لا لفعل ما كلف به مع بقائها اه فصول البدائع



(قوله) والسلف أجمعوا الخ ، يعني فاحتيج الى التوفيق بين الدليلين بالحكم بعدم صحتها والحكم بان سقوط التكليف لاهيها ، ورد بان المسقط للطلب انما هو موافقة أمر الشارع فقط (قوله) كصلوة في مغضوب وقوله كصوم يوم النحر ، الأول مجرد تمثيل والثاني استدلال بطريق الالتزام فيكون اشارة الى قياس استثنائي كما حققه في الشرح بقوله فلو كفى الخ أي قالوا بطريق الالتزام لو كفى الخ (قوله) لتمدها ، أي الجهة لكونه مأموراً به من حيث أنه صوم اذا نذر يوماً وصام في يوم النحر أو قضى رمضان فيه ومنهياً عنه من حيث أنه في يوم النحر (قوله) واجيب بانه لا يكفي الخ ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه رداً لكلام أصحابنا « وبيانه » أن النهي عن صوم يوم النحر لم منه كون احدي الجهتين أغنى جهة النهي وهي صوم يوم النحر مستلزماً للجهة الاخرى التي هي جهة الأمر أغنى الصوم المطلق بخلاف الصلوة في الدار المغضوبة فلم ينع عنها كما عرفت « وحاصل هذا الجواب » تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك (٣٧٢) الجهتين فيه كما ذكره في شرح المختصر (قوله) مع كون احدي الجهتين لازمة

للاخرى ، هكذا عبارة السعد فاللزوم من جانب واحد كاف في ابطال تأثير تعدد الجهتين كما في صوم النحر فانه قد حصل فيه الانفكاك من جانب واحد وهو انفكاك مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في يوم النحر لامن الجانب الآخر وهو صوم يوم النحر اذ لم ينفك عن مطلق الصوم هذا ما تقضي به عبارة المؤلف والسعد « واما بعض » أهل الحواشي فانه اشترط في عدم تأثير الجهتين أن يتلازما من الجانبين ولم يكتف باللزوم من جانب واحد ومثل تلازمهما بان ينهاء عن صوم يوم النحر ويأمر بالصوم في غيره وتحقيق كلامه يؤخذ من حاشية

حتى جن سقط عنه الفرض فكانت كالعامة على السقوط يحصل عندها لا على ما هو شأن خطاب التكليف من سقوط الطلب بالاتيان بالمأمور به ، هذا كلام الباقلاني ، والمالجي له الى ذلك ، التوفيق بين الادلة قال في المحصول لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها (١) والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يؤثرون بقضاء الصلوة الموداة في الدور المغضوبة « لنا » انها (كصوم يوم النحر) في اتحاد متعلق الامر والنهي واختلاف جهتها لكونه مأموراً به من حيث انه صوم ومنهياً عنه من حيث انه في يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغضوبة لصح صوم يوم النحر لتعددها (٢) « واجيب » بانه لا يكفي تعدد الجهة مع كون احدي الجهتين لازمة للاخرى

(١) أي بالصلاة في الدار المغضوبة اه (٢) واجيب بان صوم يوم النحر وصف غير منفك عن الصوم بوجه بل هو جزئي من الصوم لا وصف له ، وأما قوله فلا يتحقق فيها الجهتان فقد عرفناك أن المراد بالجهة علة الامر والنهي وجهة النهي عن صوم يوم النحر كونه مانعاً من سنة الترفيه على النفس لا كونه صوماً والمالعية كالنصبية كلاهما وصف منفك عن مطلق الصلوة والصوم فالصواب في الجواب هو ان الصوم المأمور به تام أو مطلق والنهي عنه خاص أو مقيد ولا تعارض بين عموم وخصوص مطلقين لوجوب تقديم الخاص على العام وانما يحصل التعارض بين عموم وخصوص من وجه في مادة واجتماعها فلا يمكن التخصيص ولا التقييد وانما الممكن الترجيح أو التخيير لما حققناه آنفاً اه مختصر وشرحه للجلال مع حذف يسير (\*) على أنه لا اجماع على عدم صحة صومه ومن صححه يمنع بطلان الالتزام لانه يرى أن النهي للكرهية فهو لوصف منفك هو كون الصوم مانعاً عن سنة الترفيه على النفس والنهي لامر خارج لا يقتضي الفساد اه شرح جلال

(قوله) والحكم بان سقوط

التكليف لاهيها ، في المنتخب وشرحه للقرافي ما لفظه ، قوله ان ثبت الاجماع على سقوط القضاء وهو المطلوب وان لم يثبت وجب أن يسقط عندها لاهيها ، معنى هذا الكلام انها اذا كانت مأموراً بها وصفت في مغضوبه بنعت الوجوب وصلت سبباً لبراءة الذمة واسقاط القضاء فيكون القضاء بها لأن البراءة لسببية وان لم تكن مأموراً بها لم تصلح لبراءة الذمة فان ما ليس بواجب لا يبرى عن الواجب فلا يصلح أن يسقط القضاء بها بل يسقط القضاء عندها كما اتفق لاني برده لما ذبح جذاً من المعز أسقط الشرع عنه الاضحية عند ذبحه لانه لا يصلح مسقطاً للاضحية فلذلك قال له لا تجزي أحداً بعدك اه ح (قوله) ومثل تلازمهما بان ينهاء الخ ، يحقق كلام بعض أهل الحواشي ويؤخذ من موضعه ان شاء الله تعالى اذ المراد التمثيل لما كان التلازم بين الجهتين من الجانبين وهذا المثال لا تلازم بينهما بل هما متباينان كما لا يخفى اه ح عن خط شيخه

على الحاشية « فان قيل » يلزم أصحابنا الصلوة المكروهة فانهم قائلون بصحة الصلوة المفروضة في أماكن الكراهة كالحمام ونحوه والاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فتكون الصلوة الشخصية المكروهة كالصلوة الشخصية في الدار المغصوبة « وقد اجيب » بان النهي التنزيهي يرجع الى الوصف غالباً فذلك الوصف هو متعلق النهي، مثلاً النهي عن الصلوة في الحمام لكونه معرض الرشاش بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فان المأمور به والمنهي عنه هو الكون الذي هو جزء الصلوة « ودفع هذا الجواب » بان المكروه هو الكون الشخصي الذي هو جزء الصلوة فتعلق النهي هاهنا أيضاً ليس الا ما هو متعلق الأمر وهو الكون لا الوصف « غاية الأمر » أن الوصف سبب لانصاف ذلك الكون بالكراهة على أنه يفرض المثال في الصلوة في مواضع التهم اذ الكون في مواضع التهم مكروه مطلقاً والصلوة مطلقاً واجبة فينبغي عموم من وجه كالصلوة والغصب بخلاف الكون في الحمام فانه ليس مكروهاً فينبظر في الجواب من قبل أصحابنا والله أعلم ( قوله ) وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم الخ، « بيانه » ان النهي عن صوم يوم النحر قد لازم منه كون احدي الجهتين لازمة للآخرى لأن صوم يوم النحر قد نهى عنه فهو لا ينفك عن الصوم بوجه لأن المضاف أعني الصوم المقيد بالاضافة الى يوم النحر يستلزم المطلق وهو الصوم بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانه لم ينه عن الصلوة فيها وانما نهى عن الغصب وأمر بالصلوة والمكاف هو الذي اختار جمعها في متعلق واحد مع امكان انفكاك كل منهما بدون الآخر، قال بعض أهل الحواشي ولهذا جمع ابن الحاجب وشرح كلامه بين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب وبين القول بان النهي يوجب الفساد « قلت » ومعنى الانفكاك عندهم كما يفهم من كلام شرح المختصر والجواهر كون كل واحدة من الجهتين معقولة بدون الأخرى ( قوله ) والفرق بالانفكاك، أي انفكاك ﴿ ٣٧٣ ﴾ الجهتين يعني انفصال كل منهما عن

الأخرى « وقد يجاب » بأنهم أرادوا بالانفكاك كون كل واحدة منهما معقولة بدون الأخرى كما عرفت

لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا (١) (و) الجواب ان ( الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة لا الصوم ) انما يتم اذا اريد جنس الصلوة ينفك عن جنس

(١) لا مكان كل بدون الآخر اهـ

( قوله ) فان قيل يلزم الخ، والظاهر

عدم ورود هذا على أصحابنا من أصله اذ انطوى انما هو في منع تعلق الأمر والنهي بمتعلق واحد وكونه واجباً حراماً من جهتين لدفع كل منهما الآخر كما عرف بخلاف الوجوب والكراهة إذ لا يمنع من كون الشيء الواحد واجباً مكروهاً اذ لا يدفع أحدهما حقيقة الآخر ولعل المراد من كون الاحكام كلها متضادة ان لكل واحد منها ماهية ولذا عرف كل واحد منها بتعريف وقد يجتمع اثنان منها في شيء واحد كالوجوب والكراهة لعدم التناقض وقد يمتنع اجتماعهما للتناقض كما في الوجوب والحظر اهـ « قول الحاشي » بعد بخلاف الكون في الحمام الخ قد يقال على فرض صحة هذا الأثر اذ وحدة المتعلق في الصلاة في الحمام أظهر منها في الصلاة في موضع التهم اذ الكون في الحمام مع الصلاة هو متعلق الوجوب من حيث هو جزء الصلاة ومتعلق النهي من حيث هو في الحمام الذي هو معرض الرشاش مع كونه جزء الصلاة فهذا الكون الشخصي قد كان متعلق الوجوب والكراهة بخلاف الكون في موضع التهم فتعلق الوجوب هو الكون المطلق ومتعلق الكراهة الكون في موضع التهم في حال الصلاة وغيرها على ما بينه الحاشي وان كان التحقيق ان متعلق الوجوب والكراهة هو الكون المخصوص كما حققه المؤلف رحمه الله في الصلاة في الدار المغصوبة في قوله والجواب ان الفرق بالانفكاك في مثال الصلاة الخ والله أعلم اهـ من خط سيدي حسين بن عبد الله الكبسي حماد الله ح، الظاهر ما ذكره سيلان فتأمل اهـ عن خط شيخه ( قوله ) فينبظر في الجواب من قبل أصحابنا، ولعله يقال أنه لا يتأتى عليه المنع وهو التكليف بالمحال إلا فيما كان واجباً محرماً إذ هما كالمختلفين لا ضدان من حيث يلزم من ذلك أن يتضمن الإيجاب جواز الفعل والتحريم عدمه كما مر بخلاف المكروه والواجب فلا يلزم من اتفاقهما تكليف بالمحال اذ المكروه لا يتضمن الجواز اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله من خط العلامة احمد بن محمد ( قوله ) مع انفكاك كل منهما بدون الآخر، لو قال فعل كل منهما بدون الآخر أو انفكاك كل منهما عن الآخر لكان أولى اهـ سيدي محمد بن زيد ح

( قوله ) احتج القائلون بالصحة بان السيد اذ امر عبده بخياطة ثوب الخ ، كلام المؤلف عليه السلام هنا وفيما تقدم قاض بالاتفاق في مثال الخياطة على حصول الطاعة والامتثال بفعلها لكن ذلك عند اصحابنا لتعدد المتعلق ولذا جعله المؤلف عليه السلام فيما تقدم مثالا لتعدد اعتبار الجهتين وان اتحد المتعلق شخصاً ولذا جعله المؤلف عليه السلام حجة لهم كما فعل ابن الحاجب لانه عندما اوضح في تصوير الامتثال من مثال الصلوة قالوا ولذلك يحسن من العبد أن يقول ان عسيتك بالسكون في المكان المخصوص فقد اطعتك فيما امرتني به من الخياطة « وأجاب » المؤلف عليه السلام بان المتعلق متعدد اعتماداً على ما ذكره بعض أهل الحواشي حيث فرق بين هذا المثال وبين الصلوة بان السكون جزء الصلوة الواجبة فكان واجباً وفي الغصب هو منهي عنه فيكون شخصاً واحداً متصفاً بالوجوب والحرمة بخلاف الخياطة فان الواجب على العبد وهو المأمور به هو فعل الخياطة والسكون في المكان ليس ذاتياً لها « قلت » وأما صاحب الفصول فلم يجزم في هذا المثال باختلاف المتعلق بل قال كالأمر بالخياطة والنهي عن مكان مخصوص ثم فعلت فيه ان كانت الخياطة ليست بغصب للهوا ، قال الشيخ العلامة في شرحه كانه أشار الى ان هذا المثال على سبيل الفرض والا فهو من قبيل الصلوة في الدار المغصوبة ولذلك قال في حواشي الفصول وظاهر المذهب أنه غصب له فقد اتحد المتعلق ( قوله ) لكان لاتحاد المتعلق الخ ، هكذا استدلل ابن الحاجب وشرح كلامه لاصحابهم ، لكن يقال قد تقدم ان محل النزاع هو الواحد بالشخص فيصح أن يكون متعلقاً ﴿ ٣٧٤ ﴾ للايجاب والتحرير عند الأشاعرة فكيف ذكرنا في هذا الاحتجاج ان المانع عن

النصب وهو خارج عن محل النزاع لكنه ( لا يتم ) لهم ( في ) الصلوة ( الشخصية ) وهي الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والنزاع انما هو في امر واحد بالشخص « احتج » القائلون بالصحة بان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانقطع بانه مطيع عاص (١) بجبتي الامر بالخياطة والنهي عن المكاذ ويحسن من السيد ثوابه وعقابه « والجواب » ان متعلق (٢) الامر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فتعلقهما (٣) الا كوان « احتجاجوا » ثانياً بانها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقاً واللازم (١) أي فكذلك فيما نحن فيه يكون من حيث أنه صلاة مطيعاً ومن جهة أنه غاصب عاصياً اه منتخب (٢) كالخياطة وقوله مغاير لمتعلق النهي كالعقد في مكان مخصوص اه (٣) أي الامر والنهي الا كوان أي السكون في الحيز اه

الصحة اتحاد المتعلق « والجواب » أنهم يفرقون بين اتحاد المتعلق واجتماع الايجاب والتحرير في الواحد بالشخص الذي هو محل النزاع فيصح اجتماعهما فيه كما اذا قيل زيد مشكور لكرمه منموم لفسقه فانه وان اجتمع الشكر والنم في واحد بالشخص فهو صحيح لعدم اتحاد المتعلق ، ووجه الفرق عندهم أن الدليل على عدم الصحة هو ما ذكره المؤلف عليه السلام في التحصيل المتقدم من أنه يكون

تكليفاً محالاً أو تكليفاً بالمحال لأنه يكون تناقضاً وقد تقدم بيانه والتناقض انما يلزم مع اتحاد المتعلق ليم شرط التناقض وهو اجتماع الوحدات المعروفة في المنطق وأما مجرد الاجتماع في واحد بالشخص فلا تناقض فيه باعتبار الجهتين لعدم تمام شرط التناقض وقد أشار المؤلف عليه السلام الى هذا في تأويل كلام أبي هاشم فيمن خرج من منصوب تائباً كما يأتي حيث قال ووجودهما في جزئي لا يوجب اتحادهما فتأمل واما اصحابنا فقد جعلوا مجرد اجتماع الايجاب والتحرير في واحد بالشخص كاتحاد المتعلق في لزوم التناقض وكونه محالاً كما صرح بذلك المؤلف عليه السلام في الجواب بقوله فان من الموانع الخ ويقول فيكون بعضها واجباً وبعضها حراماً الخ ونحو ذلك مما يقضي بالتناقض لكن هل يلزم التناقض من مجرد اجتماع الايجاب والتحرير فيكون مانعاً عن الصحة أم لا لعدم تمام شرائط التناقض ينظر فالمقام محل تأمل ولذا لم يستدل المؤلف فيما تقدم على عدم الصحة بلزوم التناقض بل بالقياس على صوم يوم النحر

( قوله ) لا يوجب اتحادهما فتأمل ، بناء على ان المتعلقين مطلق الماهيتين واختلافهما كاف في تعدد المتعلق كما يأتي تحقيقه خلاف ما هنا اه حسن بن يحيى ( قوله ) وبعضها حراماً ، شكل عليه وعليه ما نقله ، الأولى حذفها ولم تكن موجودة في عبارة المؤلف فيما سيأتي اه قال اه شيخنا المغربي عافاه الله ( قوله ) لعدم تمام شرائط التناقض ، يقال بل قد تم شرطه على تحقيق المؤلف أن محل النزاع هو الصلاة الشخصية التي جزؤها متعلق الأمر والنهي وهو السكون في الحيز ، الواجب من حيث أنه جزء الصلاة المحظور من حيث أنه نفس الغصب فتعلقهما اذاً متحد وهو السكون في الحيز فهو مأثور به من حيث الأمر بجميع الصلاة منهي عنه من



( قوله ) فاللازمة باطلة ، اذ لا يتعين أن يكون عدم الصحة لاتحاد المتعلق من جهة واحدة بل يجوز أن يكون لاتحاد المتعلق من جهتين أيضاً  
 وحينئذ ما ذكره المخالف في بيان الملازمة من أنه لا مانع سواه أي سوى اتحاد المتعلق من جهة واحدة ممنوع ذلك من الموانع كون  
 الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي باعتبار جهتين ( قوله ) ما يشمل الأمرين أي ما اتحدت جهته ومتعددت مع اتحاد المتعلق  
 ( قوله ) فلا نسلم بطلان اللازم ، وهو اتحاد المتعلق بل نقول هو متحد لكن المؤلف عليه السلام قد رتب بطلان اللازم على ما يشمل  
 اتحاد الجهة وقد عرفت أن اللازم على تقدير اتحادها هو منع الملازمة لابطلان اللازم الا أن يقال هو مترتب على المجموع من حيث  
 هو مجموع لا على خصوصية ما اتحدت جهته فلا تسامح فتأمل ( قوله ) وما نحن فيه من الثاني ، يعني مما كان الشيء الواحد متعلقاً باعتبار  
 جهتين لكن قد عرفت أن اجتماعهما في شخصي لا يلزم منه التناقض . لا يقال أن المخالف بين بطلان اللازم بتعدد المتعلق حقيقة حيث  
 ذكر أن متعلق الأمر الصلوة ومتعلق النهي الغصب كما سبق وبين ذلك بعض المحققين من أهل الحواشي بأن متعلق الأمر في الحقيقة  
 هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة أهم من أن يكون في الدار المغصوبة أو غيرها لا هذا الكون الخصوص بكونه في الدار  
 المغصوبة وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة أهم من أن يكون جزء الصلوة أم لا فتعلق الأمر في الحقيقة هو  
 المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي انتهى « إذا عرفت » ما ذكرنا فالمؤلف عليه السلام بين عدم بطلان اللازم بآحاد المتعلق مع  
 تعدد الجهة وبني عليه كلامه في هذا الجواب جميعه والمخالف جعل المتعلق متعدداً وبين بذلك بطلان اللازم فلم يتوارد السكلامان على مقصد  
 متحد فكان الأولى أن يتعرض المؤلف عليه السلام لابطال ما ذكره من تعدد المتعلق « لا نقول » ما ذكره الأشعرية من بيان تأثير متعلق  
 الإيجاب والتحرير بأن المطلوب هو المفهوم الكلي تكلف منهم لاعتراقهم في محل ( ٣٧٥ ) النزاع بأن متعلق الإيجاب والتحرير هو

الواحد بالشخص له جهتان ولأنهم  
 قد صرحوا في جوابهم عن  
 استدلال أصحابنا بأن المتعلق هو  
 الواحد بالشخص كما ذكره ابن  
 الحاجب حيث أجابوا بأن متعلق  
 الأمر والنهي واحد لكن  
 يتعدد باعتبار الجهتين ، مع أنما  
 ذكره من كون المطلوب هو  
 المفهوم الكلي مدفوع بأنه مبني  
 على صحة طلب الماهية الكلية

باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق الأمر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعلق  
 انفراداً به عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما  
 عن التعدد « والجواب » انه ان اريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي  
 من جهة واحدة فاللازمة باطلة ، قوله (١) اذ لا مانع سواه قلنا ممنوع فان من الموانع عندنا  
 كون الشيء الواحد متعلقاً باعتبار جهتين (٢) وان اردت به ما يشمل الأمرين فلا نسلم  
 بطلان اللازم (٣) وما نحن فيه من الثاني فان الصلوة في الدار المغصوبة أحد اجزائها الكون  
 (١) أي في بيان الملازمة اهـ (٢) وجوب الصلاة وحرمة الغصب اهـ (٣) ما اتحد المتعلق مع  
 تعدد الجهتين اهـ

حيث النصب فكان واجباً وغير واجب والله أعلم اهـ حسن بن يحيى ، وقد صرح بذلك المحشي في مواضع عدة فهذا منه غفلة أو تغافل  
 « نعم » وما ذكره مثلاً لافرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الإيجاب والتحرير من نحو مشكور مذموم بناء على أن محل النزاع هو  
 الصلاة والغصب مطلقاً وحينئذ لا يتحد متعلقهما فلو جعل من محل النزاع بأن يفرض اجتماعهما في شيء واحد شخصي من القس  
 أو الكرم كما اجتمع الغصب والصلاة في جزئها وهو الكون في الحيز لا تمتنع اجتماعهما اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبسي ح  
 ( قوله ) قد رتب بطلان اللازم ، أي منعه اهـ ( قوله ) وبين ذلك بعض المحققين ، هو ميرزا جان اهـ ( قوله ) وكذا متعلق النهي  
 هو مفهوم كلي انتهى ، ثم قال ميرزا جان بعد هذا وقد أشار الشارح المحقق إليه حيث قال وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما  
 متعلقا الأمر والنهي فلا تغفل وبين هذين المفهومين عموم من وجه الا ان المكلف اختار اجتماعهما في مادة الاجتماع فتلك المادة  
 الخصوصية من حيث الخصوص ليست واجبة لجواز تركها ، وعدم ترك الصلاة المعينة بعد الشروع فيها يثبت بخطاب آخر ولا يدل عليه  
 الخطاب الذي يثبت به وجوب الصلاة وهو ظاهر بل هو فرد لما هو الواجب وكذا ليس حراماً لخصوصه بل لأنه مشتمل على هيئة  
 النصب الذي هو حرام لذاته ففي الصورة المذكورة وان اجتمع متعلقا الأمر والنهي لكن لا يتحدان والحال هو الثاني  
 دون الأول والذي فرض وهو أن متعلقهما واحد فانما هو بحسب الظاهر بناء على ان فرد المتعلقين كان واحداً فيهما اهـ  
 ميرزا جان

وسياتي في باب الامر ان شاء الله تعالى منع ذلك وان المختار ان الطلب انما يتعلق بالجزئيات مع أنه يلزمهم من القول بذلك أن لا تكون الصلوة الشخصية واجبة لأن متعلق الوجوب والامر غيرها والمكلف هو الذي جعلها متعلقاً للوجوب باختياره وحينئذ يجوز له تركها ولورود هذا الالتزام تكلف هذا البعض من أهل الحواشي لدفعه بأن تلك المساعدة من حيث الخصوص وان كانت غير واجبة إلا أنه لا يجوز تركها بعد الشروع فيها لخطاب آخر غير الذي ثبت به وجوب الصلوة وان قولهم بأن متعلق الامر والنهي واحد انما هو بحسب الظاهر بناء على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيهما انتهى « إذا عرفت » ما ذكرنا فالمؤلف عليه السلام لم يعول على التعرض لدفع ما ذكره في بيان بطلان اللازم لبطلانه بل عدل الى ما هو الحق عند الفريقين من أن المتعلق هو الفعل الشخصي وبني عليه عدم بطلان اللازم فكان المؤلف قال ما ذكرتموه في بيان بطلان اللازم ممنوع بل المتعلق هو الفعل الشخصي وحينئذ فلا نسلم بطلان اللازم الخ ولو قال كذلك لكان أظهر فتأمل فالتقام من المضائق ومن تأمل كلام الفريقين في هذه المسئلة لاح له الانصراف من الجانبين مع المحافظة على ما هو محل النزاع والله أعلم ( قوله ) وهذا السكون بعينه ، قد عرفت أن هذا مبنى على ما هو الحق من أن الإيجاب والتحرير وان تعلق في الظاهر بالسكون المطلق فتعلقه في الحقيقة هو الاكوان الجزئية وان قول المخالف بأن المطلق هو متعلقها حقيقة ممنوع ( قوله ) والصلوة مطلقاً أي غير مقيدة بكونها في المكان المنصوب أو غيره ( قوله ) وان انفكت الخ ، هذا رد لما أجاب به المخالف من أن المتعلق وان اتحد كما ذكره المؤلف فهو متعدد بالاعتبار لاجل الجهتين « وبيان ذلك » أن المؤلف عليه السلام كما عرفت بني الجواب على أن متعلق الإيجاب والتحرير هو السكون الشخصي وهو مقتضى استدلال أصحابنا على عدم صحة الصلوة في الدار المنصوبة على ما نقله ابن الحاجب عنهم . وقد عرفت أن ابن الحاجب وشرح كلامه أجابوا عن استدلالهم بأن المتعلق وان اتحد فهو متعدد باعتبار الجهتين المنفك كل منهما عن الأخرى فاحتاج المؤلف عليه السلام الى دفع ما ذكره من التعدد الاعتباري بأن جهة الصلوة ﴿ ٣٧٦ ﴾

الذي هو الحركة والسكون وهذا السكون بعينه منهي عنه فأحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه مع الامر بجميع اجزائها هذا خلف والصلوة مطلقاً وان انفكت باختيار المكلف عن السكون المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة عن السكون المعين الذي هو الغصب اذ الكلام في المعين لما عرفت

من أنه هو المتعلق حقيقة واذا لم تنفك الصلوة المعينة عن السكون المعين الذي هو الغصب فقيدصار احدي الجهتين لازمة للأخرى كما في صوم يوم النحر سواء وهذا من المؤلف بناء على ان المراد بالانفكاك انفصال احدي الجهتين عن الأخرى وقد سبق ان المراد عندهم تعقل احدهما بدون الأخرى كما نقله المؤلف عليه السلام عنهم حيث قال وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الأخرى والانفكاك حاصل بهذا المعنى هذا تقرير ما قصده المؤلف عليه السلام وظاهر العبارة ان قوله وان انفكت الخ رد لقولهم في الاحتجاج وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر ولا ينتهي أنهم لم يذكروا ذلك بياناً لانفكاك جهتي المتحد شخصاً وانما ذكروا ذلك بياناً لانفكاك المتعلقين بناء منهم على تعددهما وتغايرهما ( قوله ) فثبتت الخ ، أي بما ذكره المؤلف عليه السلام من أن متعلق الإيجاب والتحرير هو الفعل الشخصي بناء على ما عرفت من بطلان تعلقها بالسكون المطلق و ( قوله ) تعدد الجهة فيها ، أي في الصلوة المعينة اشارة الى رد جوابهم بأن المتحد متعدد بالاعتبار نظراً الى تعدد الجهتين

( قوله ) مع أنه يلزمهم من القول بذلك ، وحينئذ لا تكون هذه الصلاة واجبة محرمة وهو خلاف محل النزاع اه حسن بن يحيى ح ( قوله ) بل المتعلق هو الفعل الشخصي ، يدل عليه قوله عليه السلام في بيان عدم بطلانه وهذا السكون بعينه منهي عنه فأحد أجزاء هذه الصلاة الخ ، وقوله فيه أيضاً لكن الصلاة المعينة اه حسن بن يحيى ح ( قوله ) وان انفكت عن السكون المعين الخ ، يقال تعقل الانفكاك صادق على الانفصال مغاير لتعقل احدهما بدون الأخرى فلا يصح دعوى تعقل المؤلف اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

(قوله) لا يفيد مع اتحاد المتعلق كما حققناه ، حيث بين المؤلف ان الصلوة الميمنة غير منفكة عن الغصب فتكون احدى الجهتين لازمة للآخرى كما في صوم يوم النحر عندهم (قوله) على ان تعدد الجهة الخ ، هذا وجه آخر لبيان عدم افادة تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق وهو اظهر في بيان عدم الافادة من الوجه الاول فلذا صدره المؤلف بلفظ على المشعرة بذلك « وبيان ذلك » لان حاصل الوجه الاول ان الجهتين لا تأثير لهما لعدم الانفكاك في الصلوة الشخصية وحاصل هذا الوجه ان الجهتين كالجهة الواحدة في استلزام الصحة للتكليف الخ فقوله كاتحادهما اي المتعلق والجهة (قوله) بيانه ، أي بيان ما ذكرنا من أن المتعدد كالاتحاد في استلزام المحال ان الحركات والسكنات الخ « اعلم » انه لم يظهر من كلام المؤلف عليه السلام في هذا البيان جميعه كون الجهتين كالجهة اذ حاصله كالوجه الاول وهو بيان اجتماع الايجاب والتحرير في واحد بالشخص هو الصلوة او اجتماع الوجوب والتحرير في شخصي هو جزء الصلوة كما ستعرف ذلك وهذا لا يفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة (قوله) وشغل الحيز جزؤها ، اي جزء الحركات والسكنات (قوله) إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز الخ ، جمل ﴿ ٣٧٧ ﴾ المؤلف عليه السلام الحركة والسكون

هنا نفس شغل الحيز وفيما سبق جعلها عبارة عن نفس السكون كما في عبارة السعد (قوله) بعد ان كان ، أي الجوهر في غيره أي غير الحيز والمراد ان الحركة عبارة عن مجموع الشغلين ليظهر بذلك تركب الحركة وكون شغل الحيز جزء الحركة فيوافق ما ذكره السعد من ان الحركة عبارة عن مجموع السكونين « قلت » وكذا السكون (قوله) لان جزء الجزء ، هو شغل الحيز فانه جزء الحركة التي هي جزء الصلوة (قوله) وتكون اي الصلوة واجبة ، عطف على قوله لا تكون واجبة يعني وهذا تناقض (قوله) لان

(لا يفيد مع اتحاد المتعلق) كما حققناه على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كاتحادهما في استلزام الصحة للتكليف المحال ، بيانه ان الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلية في ماهيتها وشغل الحيز جزؤها اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون عن شغله (١) أكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة لكون جزئها حراماً لا تكون واجبة (٢) لان النهي عن الجزء نهى عن الكل والنهي عنه لا يكون واجباً وتكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها محرماً وهو محال وايضاً لو صحت (٣) لوجب لعدم القائل بالفصل ووجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها وقد ثبت ان بعضها حرام فيكون

(١) في حاشية مالفظة ، المصدر بفتح الشين وبضمها الاسم بمعنى المصدر ذكر معناه في المصباح وشمس العلوم (٢) لان وجوبها ان يستلزم وجوب جميع اجزائها يلزم وجوب الجزء الحرام وهو تكليف ما لا يطاق وان لم يستلزم وجوب الصلوة وجوب جميع اجزائها كان الواجب بعض اجزاء الصلوة لان نفسها لان الجزء مغاير للكل اه بدائع الاصفهاني (٣) ان قيل لا يلزم من صحتها في ذلك المكان وجوبها في غيره من الاماكن الباحة اه

الامر بالكل امر بالجزء ، لو قال لانها مأمور بها والامر بالكل امر بالجزء الخ لكان احسن (قوله) وايضاً لو صحت ، أي الصلوة في الدار المغصوبة لوجب في هذه الصورة الميمنة المتنازع فيها خاصة ولذا بين المؤلف عليه السلام الملازمة بقوله لعدم القائل بالفصل يعني بين صحتها ووجوبها واللازم وهو وجوبها باطل لاستلزامه المحال المذكور فيبطل المزوم وهو صحتها « وحاصل » هذا الوجه كالذي قبله في استلزام الصحة للتكليف المحال الا ان هذا بواسطة لأن تقدير الكلام هنا لو صحت لوجب ولو وجبت لوجب جزؤها ولو وجب جزؤها وقد ثبت أنه حرام لاجتماع فيه الوجوب والتحرير وهو محال

(قوله) وهذا لا يفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة ، ولعله يقال أنه لما ظهر من البيان المذكور مع تعدد الجهة لزوم التناقض على قولهم بقوله فيه فهذه الصلوة لكون جزئها حراماً لا تكون واجبة الخ الى أن قال ويلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها حراماً وهو محال يعني لأنه قد كان غير واجب كان وجود تعدد الجهة واتحادها على سواء في عدم لزوم التناقض فثبت حينئذ كون الجهتين كالجهة والله أعلم اه حسن بن يحيى



(قوله) لا يقال المجموع ، أي إيجاب المجموع ولعله سقط لفظ إيجاب من قلم الناسخ وقد وجد في نسخة تشكيك هذا السؤال وكأنه لتوهم عدم توجهه بناء على أنه قد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع حكم لا يثبت لأفراده كما ذكرنا ذلك في حجية الإجماع «وقد يجاب» بأن ذلك في بعض الأحكام لاني بعضها كوجود المجموع فإنه يلزم منه وجود الأفراد ونحو ذلك كما نحن فيه ، ولهذا أجاب المؤلف عليه السلام بقوله فيكون الواجب بعض أجزاء الصلوة لان نفسها لأن نفس الصلوة هي المشتملة على جميع الأجزاء فوجوب نفس الصلوة إنما يصدق بوجوب الأجزاء (قوله) إذا لم تكن الصلوة واجبة هذا بيان لإبطال اللزوم في الملازمة السابقة أعني لوصحت لوجبت (قوله) فيما ذكرناه ، ﴿٣٧٨﴾ من الإلزام بصوم يوم النحر ومن استلزام الصحة للخلف المتقسم والمحال

بعضها واجباً حراماً وهو محال ، لا يقال (١) المجموع لا يستلزم إيجاب جميع الأجزاء لانه يقال فيكون الواجب بعض أجزاء الصلوة لان نفسها لان ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجباً لتوقف الكل على الأجزاء فاذا وجب وجبت وإذا لم يجب لم تجب وإذا لم تكن الصلوة واجبة لم تكن صحيحة لعدم القائل بالفصل «احتج» القائلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب اما على نفي الصحة فيما ذكرناه واما على سقوط الطلب فبإجماع السلف من الامة وهلم جرا على الكف عن امر الظلمة بقضاء الصلوات الموداة في الدور المفصولة مع كثرة وقوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهرة (و) «الجواب» ان (دعوى الإجماع) الدال (على السقوط) للطلب (عندها) لا بها (لا يصح) اذ لو وجد إجماع لما خفي على النافين للصحة القائلين ببقاء الطلب وكيف يدعي الإجماع مدع مع مخالفة من لا اعتداد مع مخالفتهم بقول قائل أعني العترة الطاهرة المعصومة جماعتهم عن الخطأ مع انه قد اشار الجويني في البرهان الى منع الإجماع ايضاً بقوله كان السلف متعمقون في التقوى يأمررون بالقضاء وقال في التنقيحات امداعوى الإجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد (٢) فاذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الإجماع ومات ميتة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد الوهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف توارث قضية الإجماع في خراسان على قريب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى اشد الناس بحثاً في النقليات المخالطة لحملة الانباء

(قوله) لما خفي عن النافين للصحة ، أشار المؤلف عليه السلام بهذا الى أن ليس المراد بعدم صحة دعوى الإجماع مع مخالفة النافين للصحة أنه لا ينعقد مع مخالفتهم لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم بل المراد ان الإجماع لو ثبت لعرفوه فلم يخالفوا هكذا في شرح المختصر لكن قول المؤلف عليه السلام مع مخالفة من لا اعتداد مع مخالفتهم الخ يعبر بان المراد أن المخالفة تمنع الانعقاد لا الخلف اللهم إلا أن يقال هذا وجه آخر مستقل في ابطال دعوى الإجماع على الصحة وعبارة المؤلف كعبارة شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله (قوله) وقال في التنقيحات الخ ، هذا تشنيع على الغزالي رحمه الله تعالى حيث قال الإجماع حجة على أحمد ذكره في الحواشي

(١) في حاشية على هذا ما لفظه ، ينظر ان شاء الله تعالى ، كذا في الام بخط المصنف قدس سره اه  
(٢) يعني اذا منع احمد سقوط الطاب عندها الخ لا يتأتى تصحيح الإجماع اه

(قوله) وكأنه لتوهم عدم توجهه الخ ، ينظر في جملة وجهاً للتشكيك اذ هو مبني السؤال فتأمل اه ح

عن خط شيخه ، لوجعل بناء حالاً من توجهه لاستقام فتأمل اه ح قال اه شيخنا المغربي (قوله) أشار المؤلف بهذا ، ينظر بما وقعت الإشارة الى ما ذكره المحشي وما المراد به إذ لا دخل له في المقام اه ح عن خط شيخه وقد شكل على التنظير المذكور اه (قوله) لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم ، أو قبلهم اه عضد ، وفي حاشية على قوله لجواز الخ ، وعلى هذا لا يجدي نقماً في المطلوب أعني ابطال دعوى الإجماع ولا يفيد الا عذر النافين للصحة عن مخالفة وليس بقصود والظاهر أنه أراد به ابطال دعوى الإجماع اذ المفروض وقوع إجماع السلف المتقدمين منهم ومن بعدهم كما هو صريح قوله ودعوى الإجماع لا يصح الخ فيكون آخر الكلام من تنمة أوله دليلاً واحداً والله أعلم اه سيدى حسن بن يحيى الكعبي عن خط العلامة احمد بن محمد السيافى رحمه الله



وجهه فلا أساس له بالمعصية حالا ولا استصحابا لزاوالها بالتوبة المتقدمة للخروج وقد صرحوا بصحة التوبة عن المسبب قبل وقوعه وبعد وقوع سببه « واعلم » ان هذا الكلام يوهم ان الجويني يقول باستصحاب نفس المعصية حال الخروج وليس كذلك فانه انما ذهب الى استصحاب حكم المعصية وهو العقوبة كما عرفت من تحقيق عبارتهم ( قوله ) وقد سلم انتفاء تعلق النهي به أي بالخروج حيث قال فيما يأتي وليس هو عندنا منهيًا عن السكون « وقد يجاب » بان الجويني لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به انما ذلك في ابتدائها خاصة بل ﴿ ٣٨٠ ﴾ قد تكون المعصية عنده بفعل ما هو مسبب عن فعله الاختياري وهو الدخول كما يأتي

ولذا حكموا باستبعاد كلامه لا استحالتة ( قوله ) في صوب الخروج ، صوب الشيء جهته ( قوله ) يلتفت ، أي يشابه ( قوله ) ممثل من وجهه ، لا مره بالخروج ( قوله ) حاص لبقائه من وجهه ، أي لبقاء الخارج في ملك الغير ولذا قال في السابق وليس خارجا عن المدوان والمظلمة لأنه كأن في البقعة المغصوبة فقوله من وجهه متعلق بعاص « وحاصل كلامه » ان فيه الجهتين كالصلوة ، لكن قد عرفت الفرق بين الصلوة وبين ما نحن فيه ولذا قال في شرح المختصر اعتبار الجهتين غلط لأنه لا يمكن الامتنال فيلزم تكليف المحال بخلاف الصلوة فانه يمكن الامتنال وانما جاء الاتحاد باختيار المكاف ( قوله ) اعتباره في المأمورات ، أي كاعتباره في المأمورات ( قوله ) فيما لا يدخل في وسعه ، أي في فعل وهو الخروج لا يدخل في وسعه الخلاص منه أي من ذلك الفعل اذ لا يمكنه تفرغ ملك الغير الا بالخروج الذي هو تصرف فيه ( قوله ) قلنا

قول الجويني وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانهض الدليل عليه ، قال في البرهان من تخطى أرضاً مغصوبة نظراً فان اعتمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج وليس خارجاً عن المدوان والمظلمة لأنه كأن في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان في حركته في صوب الخروج ممثلاً لالامر وهذا يلتفت على مسألة الصلوة في الدار المغصوبة فانها تقع امتثالاً من وجهه وعصياناً واعتداءً من وجهه (١) فكذا اذا ذهب الى صوب الخروج ممثل من وجهه عاص لبقائه من وجهه « فان قيل » ادامة حكم العصيان عليه تتلحق من ارتكابه نهياً والامكان معتبر في النهيات اعتباره في المأمورات فكيف الوجه في ادامة معصية فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه « قلنا » تسببه الى ما تورط فيه اخر اسبب معصيته وليس هو عندنا منهيًا عن السكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك (٢) في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه انتهى كلامه ( والقول بتحريمه ) اي تحريم الخروج من المغصوب بشرطه (٣) ( ابعد ) مما قبله بل هو من محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم ، وهذا القول مروى عن ابي هاشم نقل عنه انه قال تحريمه من حيث انه يجامع تصرفاته اضرار بالغير وافساد قبيح ثم قال وان تاب من ذلك فلا يمكنه ان لا يكون عاصياً بل هو عاص بعد ، ملوم مذموم على مقامه

(١) فاعتبر امام الحرمين في الخروج جهة معصية وهي الاثم بحصول الضرر بالشغل المذكور وجهة طاعة وهي امتثال الامر بقطع المسافة للخروج وان لم تزلت الاولى الثانية اذ لا يتفك الامتنال المذكور عن الشغل المذكور وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال لو تعلق الامر والنهي معاً بالخروج ، وتعلق النهي هنا منتف لا نقطاع تكليف النهي اه ابن ابي شريف (٢) أي مشتبك اه محلي (\*) لتسببه الى ما ارتبك فيه لالتعلق النهي بخروجه لانه واجب فلو كان منهيًا عنه لكان منهيًا عما ليس في وسعه اه أبهرى حتى لو وقع بالاجبار سقط عنه الغصب اه فصول بدايع (٣) من المبرعة الخ ما تقدم اه

تسببه الى ما تورط فيه آخر الخ ، قد عرفت معنى هذا الكلام مما سبق ومعنى ورطه أو وقع في الورطة أي الهلاك ذكره في الصحاح ( قوله ) مرتبك ، ارتبك الرجل في الامر نشب فيه ولم يكده يتخلص منه كذا في الصحاح ( قوله ) من محال التكليف ، أي من التكليف المحال

له غير مكاف به هو مسبب عن فعله الاختياري اه ح ( قوله ) وقد صرحوا بصحة التوبة الخ ، كن تاب حال نفوذ السهم عن القوس وقبل وقوعه في المرمى اه شرح فصول للجلال ح ( قوله ) واعلم ان هذا الكلام يوهم الخ ، الايهام فيما نقله المؤلف عن البرهان إذ فيما نقله عبارات تشعر باستصحاب نفس المعصية فتأمل اه ح من خط شيخه



(قوله) لمن لا يمكنه ان يخرج عنه ، أي عن الذم يعني بترك المنهي عنه وذلك لأنه لا يمكنه الخلاص الا بفعله (قوله) غير انه يجوز ، أي الزام الذم (قوله) لأنه ، أي من لا يمكنه الخروج (قوله) ورط نفسه فيه ، أي فيما يذم عليه فالضمير يعود الى ما دل عليه السياق (قوله) فعليه عقاب ذلك الاجاء ، اضافة العقاب الى الاجاء لأنه سبب له أي عقاب سببه الاجاء وقد عرفت مما سلف في أول البحث ان الخروج ليس هو المعصية لكن ما نقله المؤلف عليه السلام عن أبي هاشم مشعر بان الخروج نفسه هو المعصية حيث قال أنه يجامع تصرفاته اضرار بالغير وفساد قبيح وحيث قال مذموم على مقامه في أرض غيره وعلى خروجه عنها فينظر في وجه مناسبة ما ذكره الامام المهدي عليه السلام لما نقله المؤلف عن أبي هاشم (قوله) مع عقاب المعصية ، ﴿ ٣٨١ ﴾ يعني قبل التوبة كما يأتي

(قوله) وهذا واضح كما ترى ، هذا آخر المنقول عن الامام المهدي عليه السلام (قوله) بمثل مقالته ، أي بمثل ما ذكره الجويني لنفسه من أنه عند الخروج مستصحب حكم المعصية لأن الخروج نفسه معصية « واعلم » أن تأويل الجويني هو الذي اعتمده في القصول في تأويل كلام أبي هاشم كما عرفت وهو قريب مما نقله المؤلف عن الامام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم فليس كلام الجويني مغايراً لما نقله المؤلف عليه السلام فلو جعل المؤلف عليه السلام كلام المهدي بياناً لتأويل الجويني وذكره بعد قوله وقد تأوله الجويني لسكاناً صواباً (قوله) من التأويلات ، المتقدم تأويل الجويني وتأويل المهدي عليه السلام فلو قال التأويلين بصيغة المثني لكان أولى (قوله) قريب الى الصواب ، لابد في تمام قرينه من حمل كلام أبي هاشم على ما يلائم هذا التأويل (قوله) يجامع التوبة يعني أن

في أرض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه (١) الزام الذم ان لا يمكنه ان يخرج عنه ، غير انه يجوز لأنه الذي ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه ، قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجأ نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الاجاء مع عقاب المعصية فلم يخص في حال خروجه عن عقوبة الجأته نفسه في الابتداء الى التصرف في الغصب عند التوبة ، ونظير ذلك ما ذكره اصحابنا في تضمين ركب الفرس إذا تشمس (٢) وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في موضع تعد من مالتفت والالم يضمن ما ذاك الا لتعدي في ابتداء الامر ، وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالم بأنه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب الجأته نفسه في الابتداء الى استعمال المغصوب عند التوبة فصار كالعاصي في حال خروجه اذ لم يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي الجأ نفسه الى ان لا يمكنه التخلص وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام أبي هاشم وهو واضح كما ترى ، وقد تأوله الجويني بمثل مقالته ولاجل ما ذكرنا من التأويلات (٣) كان الحكم عليه بأنه ابعد اقرب من نظمه في سلك الحال ، وما ذكره الامام المهدي عليه السلام من التأويل قريب الى الصواب الا انه لا عقاب في حال الخروج على الجأته نفسه في الابتداء لاجل التوبة ولا مساواة بينه وبين راكب الفرس وان اشترك في التعدي في الابتداء لان الضمان يجامع التوبة بخلاف العقاب ، ويمكن ان يحمل

(١) لفظ يشبه زائدة هاهنا اذ هو نفس الزام الذم لا مشبهه ويدل على هذا قوله غير أنه يجوز الخ وهو ظاهره (٢) الشمس من الدواب التي لا تستقر أه من شمس العلوم (٣) تأويل الجويني وتأويل الامام المهدي ويحمل على قول من يرى ان أقل الجمع اثنان اه

ما ذكره اصحابنا من ضمان ما اتلفت الفرس انما هو من قبيل ربط الأشياء بأسبابها ولذلك يضمن غير المكاف اذا فعل سبب الضمان وليس هذا من خطاب التكليف الذي يزول بالتوبة وأما التكليف بتسليم الضمان فعلى الاولياء (قوله) ويمكن أن يحمل ، يعني كلام أبي هاشم (قوله) لكن ما نقله المؤلف عن أبي هاشم الخ ، اذا تأملت قوله في البرهان فان قيل الخ عرفت وجه مناسبة كلام الامام لمقالة أبي هاشم اه حسن بن يحيى (قوله) مع عقاب المعصية الخ ، ينظر في هذا التقييد بقوله قبل التوبة وتأمل في مراد الامام المهدي اه ح عن خط شيخه وقد شكل على التنظير (قوله) فلو قال التأويلين الخ ، ولعله بي على ملاحظة جميع التأويلات الاول والاخر اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد ، الظاهر أنه أراد بجميع التأويلات ما تقدم للجويني والمهدي وما سياتي للمؤلف من قوله ويمكن أن يحمل الخ اه

(قوله) قبل وقوعه ، أي المسبب كالنوبة عن القتل بعد خروج السهم وقبل الإصابة (قوله) وغايته الموافقة للخ ، لما كان الحمل المتقدم لا تندفع به الاستحالة لاجتماع الوجوب والتحريم في الخروج احتاج المؤلف عليه السلام الى اعتبار الجهتين في دفع الاستحالة بهذا السكن قد عرفت ان القائل بصحة الصلوة في الدار المغصوبة للجهتين لا يصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه لعدم امكان الاتفكاك كما عرفت من المنقول عن شرح الشيخ العلامة وشرح المختصر فلذا عدل المؤلف عليه السلام عنه الى قوله أو يحمل على أن الأمر بالخ (قوله) مطلق التخلص و (قوله) مطلق التصرف الخ ، هذا التأويل قريب مما ذكرته الاشعرية في الصلوة في الدار المغصوبة من أن الواجب والمحرم هو السكون ﴿٣٨٢﴾ المطلق وقد سبق ما فيه من الكلام ولما كان هذا التأويل لا يناسب المنقول

عن أبي هاشم كما عرفت فانه مشعر بان المتصف بالوجوب والتحريم هو الخروج الشخصي عدل المؤلف عن ذلك فقال أو يحمل على أنه يريد الخ (قوله) لا يستلزم اتحادهما ، أي الماهيتين هذا مؤيد لما سبق نقله في الصلوة في الدار المغصوبة من الفرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الايجاب والتحريم في الواحد بالشخص له جهتان فتذكر (قوله) يسمى عصياناً وان لم يسم فاعله حاصياً ، يرد عليه أنه لم يتخلص بهذا عن لزوم الحال (قوله) لا يناسب هذا الاحتمال ، الظاهر أنه أراد الاحتمال الآخرو ذلك ان قول أبي هاشم في المنقول عنه فلا يمكنه أن لا يكون عاصياً بل هو حاص وقوله لا يمكنه ان يخرج عنه أي عن الذم مصرح بتسمية فاعل الخروج عاصياً وقد عرفت أن قول أبي هاشم لا يلائم الاحتمال الذي قبله أيضاً (قوله) لكنها ، أي العبارة التي نقلناها عنه غير مجزوم بها لعدم وجدانها الخ فيكون هذا التأويل مبنياً على عدم صحتها

على ان له قولاً بعدم صحة التوبة من المسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمان والخروج مسبب عن الدخول وكل واحد منهما محذور يوجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج لم تصح توبته الا من سببه وهو الدخول فيكون مرفوعاً عنه أئمة غير تأيب من الخروج ولا مرفوعاً عنه أئمة لعدم حصوله فيكون محرماً لكونه تصرفاً في ملك الغير وواجباً لكونه تخلصاً عن ملك الغير ، وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلوة في الدار المغصوبة لتعدد الجهة والقائل بصحتها غير قليل (١) ، أو يحمل على ان الأمر متعلقه مطلق التخاص والنهي متعلقه مطلق التصرف بناء على ان الأمر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان الى الماهية لا الى ما صدقت عليه من الافراد وهو قول كثير من العلماء كما يجي ان شاء الله تعالى ولا شك في اختلاف الماهيتين وحيث لا يتحد المتعلقان ووجودهما في جزئي لا يستلزم اتحادهما لجواز تركبه (٢) من متعدد أو يحمل على أنه يريد ان الخروج يسمى عصياناً وان لم يسم فاعله حاصياً كما يقوله جمهور المعتزلة في من رى نبياً ثم تاب قبل إصابة النبي ان فعله يسمى كفراً ولا يسمى كافراً والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها غير مجزوم بها لعدم وجدانها في كتب اصحاب المعتزلة والله اعلم (٣)

﴿مسئلة﴾ (المكروه) في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح (ما يندح تاركه) أي (١) لكن هناك جمعها متوقف على اختياره بخلاف ما هنا فتأمل اه (٢) أي الجزئي اه (٣) قيل «واعلم» أن مطلق الخروج أي غير مقيد بتقدم الدخول لاشك في قبضه اذ المرء منهى عن التصرف في أرض الغير مطلقاً ولانه لو ابيح له مطلق الخروج لا يبيح له الدخول لانه لا يصح وجوده من دونه وأما الخروج المقيد بسبق الدخول فهو مباح بل واجب وكأنه قيل له اذا دخلت فقد وجب عليك الخروج اذ لو وجب عليه الخروج مطلقاً لكان قد وجب عليه الدخول وبعد امعان النظر فيما حققناه يعرف دقة ما ذهب اليه أبو هاشم وأنه متفق عليه بعد التلخيص اه (\*) قال الجويني وقد أكثر الاصوليون الكلام في تخطئته والرجل ممن لا يقع خلفه بالشأن اه

(قوله) لا يصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه ، بل يصحح اعتبار الجهتين اللتين ذكرهما المؤلف فيما نحن فيه والاتفكاك حاصل ههنا كما يظهر من عبارة المؤلف وعدم امكان الاتفكاك باعتبار الشخص فهو كسئلة الصلاة سواء فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) كما عرفت من المنقول الخ ، الظاهر ان المانع عند الجمهور من اعتبار كونه واجباً محرمًا عدم تحقق التحريم فيه مع التوبة كما صرح به المؤلف في قوله فلا يكون منهياً عنه والا فانفكاك الجهتين متحقق على ما حكاه المؤلف هنا والله أعلم اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد (قوله) له جهتان فتذكر ، يقال هناك على تحقيق المؤلف لم يكن مطلق ماهيتين حتى يتلف المتعلق كما هنا فلا يتصور في الصلاة

فعل يمدح تاركه فالفعل جنس (١) للأحكام الخمسة وهو المعبر عنه بما يمدح تاركه يخرج  
الواجب والمندوب والمباح (ولا يذم فاعله) يخرج، الحرام لا يقال المباح قد يمدح تاركه ولا يذم  
فاعله أما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر وأما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب أو مندوب  
لأننا نقول قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالمراد أنه يمدح تاركه من حيث أنه تاركه ومدحه  
فيما ذكر من حيث أنه فعل واجب أو مندوباً لا من حيث ترك المكروه (٢) وهو  
ظاهر (٣) (وقد يطلق) المكروه (على الحرام) كقول أصحابنا يكره النفل في الثلاثة  
الأوقات (٤) (و) (قد يطلق) (على ترك الأولى) (٥) كالندوبات إذا تركت كقولهم بعد تعداد  
مندوبات الاستطابة وكرهه ضد ذلك (٦) والخلاف في كونه منهيًا عنه ومكافئًا به كالندوب (٧)  
فن قال المندوب مأثور به قال المكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكافئ به قال المكروه  
مكافئ به ومن نفي ذنبك نفي هذين «مسئلة» (المباح) في اللغة عبارة عن الموسع (٧)  
فيه وفي الاصطلاح (ملا يمدح على فعله) فيخرج الواجب والمندوب (و) (لا يمدح على  
تركه) فيخرج الحرام والمكروه (ويرادفه الطلق) (٨) بكسر الطاء (والحلال والجائز) (٩)  
فيقال هذا جائز أي لا مدح في فعله وتركه (وقد يطلق) (الجائز) (على غيره) أي غير

(قوله) فن قال المندوب مأثور  
به قال المكروه منهي عنه ، لأنه  
يقول النهي القول الطالب للترك  
أو الكف مطلقاً (قوله) ومن  
قال المندوب مكافئ به الخ ، لأنه  
يقول التكليف طالب ما فيه كلفة  
وذلك حاصل في المكروه (قوله)  
ومن نفي ذنبك الخ ، إذ الأول  
يقول النهي القول الطالب للترك  
أو الكف مع المنع من الفعل والثاني  
يقول التكليف الزام ما فيه كلفة  
وذلك منتف في المكروه

الشخصية إلا اتحاده والله أعلم اه  
حسن بن يحيى عن خط السياني

(١) الفعل ليس بجنس للأحكام وإنما هو المحكوم فيه وهو متعلق بالأحكام من إفادة السيد العلامة  
عبد القادر بن أحمد وفي حاشية يقال الحكم وصف للفعل فتحقق جنسيته له اذ هو متعلق بالفعل كما تقدم  
(\*) (يعني لمتعلقاتها اه) (٢) قوله لا من حيث ترك المكروه ظن في نسخ بالمباح وهو الصواب اه  
(٣) وبقيد الحيثية أيضاً لا يرد أن القاسق لا يستحق الثواب بفعل الواجب والمندوب ولا بترك  
المحذور والمكروه لأن عدم استحقاق الثواب بذلك إنما كان لانهباطه بتلازمة المعاصي لا من حيث  
أنه فعل أو ترك اه شرح طبري دلى الكافل (٤) كون الكراهة في هذه الأوقات للتحريم ذكره  
بعض أهل المذهب وقد يرجح وقال الامام المهدي عليه السلام ظاهر كلام أهل المذهب أن الكراهة  
للتترية اه (٥) والفرق بين المكروه وترك الأولى ما ذكره الأزهري في شرح الجمع أن الخطاب  
أن اقتضى الترك لشيء اقتضاء غير جازم بنهي مخصوص بالشيء فكراهة أو بغير نهى مخصوص  
بالشيء بأن يكون النهي في ضمن الأمر بضده كما سيأتي أن الأمر بالشيء نهى عن ضده  
أو يستلزمه على الخلاف الآتي فخلاف الأولى (٦) ذكره في التذكرة ومثله في الأزهري في  
كتاب الجائز اه (٧) وفي المنتخب المباح لغة المعلن ، أباح سره أي أعلنه ، والمأذون أباحه  
كذا أي أذن له ، وشرعاً ما يتعلق به الإباحة فهو ما ورد فيه خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل  
والترك من غير ترجيح اه (٨) قال الجلال أن دعوى الترادف ممنوعة لأن الثلاثة لو كانت  
مترادفة لكانت متساوية وتناقض المتساوية متساوية ولا تساوى بين التناقض هنا لأن مفهوم  
مأليس بمباح لا يساوى مفهوم مأليس بحلال لأن الأول يشمل الواجب والمندوب والثاني اه  
من شرحه نظام الفصول «ويجاب عنه» بمنع عدم التساوى بين التناقض وما قيل من أن  
مأليس بحلال لا يصدق على الواجب ، يقال أن الحلال المنفي أن كان المراد به ما يراد في المباح  
صدق على الواجب والمندوب وهو المطلوب وإن أريد به ما يصدق على الواجب والمندوب لم  
يصح ولا يضر لأنه تقيض غير المراد واستعمال الحلال على ما يعم الواجب شايع اه إفادة القاضي  
العلامة الحسين بن محمد العنمي رحمه الله تعالى (٩) كما يقال التزين بثياب الزينة جائز أي مباح اه



(قوله) وعلى ما لا يمتنع عقلاً فيشمل الواجب، يعني الواجب العقلي (قوله) والراجح عقلاً، وهو المندوب العقلي والمرجوح وهو المكروه العقلي ومتساوي الطرفين وهو المباح عقلاً وسيأتي في باب الحظر والاباحة ان شاء الله تعالى وقد أغفل المؤلف عليه السلام القسم الرابع مما يطلق عليه الجائز وقد ذكره ابن الحاجب وشارحه وهو ما استوى الأمران فيه وكأنه عليه السلام تركه لما ذكره السعد من أن ما استوى الأمران فيه ﴿٣٨٤﴾ شرطاً هو المباح فلا ينبغي أن يعد هذا قسماً مستقلاً ولكن قد دفع ما ذكره بأن

المباح فيطلق على ما لا يمتنع شرعاً (١) يقال هذا جائز أي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه (٢) والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلاً فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين، وقد عد بعضهم للجائز ثمانية معان يطلق عليها بالاشتراك (والاباحة حكم شرعي غير مكافئ به على الأصح) وهو قول الجمهور فيهما والخلاف في الأولى (٣) لبعض المعتزلة، قالوا إنها حكم عقلي لأن معنى المباح أنه لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل السمع فتكون الاباحة تقريراً للنفي الأصلي لا تغييراً فلا تكون من الشرع، والحق أن الاباحة لا تكون دائماً تقريراً للنفي الأصلي كالذبح والركوب على الحيوانات وما ورد به الشرع منها مقرر للنفي الأصلي ففيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف (٤) وأما الثانية فالخلاف فيها لا يبيح إسحق الأسفرايني وهو بعيد وقد حمل على أنه أراد أنها تتضمن تكليفاً وهو وجوب اعتقادها (٥) لأن التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في المباح فضلاً عن المشقة والكلفة ﴿مسئلة﴾ (و) المباح (ليس مأموراً به) وهذا قول عامة العلماء وروى عن أبي القسم (٦) البلخي أنه يقول بأنه مأمور به حقيقة وأنه لا مباح في الشرع بل كل ما يفرض مباحاً فهو واجب مأمور به قال الإمام يحيى هذه الرواية حكاهما عنه الرازي وغيره وهي حكاية مغمورة لا تعرف مذهباً له ولا لأحد من أصحابه ولو قالها لنقلها عنه أخوانه البصريون ثم قال وإنما المحكي

هذا القسم أهم من المباح إذ المراد به ما استوى الأمران فيه شرعاً كالمباح أو عقلاً كفعل الصبي (قوله) وعد بعضهم الخ، كما ذكره في حواشي شرح المختصر وقد نقلناه في حاشية على الحاشية مع توضيح ما ذكره في شرح المختصر فإن كلامه في هذا المقام خفي فتأملوه وهو بحث مفيد (قوله) ففيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف، يعني في المقدمة عند قوله موضوعه أدلة الفقه فعند أبي الحسين أن ما قرره الشرع مما يصح أن يغير من أحكام العقل شرعي (قوله) وأما الثانية، أي المسئلة الثانية وهي كون الاباحة غير تكليفي (قوله) لأن التكليف، علة لقوله وهو بعيد (قوله) بأنه مأمور به، أي يسمى مأموراً به (قوله) حقيقة، بناء على أن المباح واجب فيكون مأموراً به أمر إيجاب (قوله) أخوانه، في شرح الشيخ العلامة أحزاب (قوله) وهو المندوب العقلي، إطلاق المندوب والمكروه والمباح إنما هو في الشرعي وأما العقلي فيعبر عنه بالراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين فقط كما ذكره المؤلف فينظر في كلام القاضي اهـ ح من خط شيخه (قوله) وقد أغفل المؤلف عليه السلام الخ، تأمل في العضد وحاشية السعد كيف مبنى اعتراضه يعني السعد فلعل المؤلف لم يذكر هذا القسم إلا لما ذكره السعد من الاعتراض فتأمل في وجه اغفاله اهـ ح من خط شيخه (قوله) في شرح الشيخ العلامة أحزاب، الذي رأيناه في نسخة من شرح الفصول بخط الشيخ «أخوانه» وفي نسخة أخرى أيضاً لم تكن بخطه أخوانه، فلعل القاضي رأى هذا في نسخة صحف فيها النسخ لفظ الأخوان إلى الأحزاب اهـ من خط سيدي أحمد ح

(١) كما يقال إلا كل بالشمال جائز أي لا مانع منه شرعاً وفي حاشية كفعل الصبي وجعله العضد مثلاً لما استوى فيه الأمران عقلاً اهـ (٢) كراهة تنزيه اهـ (٣) هي قوله الاباحة حكم شرعي اهـ (٤) بين الشيخ أبي الحسين البصري والشيخ الحسن الرصاص اهـ (٥) لكن هذا فعل آخر مغاير لفعل الاباحة وكلاهما في نفس فعل الاباحة اهـ من بعض حواشي شرح العضد (٦) نقله عنه إمام الحرمين وابن برهان والآمدني واختار ابن السبكي عنه ماسياً من الرواية وقال كلام ابن الحاجب يدل عليه والله أعلم اهـ (\*) تارة يقال له البلخي نسبة إلى بلخ بفتح الباء الواحدة وسكون اللام بعدها خاء معجمة أحد مدن خراسان اهـ من تاريخ ابن خلكان وتارة يقال له الكمي نسبة إلى قبيلة كعب اهـ قسطاس

وتمت

(قوله) لكنه دون المندوب ، فعلى هذا ينبغي الخلاف على أن لفظ الأمر حقيقة في ماذا هل هو نهي الحرج عن الفعل أو الطلب إيجاباً أو ندباً أو في القدر المشترك بينهما فعلى الأول هو مأمور به أى مأذون فيه بخلاف الثانى (قوله) فهذا مع بطلانه ، وجه البطلان فيما هو المشهور أن الأمر حقيقة لا يستعمل بمعنى نهي الحرج أصلاً علم ذلك باستقراء لغة العرب كذا ذكره الشيخ العلامة (قوله) ترك حرام ، بيان ذلك أن فاعل المباح لا يكون فاعلاً للحرام في وقت ﴿ ٣٨٥ ﴾ واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين

فهو تارك له (قوله) وهو ، أى ترك الحرام واجب بيانه بشيئين أحدهما أن مقدمة الواجب واجبة والثانى أن تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده (قوله) فإن قيل ليس تركاً للحرام ، أى ليس المباح عين ترك الحرام اذ السكون عن القتل ليس عين ترك القتل ونظيره ما ذكره من أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده (قوله) فإن قيل الفعل ينقسم الخ ، يعنى ان دليل السكبي ودعواه مصادمة للاجماع فلا يسمع ذلك لان الفعل الخ (قوله) بل هو ، أى فعل المباح أخص منه أى من ترك الحرام لا مكان ترك الحرام بفعل غيره أى غير المباح فقد وجد ترك الحرام بدون فعل المباح فكان أعم (قوله) ان قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الاخذ والترك ، المراد بالترك اما السكف أو فعل الضد (قوله) وان قلنا بالجواز أى جواز خلوه منهما بان لا يكون لقدرته أثر أصلاً كالمستلقي على قفاه فانه خال عن الفعل والترك لأن سكونه ليس أثراً لقدرته بل للحصول مأمناً عن الهواء

عنه قوله ان المباح مأمور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب مأمور به لكنه دون الواجب فهنا مع بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامة في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الامام يحيى (١) « لنا » ان الامر طلب والطلب ينافى الاباحة (للزوم الترجيح للمطلوب على مقابله والاباحة تستلزم تساوي الطرفين وليس له ان يمنع التساوى لانه خلاف الضرورة والاجماع) قيل (فى الاحتجاج لما روى عن ابي القاسم البلخي كل مباح (فعله ترك حرام) فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل (وهو) اي الترك (واجب (٢)) فالباح واجب «فان قيل» ليس تركاً للحرام غايته انه لا يحصل الا به «اجيب» بان ما لا يتم الواجب الا به يجب بوجوبه «فان قيل» الفعل ينقسم الى مباح وواجب بالاجماع (٣) ولا شيء من المباح بواجب «اجيب» بتأويل الاجماع (٤) بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمتنع كون الشيء مباحاً لذاته واجباً لما يستلزمه (قلنا) فى الجواب عليه لان سلم ان كل مباح واجب لان فعله ترك حرام (بل) هو (أخص) منه (٥) (لا مكان) فعل (غيره) أى غير المباح من واجب ومندوب ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل كافى في الانتباه

(١) نقله البرماوى عن القاضي ثم قال وقال فانه وان اطلق الامر على المباح فلا يسمى المباح واجباً ولا الاباحة إيجاباً وتبعه على ذلك الغزالي فى المستصفى وابن القشيري فى اصوله اهـ (٢) بيان الصغرى أن فاعل المباح لا يكون فاعلاً للحرام فى آن واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين فهو تارك له وبيان الكبرى من قاعدتين أحدهما مقدمة الواجب واجبة والثانية ان تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده اهـ (٣) قد تضمنت مقدمتين من الشكل الأول، وهما المباح قسم الواجب ولا شيء من قسم الواجب بواجب ينتج لاشيء من المباح بواجب (٤) فى التحرير وشرحه تنميماً لدليل السكبي ما لفظه انما أولناه لقطعية دليلنا المذكور جمعاً بينه وبين الدليل القطعي بقدر الامكان اذ الاصل فى الأدلة الاعمال لا الاهمال اهـ (٥) يعنى فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقديره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لا مكان غيره ففعله أخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم اهـ

(قوله) فعدم الفعل كاف الخ ، فلا توقف على فعل المباح حينئذ وقد سبق تحقيق الكلام فى بحث ما لا يتم الواجب الا به يكون واجباً خارجاً اليه ان شاء الله تعالى

(قوله) بيان ذلك ، هذا بيان للكبرى باعتبار اندراج موضوع الصغرى فى موضوع الكبرى فهو فى الحقيقة بيان للصغرى ادح عن خط شيخه (قوله) والمراد بالترك اما السكف أو فعل الضد ، شكل عليه وعليه ما لفظه تأمل فيه اهـ (قوله) وقد سبق تحقيق الكلام فيه وهو المنقول عن البرماوى اهـ

(قوله) قيل بخير ، يعني قد اجيب عن قولنا أن فعل المباح أخص من ترك الحرام الخ بأن فيه تسليم أن الواجب أحدها لا بعينه فما يفعل فهو واجب قطعاً غاية ذلك أنه واجب بخير لا معين والسكعي لم يدع الأصل الوجوب (قوله) قلنا التخيير إنما يكون في أمور معينة بالاتفاق ، لم يذكر في حواشي شرح المختصر الاتفاق ولا بد من زيادته لينتمض الجواب (قوله) واجيب بأنه لا يكفي تعيين النوع الخ ، مقتضى كلام المؤلف عليه السلام أن تعيين النوع قد حصل ﴿٣٨٦﴾ بكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً إلا أنه لا يكفي وليس ذلك هو المراد بل المراد

عن الحرام (قيل) بناء على امتناع الانتكاح عن الإخذ والترك (١) هو واجب (بخير) والمدعى أصل الوجوب لا كونه واجباً معيناً (قلنا) التخيير (أنما يكون في أمور معينة) (٢) بالاتفاق ، قيل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً (و) اجيب بأنه (لا يكفي تعيين النوع) بل لابد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلاً ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة على أن التخيير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لأن كل واحد منها (٣) ضد للحرمان يرفع حقيقة كل واحد منهما (٤) كما لا يخفى ﴿مسئلة﴾ اختلف في جنسية المباح للواجب (٥) فذهب كثير من العلماء إلى أنه جنس للواجب (٦) (و) المختار أنه (ليس بجنس للواجب) وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما (والا) فلو كان

أن المعارض ادعى أن التعيين النوعي حاصل بكونه واجباً الخ ، فاجيب بمنع حصوله بذلك وإنما يحصل تعيين النوع بتعيين حقيقة الفعل من كونه صوماً أو اعتاقاً مثلاً لا بكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً فإن هذه اعراض عامة يدخل تحتها أنواع كثيرة من الأفعال وقد رجع المؤلف عليه السلام في آخر كلامه إلى جعلها أعراضاً عامة بقوله ولا يحصل ذلك أي تعيين حقيقة الفعل بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة ، والذي في الحواشي «فإن قيل» يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً «قلنا» لابد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلاً ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة وقد تقدم ما عرفت في تحقيق هذا المقام فارجع إليه (قوله) يرفع ، خبر أن التخيير قدم عليه تعليله أعني لأن كل واحد منها الخ ، وقد يجاب هنا بمثل ما تقدم من أن الحقيقة باقية بالنظر إلى ذات الفعل والوجوب بالنظر إلى ما يستلزم من كونه ترك حرام (قوله) حقيقة كل واحد منهما ، أي من المباح واحد الثلاثة التي هي الواجب أو المندوب أو المكروه

(١) وكلاهما فعل لأن الإخذ فعل مباشر والترك كف عند أبي علي وأبي القاسم البلخي اه (٢) لأنه لا يتعقل وجوب في أمور غير معينة وقد قيل لا امتناع في ذلك كما لو قال السيد لعبيده الذين لا يعلم أنهم أحياء أو أموات افعلوا فعلاً ما يعني من حركة أو سكون أو كلام أو غير ذلك إن كنتم أحياء لتعلم حياتكم فظهر أن التقيد بالتعيين لما كان الأغلب على التخيير أنه لا يكون إلا بين أمور معينة هذا ما قيل وفيه تأمل اه لعل وجه التأمل أن المطلوب في مسألة العبيد شيء واحد معين وهو ما تعلم به الحياة والله أعلم اه (\*) وعبرة فصول البدايع اجيب عنه بأن التعيين يراد به الشخص خلاف الإجماع كما في خصال الكفارة (٣) والنوعي حاصل لأنه اختياري أما واجب أو مندوب أو غيرهما واضطرابي أما حركة أو سكون ورد بأن الاعتبار بتعيين الشارع حقائقها وتمييز كل منها بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلاً لا بالاعراض العامة ، واجيب بأنه حاصل لأن الشارع عين كل نوع من الفعل والفقهاء دونوها والتعبير بالاعراض العامة للاغناء عن التفصيل المعلوم لا للجهل اه (٤) فإن خصال كفارة الجنين ليست كذلك اه أبهرى (٥) تعليل لكون الوجوب ثابتاً بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح اه (٦) أي من المباح ومقابلة من الواجب ونحوه اه (٥) «اعلم» أن معنى كون الشيء جنساً لشيء هو كونه جزئاً للاعم متركباً منه ومن غيره كالحيوان جنس للإنسان لأنه جزئاً للاعم لتركب الإنسان منه ومن الناطق وإن كما لزم الجزء من لازم الكل ولا عكس والمباح ليس بهذه المثابة لأنه لو كان جزءاً للواجب مع كون جواز الترك جزءاً من ماهيته لكان جواز الترك جزءاً من ماهية الواجب فالحق أن الواجب ليس بقسم منها وإنما هو قسم له وكلاهما قسم من مطلق الحكم اه نظام فصول (٦) لأن المأذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لا اختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك اه شيخ لطف الله

فصح تنبيه الضمير فلو قال فيما سبق بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح بإعادة لفظ بين لكان أظهر (قوله) ليس بجنس للواجب ، بل هما نومان داخلان تحت جنس وهو الحكم «واعلم» أن المراد بالجنس والنوع هاهنا ما هو مصطلح أهل المنطق لا ما هو مصطلح أهل الأصول فاعرف ذلك (قوله) قدم عليه تعليله ، الظاهر أنه علة للتخيير في الوجوب فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) داخلان تحت جنس وهو الحكم ، كذا في العنقد وفي جعل الحكم جنساً لها تسامح إذ جنسها الفعل ووجهه يعني التسامح كون الحكم جنساً لعارضهما وهو الوجوب



(قوله) مقوم للمباح الخ ، الذي ذكره المؤلف عليه السلام في المقدمة وهو المذكور في المنطق أن الفصل إذا نسب إلى الماهية سمي مقوماً لأنه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل لها وما هنا قد جعل المؤلف عليه السلام التخيير مقوماً للمباح وليس كذلك فان التخيير في الفعل والترك تمام لماهية المباح كما سبق في التقسيم المذكور في أول فصل الحكم لافصلا للمباح اللهم إلا أن يقدر للإباحة جنس فيكون التخيير فصلاً فينظر (قوله) لاختصاصه بالقييد الزائد ، وهو المنع من الترك (قوله) والمباح بالمعنى الأول ، وهو ماخير في فعله وتركه من غير ترجيح فيكون المباح بهذا المعنى جنساً للمباح بالمعنى الأول (قوله) ويتفرع من هذا الخ ، ينظر في صحة تفرع مسألة هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب على الخلاف في كون المباح جنساً للواجب فانه لا ارتباط لتلك المسئلة بكون المباح جنساً للواجب أو غير جنس إذ المراد بالجواز في تلك المسئلة هو بالمعنى (٣٨٧) الأعم لا بمعنى الإباحة مع أنه

لو كان الجواز فيها بمعنى الإباحة بناء على أن المراد بالإباحة مطلق الجواز أي ما أذن الشارع فيه لسكان القول بكون المباح جنساً للواجب ربما ينافي القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فضلاً أن يتفرع عليه كما ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول لأن المانعين استدلوا لعدم بقاء الجواز بأن الجواز جنس فيرتفع بارتفاع الفصل فتقضي هذا الاستدلال أن الجنسية مانعة عن البقاء بعد ارتفاع الفصل فلا يصح التفرع لأن معنى تفرع الخلاف على الخلاف كما ذكره المؤلف عليه السلام أن من يجعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه كما يأتي ويؤيد ما ذكرناه استدلال المؤلف عليه السلام أيضاً للمانعين كما يأتي ويؤيده أيضاً ما في شرح الشيخ العلامة للفصول فانه مشعر بأن القائلين

المباح جنساً للواجب (استلزم الواجب التخيير (١) لان التخيير في الفعل والترك مقوم للمباح وهو داخل في قوام الواجب لانه جنسه فرضاً فيكون التخيير داخل في قوام الواجب وهو يرفع حقيقة الوجوب (قيل) في حجة المخالف اشترك المباح والواجب في أنه (مأذون فيهما) أي في فعلهما (واختص الواجب) بالمنع من الترك والمأذون في الفعل تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بالقييد الزائد ولا معنى للجنس إلا ذلك (قلنا) لانسلم ان ذلك تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه أيضاً كالواجب (و) اختص (المباح) بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو أنه مأذون في تركه من غير ترجيح لأحد الطرفين، وقد تأول بعضهم هذا القول بأنه أريد بالمباح ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز بأحد معانيه التي تقدمت (٢) وحينئذ يعود الخلاف لفظياً لأن من فسر المباح بماخير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته ومن فسره بما أذن فيه جعله جنساً للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الأول أيضاً لاشتراك الكل في الأذن واختصاص كل منها بقييد مميز « ويتفرع من هذا الخلاف » خلاف فيما إذا نسخ الوجوب (٣)

(١) لانه من حقيقة الجنس ، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه اه عضد (٢) وهو ما لا يمتنع من جهة الشرع والله أعلم اه (٣) وصورة المسئلة أن يقول الشارع نسخ الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً اه من شرح الاسنوي على المنهاج

والإباحة اه ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) تمام لماهية المباح ، كلام المؤلف مستقيم لأن التخيير فصل للمباح وجنسه الفعل وهو يعني التخيير تمام ماهية المباح فتأمل في كلام القاضي اه ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة للإيضاح (قوله) ينظر في صحة تفرع الخ ، قال سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله دافماً لكلام المحشي مالم يظهروا وقد استشكل القاضي العلامة سيلان في حاشيته تفريع الخلاف على ذلك وقال ان المانعين لبقاء الجواز استدلوا على ان الجواز جنس ويرتفع بارتفاع فصله وان هذا الاستدلال يقيد ان ارتفاع الفصل مانع عن بقاء الجنس فلا يصح التفريع المذكور . هذا حاصل كلامه وهو عجيب فقد عرفت ان القائل ببقاء الجواز بعد النسخ لا يسلم ارتفاع الجنس الذي وقع الاشتراك فيه بارتفاع فصل الواجب ولا ان الفصل علة للجنس بل غاية الأمر ان يكون علة ناقصة كما هو مقرر في محله ولا يلزم من ارتفاعها ارتفاع الجنس ولو كان ملاحظة كلام الخصم على انفرادهم مما يرتفع به الخلاف كما يقتضيه كلام المحشي رحمه الله لما تحقق خلاف في مسألة البتة اه ح

بالبقاء والمانعين قائلون بجنسية الجواز للواجب لأنه ذكر أن الغزالي وهو ممن يقول بمنع بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب علل المنع بأن الجنس يرتفع بارتفاع الفصل لأنه علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس، والرازي وهو ممن يقول بالبقاء لا يسلم أن الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعل واحد قال وتقريره مذكور في الكتب الكلامية. فالأول أن يجعل تلك مسألة مستقلة لا تفرع لها على هذا الخلاف بل يجعل الخلاف فيها ثابت سواء اختلف في كون المباح جنساً للواجب أولاً وسواء فسر المباح بماخير في فعله وتركه من غير ترجيح (٣٨٨) أو فسر بما اذن فيه لما عرفت من ارتفاع الجنس بارتفاع الفصل (قوله) فروى

هل يبقى الجواز (١) أم لا فروى الفقيه نجم الدين يوسف بن أحمد بن عثمان رحمه الله البقاء عن الهادي والناصر والمرتضى وأبي العباس وأبي طالب وعزاه الاسنوي إلى الجمهور وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي عليهما السلام والمؤيد بالله وأبي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي في المستصفى، والحاصل أن من جعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه (٢) فيكون الجواز حكماً شرعياً ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه (٣) بل يرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو التحريم ويصير الوجوب بالنسخ كأن لم يكن فيكون الخلاف معنويًا ومن الناس من يقول بأن الخلاف لفظي وليس بصحيح كما ينهأ «احتج» القائلون بالبقاء بأن الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لا يستلزم رفع الأول «والجواب» أن الجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم أن رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة بل رفعه رفع له بكلا جزئيه (٣) ولو سلم فالمدعى بقاءه هو الجواز بمعنى التخير في الفعل والترك والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيراً في تركه أم لا «احتج» المانعون بأنه لو بقي الجواز من دون منع من الترك قلنا إن يبقى مجرداً (٤) أو مع فصل يخلف الرفوع والأول باطل لأنه جنس والجنس لا يوجد من دون فصل (١) كما بقي صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه اه قيل هذا وهم وإنما يبقى ما كان من أصل قبل الوجوب ولذلك لا يبقى جواز لمثل ذبح اسمعيل ولا لثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوب ونحو ذلك ماسياً في المانع من أن الأبوة قد رفعت وجوب القصاص ولم يبق جوازه وإنما بقي جواز صوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لآلانه جنس للواجب اه نظام الفصول (٢) إذ يتوجه الزني إلى القيد وهو الوجوب ويبقى الجواز اه (٣) قال الشيخ لطف الله في شرح الفصول فإذا ارتفع الفصل ارتفع الجنس اه لكن يقال رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم اه (٤) يريد في الخارج لافي العقل اه

الفقيه نجم الدين البقاء، كما في جواز صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه لكن إنما يبقى ما كان من الأصل قبل الوجوب ولذلك لا يبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام ولا لثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوب وإنما بقي جواز صوم يوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لا لأنه جنس للواجب (قوله) وليس بصحيح، لما عرفت في الحاصل لكن هذا هو المذكور سابقاً المشار إليه بقوله وحينئذ يعود الخلاف لمطابقاً فكان الأولى أن يبين عدم صحته فيما سبق (قوله) وقع للجزء الثاني، وهو المنع من الترك وفي شرح الشيخ والوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ الترك يرتفع بارتفاع جزئه وقوله وهو أي رفع الجزء الثاني لا يستلزم رفع الأول وهو جواز الفعل (قوله) ولو سلم فالمدعى بقاءه هو الجواز بمعنى التخير في الفعل والترك، لكن هذا مرادف للمباح مركب من جنس وفصل يخرج به

الواجب فلم يكن قبل النسخ جنساً للواجب حتى يدعى بقاءه بعد النسخ (قوله) من دون فصل، أي في الخارج وأما في التعقل فيوجد كذا نقل لأن كل فصل علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس «واجب» بأن المخالف لا يسلم أن الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعل واحد، وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكيمة كذا في شرح الشيخ العلامة رحمه الله

(قوله) ولذلك لا يبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام، إلا أنه يقال لا نسخ في ذبح اسمعيل على الصحيح اه لي من هامش نظام الفصول (قوله) أي في الخارج، يقال وجود الفصل أيضاً إنما يوجد حصة من الماهية ولا وجود لها خارجاً إنما توجد خارجاً بوجود الشخصات فتأمل اه ح عن خط شيخه

والثاني باطل أيضاً لأن الفصل الخالف إما أن يكون الأذن في الترك على الإطلاق أو هو (١) مع الاستواء أو مع كونه راجحاً أو مع كونه مرجوحاً لاجئاً أن يكون مطلقاً لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوباً (٢) ومكروهاً ومباحاً أو التحكيم وهو تخصيص بعض المنسوخات بالتدب وبعضها بالكراهة وبعضها بالإباحة وهو تخصيص من غير دليل (٣) إذ المفروض عدمه ولا جائز أن يكون واحداً من الثلاثة (٤) الآخر أيضاً للتحكيم (٥) لعدم الدليل ﴿ خاتمة ﴾ للقسم التكيفي من الأحكام في بيان الرخصة والعزيمة ، والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر إذا تيسر وسهل وفي الاصطلاح ما أفاده بقوله ( الحكم الثابت (٦) على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة لعذر (٧) رخصة (٨) ) وفي قولنا الثابت إشارة إلى أن الترخيص لا بد له من دليل والا لم يكن ثابتاً

(١) قوله أو هو يعني الأذن مع الاستواء كما في المباح أو مع كونه يعني الترك راجحاً كما في المكروه أو مرجوحاً كما في المندوب اهـ (٢) توضيحه أن الباقي حينئذ جواز الفعل مع الأذن في الترك مطلقاً أي أعم من أن يكون الترك مساوياً للفعل أو أرجح أو مرجوحاً ولا يخفى أن هذا اعني جواز الفعل مع مطلق الأذن في الترك يعم المندوب والمكروه والمباح فيكون الباقي على هذا مندوباً ومكروهاً ومباحاً وإن قيل بأنه أحدهما كان تحكما الخ ما ذكره ابن الإمام رحمه الله (٣) قد يقال الخالف أحدهما على التخيير ولا محذور اهـ (٤) أي معيناً وقوله للتحكيم ولو قيل واحداً لا بعينه لم يلزم التحكم اهـ (٥) نختار الأول يعني بقائه مجرداً ، قولكم والجنس لا يوجد من دون فصل ، قلنا إن أردتم لا يوجد خارجاً فسلم ولا يضر وإن أردتم تعقلاً فمنوع بل نقول يوجد من دون فصل عند العقل وهو كاف اهـ (٦) أعم من الفعل كالأكل الميتة والترك كما في صوم المسافر وصلاة الرباعية ولهذا عدل عما ذكره غيره وهو ما جاز فعله لغير عذر مع قيام السبب المحرم وإن جاز أن يؤخذ الفعل شاملاً للترك أيضاً على أنه كف اهـ من حاشية السعد (٧) في شرح المنهاج للانسوي وقوله لعذر احتراز عن التكليف كلها فإنها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن براءة الذمة أصل ودليل لكنها ليست لعذر فإن المراد من العذر المشقة والحاجة فلا يسمى ذلك رخصة ، فإن قلت إذا كان للرخصة دليل وللعزيمة دليل آخر فدليل الرخصة أن كان راجحاً على دليل العزيمة فالعمل بالراجح لا يكون رخصة بل عزيمة وإن كان مساوياً فإن قلنا بتسايف الدليلين المتعارضين والرجوع إلى الأصل فلا رخصة أيضاً وإن كان دليل الرخصة مرجوحاً فالعمل بالمرجوح وترك الراجح كيف يجوز فهذا مشكل « قات » نختار أنه مرجوح في نفسه لكن العذر صيره راجحاً والرخصة بمعنى التيسير ولا بعد في العمل بالمرجوح لأجل التيسير والتسهيل فهذا معنى الرخصة اهـ (٨) قيل والعزيمة بخلاف الرخصة فهي ما شرع لا لعذر وليس بسديد لأن العذر عبارة عن علة الحكم ولا بد للعزيمة من علة كالرخصة فالحق أن الرخصة ليست إلا إباحة الممنوع من فعل أو ترك وإن الوجوب والحرمة عزيمة مطلقاً وما عدا ذلك كالمندوب والمكروه ليس بعزيمة ولا رخصة إذ لم يتجدد على الرخصة حقيقة شرعية غير حقيقتها اللغوية المأخوذة من رخص السعر أي انحطاطه اهـ جلال على المختصر

( قوله ) ولا جائز ، عطف على لاجئاً أن يكون مطلقاً الخ



(قوله) لأن النسخ لا يسمى عذراً ، العذر ما يطرؤ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمة (قوله) لم يتناوله حقيقة ، مقتضى هذا القيد أنه قد تناوله ظاهراً فيكون قوله فهو كالحكم المبتدأ يترتب على ما استفيد من هذا القيد لقوله بعده وإن قلنا أنه يتناوله بحسب الظاهر لا يخلو عن قلق (قوله) فخروجه عن الرخصة ظاهر ، لقوله دليل الوجوب أو الحرمة (قوله) وتدل عليه عبارة مختصر (٣٩٠) المنتهى ، لقوله ما شرع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر (قوله) والفصول ،

بل الثابت غيره (١) وهو ما دل عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة الحكم المبتدأ ومنه وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لأنه الواجب ابتداء على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لأنه الواجب في حقه (٢) ابتداء بخلاف التيمم (٣) للخرج ونحوه فإنه من الرخصة وبقوله لعذر (٤) مانسوخ وجوبه أو تحريمه لأن النسخ لا يسمى عذراً (٥) وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب أو التحريم لأن التخصيص مبين ان العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ « وإن قلنا » أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذراً ، وأما ما ورد على خلاف دليل النذب أو الكراهة فخروجه عن الرخصة ظاهر وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ما يبيح فعله مع كونه حراماً (٦) ، وقول آخر الرخصة ما لم يسلم موجبها

لقوله مع قيام المحرم أو الموجب الخ (قوله) ما يبيح فعله مع كونه حراماً ، هذا غير موافق لما ذكره في معنى قولهم لولا العذر كما في الحواشي وشرح الفصول للشيخ رحمه الله حيث قالوا ومعنى قوله لولا العذر ان المحرم كان محرماً والموجب كان موجباً أي كان كل منهما مثبتاً لدلوه في حقه أيضاً لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم والوجوب لا للقيام اللهم إلا أن يقال هنا المراد بقوله مع كونه حراماً يعني قبل الاباحة فينظر (قوله) ما لم يسلم موجبها ، أي الرخصة وموجبها هو دليل الوجوب

(قوله) لا يخلو عن قلق ، حاصل ما أراده المؤلف عليه السلام في اخراج التخصيص أنه مبين أن العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ والرخصة هي حكم ثان حاصل عن دليل فخرج التخصيص اذ هو حكم أول . وإن قلنا أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذراً والعذر مأخوذ في حد الرخصة فعبارة المؤلف في غاية الحسن ولا قلق فيها ولعل القاضي رحمه الله حكم عليها بالقلق نظراً

(١) الحكم ما علق شرعاً أو عقلاً بفعل المكلف الخ فالدليل معلوم منه فلا دليل عليه لم يدخل في جنس الحد فلا حاجة الى اخراجه بالثابت اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) فلا يسمى رخصة لعدم ورود التكليف بالوضوء لاستحالة التكليف بالحال اهـ من إغاية الوصول على المختصر (٣) لعل الوجه في جعل التيمم للخرج من الرخصة دون التيمم لعدم الماء مع اتحادها في الكيفية اخذ التسهيل في مفهوم الرخصة الاصطلاحية لمناسبة المعنى اللغوي وهذا المعنى موجود في التيمم للخرج دون التيمم لعدم الماء اذ لا تخفيف فيما لا يمكن المكلف غيره لاسيما مع القول بوجوب الطلب لهما والله أعلم اهـ من أنظار سيدى العلامة صفى الدين احمد بن اسحق رحمه الله (٤) المعنى وبقوله لعذر الباقي بعد مانسوخ من الوجوب أو التحريم لأن النسخ الخ ولو قال كذلك لكان أولى والله أعلم اهـ سيدنا احمد (٥) يرد عليه الحكم الثابت بالنسخ لأجل المشقة لعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه فإنه حكم ثابت على خلاف دليل الوجوب لعذر المشقة فإن اجيب بأنه لا يسمى عذراً الا على المجاز من باب اطلاق اسم المسبب على السبب قلنا وكذلك لا تسمى الرخصة عذراً لابهذه العلاقة فلا يحيص عن دخول هذا القسم من النسخ في حد الرخصة وموافقة الحسية حيث قسموا الرخصة الى أربعة أقسام وجعلوا مانسوخ عنها من الأحكام تخفيفاً واحداً منها ولو قيل بأن المنسوخ لا يسمى دليلاً إلا مجازاً لخرج مانسوخ وجوبه أو تحريمه من الحد من غير كلفة والله أعلم اهـ (٦) قال الاصفهاني وهو تناقض ظاهر اهـ

منه أنه قد حصل المراد من اخراج التخصيص عند قوله فهو كالحكم الخ وقوله وإن قلنا أنه الخ تكرير لما قد فهم من قوله لم يتناوله حقيقة وقد عرفت ان المؤلف رتب عليه قوله فهو كالحكم المبتدأ ورتب على قوله وإن قلنا أنه الخ قوله والتخصيص لا يسمى عذراً فكانه جواب آخر مبني على تسليم الاول والله أعلم فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لا للقيام ، لم يظهر فرق بين جعل قوله لولا العذر قيداً لوصف التحريم والوجوب وبين جعله قيداً للقيام فتأمل اهـ ح عن خط شيخه وعلى قوله لم يظهر ، تشكيل بخط ح اهـ

(قوله) عن المانع ، وهو العذر فيفهم منه أنها واردة على خلاف دليل الوجوب لا الندب والكراهة ويرد هنا أيضاً أنه غير موافق لمعنى قولهم لولا العذر (قوله) جواز الإقدام ، وجه الدلالة في هذا ان قيام المانع عن جواز الإقدام يدل على أن الرخصة وردت على خلاف دليل التحريم فخرج ماورد على دليل الندب والكراهة (قوله) وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة الخ ، هذه الحدود لا توافق ماذكروه في معنى لولا العذر كما عرفت (قوله) وقيل أنه لا يسمى ، أي ماورد على خلاف دليل الندب والكراهة (قوله) لحصول السهولة في الجميع ، أي في الندب والكراهة وخلافها (قوله) والمعتبر الاصطلاح ، يعني وان لم يساعد المعنى اللغوي (قوله) والمشهور الى قوله وبه صرح الغزالي ، وهو مقتضى ما في (٣٩١) المنتهى كما نقله السعد (قوله) مالم

يلزم العباد ابتداء مطلقاً ، لعذر أو لغير عذر (قوله) فيدخل فيها ماعدا الوجوب والتحريم ابتداء ، والذي عداها المندوب والمكروه والمباح اذا شرعت ابتداء فانه يصدق عليها حد الرخصة اذ هي لم تلزم العباد ابتداء (قوله) والمعنى الاول ، أي ما لزم العباد ابتداء لم يذكر لاحد اذ لم يقل أحد ان الرخصة ماعدا الوجوب والتحريم بحيث يشمل المندوب والمكروه والمباح (قوله) خارج عنه ، الا ان يؤول لم ثبت كما ذكره السعد قال لكنه يخالف للاصطلاح (قوله) والتفسير ، كذا في شرح المختصر وهو مستقيم على القول بانها شرعت في الأصل أربعاً وأما على ما هو المختار من أنها شرعت منى فقررت في السفر وزيدت في الحضر فلا (قوله) وبساحاً كالقنطريون هكذا ذكره ابن الحاجب واعترضه في الحواشي بان قنطريون المسافر أن تضر ربه فالقنطريون أحب

عن المانع ، وقول آخر الرخصة جواز الإقدام على الفعل مع قيام المانع ، وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب ، وقول آخر (١) ما رخص فيه مع كونه حراماً وقيل أنه يسمى رخصة ولا يساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة لحصول السهولة في الجميع والمعتبر الاصطلاح ، والمشهور في العزيمة أنها ما لزم العباد ابتداء بالزام الله تعالى من فعل أو ترك وبه صرح الغزالي والآمدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهة والاباحة (٢) وان الرخصة تقابلها بالمقابلة اما بمعنى أنها ما لم يلزم العباد ابتداء مطلقاً فيدخل فيها ماعدا الوجوب والتحريم ابتداء ، واما بمعنى أنها ما لم يلزم العباد ابتداء لعذر مع بقاء موجب لزوم لولا العذر والمعنى الاول لم يذكر لاحد فتعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب والكراهة خارج عنه (٣) « واعترض » بتحريم الصلوة والصوم على الحائض (٤) فانه يصدق عليه تعريف الرخصة وليس منها فلا يكون مانعاً « وقد يجاب » بان الحائض لا يسمى عذراً فان العذر الذي شرعت لاجله الرخصة اما دفع تلف أو دفع مشقة أو دفع حاجة (٥) وترك الحائض للصلوة لا يدفع شيئاً من ذلك ولان الرخصة عبارة عن الحكم المبني على أعذار العباد والحائض مانع شرعي وليس بعذر والرخصة قد تكون واجبة ككل الميتة للمضطر والقصر وقد تكون مندوبة ومباحة

(١) قال الاصفهاني في شرح المنهاج ما لفظه وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة وكان في معنى الاول اه أي ما يبيح فعله مع كونه حراماً اه (٢) عطف على قوله انها ما لزم اه منه (٣) اذ لا لزوم فيهما اه (٤) اذ ازيد في الحد الوجوب كما تقدم منع من دخولها ويكون هذا فائدة زيادته لانها قد نهيت عن فعل ذلك كما هو معروف اه (٥) كما في رخصة العرايا وقوله وترك الحائض للصلوة يعني والصوم اه

والا فالصوم أحب « وقد أجاب » بعضهم بانه مباح عند بعض الفقهاء ويكتفي في التمثيل اباحتها عنده « ثم أجاب » أيضاً بان المندوب هو الافطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وكذا عدم الافطار الذي علم عدم ضرره فاما الذي لم يعلم ضرره ولا عدم ضرره فمباح وقد دفع الشيخ في شرح الفصول هذا الجواب بان الظاهر ان الافطار مكروه فيما استوى عنده الافطار وعدمه ثم قال فالاولى التمثيل للمباح من الرخصة برخصة العرايا فان فعلها وتركها سيان انتهى ولم يذكر المؤلف عليه السلام كون الرخصة مكروهة وقد ذكرها في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى ويكره اذا كان لا يتضرر

( قوله ) والحكم الثابت عليهما ، الأولى عليه بافراد الضمير اذ هو عائد الى الدليل « واعلم » ان كلام المؤلف عليه السلام مشعر بان الحكم لا ينحصر في العزيمة والرخصة اذ لا يدخل المندوب والمباح والمكروه في العزيمة بل ولا جميع الواجب ولا المحرم على ما قال التفتازاني ان الحق ان الفعل لا يتصف ﴿ ٣٩٢ ﴾ بالعزيمة مالم يقع في مقابلة الرخصة واما ابن الحاحب وشارحه فكلامهما

كالقطر في السفر بحسب تفاوت المشقة (١) (و) الحكم الثابت (عليهما) أى على دليل الوجوب أو الحرمة اذ لا يجتمعان يسمى (عزيمة) في الاصطلاح واما في اللغة فهي الجد في الامر والقطع عليه (وفي جعلهما) أى الرخصة والعزيمة (من) القسم (الثاني) وهي الاحكام الوضعية (تكلف) والجمال لهما من القسم الثاني هو الامدى لانه جعل أصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والممانعة والصحة والبطالان والسادس العزيمة والرخصة فقليل في وجهه لان الشارع نصب المشقة وخلافها علامة لهما وفيه أنهما من الاسباب ولا كلام فيهما انما الكلام في موجبهما ، وقيل لان اتصاف الفعل والترك بالرخصة والعزيمة ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقاً زائداً على الاحكام الخمسة كما في الصحة والفساد وهذا اقرب في توجيه كلامه « النوع » (الثاني) من الحكم المبحوث عنه (ثلاثة اقسام) (٢) وهي السبب والشرط والممانع وسميت احكاماً وضعية (٣) لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية

يقضي بالانحصار فيها واعترضه التفتازاني بما ذكره (قوله) اذ لا يجتمعان ، أي الوجوب والحرمة فلذا عطف الحرمة بأو (قوله) وأما في اللغة الخ ، يقال فلان عزيمة على كذا أي جد (قوله) نصب المشقة وخلافها علامة لهما ، أي للرخصة والعزيمة فأوجب الصيام مثلاً مع عدم المشقة ورفعها معها (قوله) وفيه أنهما ، أي المشقة وخلافها (قوله) ولا كلام فيهما ، أي لانزاع في كونهما من الاسباب (قوله) انما الكلام في موجبهما ، بفتح الجيم أي موجب المشقة وخلافها وهو العزيمة والرخصة (قوله) تعلقاً ، أي تعلقاً بفعل المكلف زائداً على تعلق الاحكام وسيأتي بيان هذا في كلام المؤلف عليه السلام ان شاء الله تعالى فكونهما متعلقين حكم وضعي (قوله) ثلاثة أقسام الخ ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان أن الحصر استقرائي أو عقلي وكأنه للاحتمال عنده ففي الاصول وشرحه للشيخ رحمه الله انه استقرائي وفي الجواهر أنه عقلي وقد نقلناه في حاشية على الحاشية (قوله) وضعها علامات لاحكام تكليفية ، ظاهر هذا ان شرط

(١) وجمع الصلاتين عند موجب التوقيت اهـ (٢) قال الشيخ لطف الله في شرحه للفصول مع عبارة الفصول وفائدته أي خطاب الوضع سهولة ما كلفنا الله به من فعل أو ترك الى قوله الى مالا نهاية له فخذ وفي شرح الشيخ مع الفصول أيضاً ويشترط في التكليف مالا يشترط في الوضعي كالتكليف أي البلوغ والعقل وعلم المكلف بذلك الحكم لامتناع تكليف الغافل بخلاف الوضعي ومن ثم وجب الضمان على غير المكلف فوجب بالقتل وان صدر من الصبي والمجنون والنائم ووقع طلاق السكران ونحو ذلك كالتقصاص عليه اهـ (٣) في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله ما لفظه ، واعترض بعض المتأخرين القدماء في تسمية ما عرف بخطاب الوضع حكماً وقال انما هو علامة الحكم ولا يسمى حكماً « مثلاً » كون الزنا موجباً للحد علامة على وجوبه وهو أي اعتراضه فاسد لان نصب الشارع له علامة حكم شرعي « بيان ذلك » ان في موجبية الزنا للحد ثلاثة امور ، وجوب الحد ولا اشكال في أنه من الاحكام ونفس الزنا وليس حكماً بلا نزاع بل علامة عليه وجعل الشارع له علامة على وجوب الحد وهو المراد فكما ان وجوب الحد حكم شرعي أي استفاد من الشارع فنصب الزنا له علة حكم شرعي أيضاً فكل واقعة عرف حكمها بدلالة أي بدلالة تلك الواقعة لا بدليل آخر فله تعالى فيها حكان الحكم المعروف بها أي الذي عرفته والحكم عاينها بكونها معرفة له « مثلاً » الزنا واقعة لها حكم وهو وجوب الحد وعرف ذلك بدلالة الزنا عليه أي يجعل الزنا علامة ودليلاً عليه فله تعالى فيه حكان وجوب الحد عليه والحكم عليه بانه سبب للحد بخلاف ما عرف حكمها بدليل آخر كالصلوة مثلاً عرف حكمها بقوله تعالى أقيموا الصلوة فليس لله تعالى فيها الاحكام واحد وهو وجوبها انتهى بحروقه

الصحة ليس من البحث كالطهارة في صحة الصلوة وقد تقدم الكلام في أول بحث مقدمة الواجب . ومعنى كون الشرط علامة في عدم

( قوله ) اذ هو عائد الى الدليل ، لعل تنبيه الضمير باعتبار الدليلين اهـ مغربي حـ ( قوله ) كالطهارة في صحة الصلوة ، فهذا ليست شرطاً يتوقف الوجوب عليها بل الوجوب مطلق بالنظر اليها وان قيد بشرط آخر كالتكليف مثلاً فهو علامة للحكم اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة السياني



الحكم ظاهر فأن عدمه مستلزم لعدم الحكم وأما وجوده فلا يظهر فيه كونه علامة لعدم استلزامه وجود الحكم ولا عدمه (قوله) لأنه أن حكم على الشيء باستلزام حكم، أراد المؤلف عليه السلام بهذا الكلام الاتيان بأمر جامع للثلاثة كالضابط لها ثم تفصيل كل قسم منها بقوله فاما أن يحكم الخ لکن في دخول الشرط في قوله باستلزام حكم خفا إذ الشرط غير مستلزم لحكم إنما المستلزم عدمه لعدم الحكم والمانع وجوده لا يستلزم حكماً بل يستلزم عدم الحكم . لا يقال أنه أراد بالشيء أعم من الوجود أو العدم فيدخل في الأول السبب والمانع وفي الثاني الشرط وأراد بالحكم في قوله باستلزام حكم أعم من وجود الحكم كما في السبب أو عدمه كما في الشرط والمانع وأراد بالعدم ما يشمل عدم الحكم الوضعي ليشمل مانع السبب . لأنه يقال هذا التأويل لا يناسب قوله باستلزام وجوده وجود الحكم . ولا قوله باستلزام عدمه عدم الحكم إذ يكون المعنى حكم على وجود السبب مثلاً باستلزام وجوده الخ أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه . وقد يقال المراد حكم على الشيء نفسه وهو الثلاثة باستلزام حكم ويكون إسناد الاستلزام الذي هو لوجودها كفي السبب والمانع أو لعدمها كما في الشرط إلى الثلاثة أنفسها ﴿٣٩٣﴾ مجازاً بقرينة إسناد الاستلزام

في آخر الكلام إلى الوجود أو العلم حيث قال باستلزام وجوده أو باستلزام عدمه فتأمل ولو قال المؤلف عليه السلام باستلزام وجوده أو عدمه لأمراً فاما الخ لظهر المعنى (قوله) لكونه سبباً لوجوب الجلد الخ ، قلله تعالى في الزنا حكماً وجوب الجلد وهو الحكم التكميلي وسببية الزنا وهو الحكم الوضعي (قوله) فالمانع حيثئذ قيمان الخ ، وهذا التقسيم للمانع اعتباري لاحقيني لأن كل ما هو مانع للحكم الشرعي فهو مانع لسببية الشرعي وبالعكس لأن المانع لأحد المتلازمين وجوداً وعدمياً يجب أن يكون مانعاً للآخر قطعاً وإلا لم يكونا متلازمين ذكره بعض أهل الحواشي

وجوداً (١) أو انتفاءً وإنما كان هذا النوع ثلاثة أقسام (لأنه أن حكم على الشيء) باستلزام حكم (٢) فاما أن يحكم عليه) باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب (٣) أي فهو المسمى سبباً ومعنى الحكم عليه أن يجعل وصف ظاهر منضبط منطوقاً (٤) لوجود حكم ، كالزنا فإنه حكم فيه بكونه سبباً لوجوب الجلد بمعنى أنه إذا وجد الزنا وجد وجوب الجلد وقد تكون الأسباب وقتية كالذلول (٥) ومعنوية كالاسكار (٦) (أو) يحكم على الشيء باستلزام وجوده (عدم حكم أو) عدم (سبب) الحكم (فالمانع) أي فهو المسمى مانعاً فالمانع حيثئذ قيمان أحدهما ما يستلزم

(١) في الحواشي كالسبب والمانع وانتفاء كالشرط اهـ (٢) ظاهر هذا لا يشمل الشرط والمانع اهـ وفيه ما ذكره سيلان اهـ (٣) يرد عليه أن هذا حكم له وحكم الشيء موقوف على تصوره فلو توقف عليه تصوره لزم الدور ومثل هذا في شرح البرماوى عند تعريف السبب اهـ (٤) مفعول ثانٍ ليجعل اهـ (٥) فانه إذا وجد زوال الشمس من كبد السماء وجد وجوب الصلاة وليس علة في وجوبها إذ لا مناسبة اهـ شرح فصول للشيخ لطف الله (\*) في الجواهر ما لفظه ، وهو أي القسم الأول الذي هو السبب ينقسم بحكم الاستقراء إلى وقتي وهو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم عليه باعثة على شرعية الحكم المسبب عنه كزوال الشمس فانه يعرف وقت وجوب الظاهر ولا يكون مستلزماً لحكمة باعثة إلى معنى وهو ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة كالاسكار المعروف لحمة النبذ لا للخمر لتعرفه بالنص فانه أمر معنوي جعل علة للتحريم اهـ (٦) فانه أمر معنوي معرف للتحريم النبذ اهـ سبكي والمراد بالمعنوية كونه مستلزماً لحكمة باعثة للشارع على شرع الحكم اهـ رفو (\*) للحرمة فإذا وجد وجدت وإذا انتفى انتفت ومع ذلك هو العلة للتحريم له مناسبة الظاهرة اهـ شرح الشيخ لطف الله

(قوله) فلا يظهر فيه كونه علامة ، يحقق فالشرط علامة لوجود الحكم كالمول مثلاً والمانع علامة كالدين مثلاً اهـ حسن بن يحيى من خطه أيضاً (قوله) لكن في دخول الشرط في قوله الخ ، ليس كما ذكره المحشي رضي الله عنه فان المؤلف لم يرد باستلزام وجوده وجود حكم إلا السبب لا غير ولم يرد أن ذلك جامع للثلاث فتأمل اهـ سيدي عبد القادر بن احمد هذا بالنظر إلى عبارة الاصل والمحشي نظر إلى مجموع عبارة الاصل والشرح (قوله) كما في السبب الخ ، كما صرح به المؤلف في قوله لاحكام تكليفية وجوداً وانتفاءً اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه ، غاية ما لزم من هذا وضع الظاهر موضع المضمرة ﴿٣٩٤﴾ وهو جائز مع أنه ههنا في التقدير لافي اللفظ اهـ اسمعيل بن محمد بن اسحق ح ﴿٣٩٥﴾ ان اعيد الضمير إلى المضاف اليه لا إلى المضاف كما هو الظاهر فلا يستقيم المعنى اهـ حسن بن يحيى ح

(قوله) فان كون الاب الخ، هكذا في شرح المختصر والسكلام الخ بيان للحكمة كما لا يخفى وقد يتوهم أن قوله فان كون الاب سبباً بيان للسببية وقوله يقتضي الخ بيان للحكمة وليس كذلك وقد يتوهم أيضاً أن قوله فان كون الاب سبباً الخ بيان لحكمة السبب وان قوله يقتضي أن لا يكون الابن الخ بيان لنقيض الحكم ولا يخفى ضعفه (قوله) كالدين في الزكاة فالحكم وجوب الزكاة وسببه الغنى والحكمة فيه وفي سببه مواساة ﴿٣٩٤﴾ الفقراء والدين يستلزم عدم بقاء فضل يواسى به وهذه حكمة تخل بالمواساة

ففيكون الدين مانعاً لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب (قوله) عند من جعله مانعاً، وهم زيد بن علي وأبو عبد الله الداعي وأبو حنيفة (قوله) وهو وصف ظاهر منضبط الخ قد تقدم في حاشية على الحاشية في بحث ما لا يتم الواجب إلا به أن تعريف الشرط بهذا غير مانع لدخول السبب والعلة التامة وهما هنا كلام في حاشية على الحاشية مفيد فاعرفه ان شاء الله تعالى (قوله) فبالحقيقة عدمه، أي عدم الشرط (قوله) وذلك لحكمة، الإشارة الى كون عدمه مانعاً المدلول عليه فيكون عدم الشرط كالمانع الوجودي الذي يستلزم وجوده حكمة تقتضي تقيض الحكم كما تقدم وهما هنا عدم الشرط اشتمل على حكمة هي الاضرار بذى المال تنافي حكمة الحكم وهي مواساة الفقراء وقد يتوهم أن الإشارة الى استلزام عدمه عدم الحكم وذلك باطل اذ الاستلزام لا يتوقف على حكمة إنما المتوقف عليها اتصاف عدم الشرط بالمانعية (قوله) فان كون الاب سبباً بيان للسببية، الظاهر أن يقول للمانعية اذ لا سببية هنا اهـ عن خط شيخه وهذا وجه التشكيل

وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي تقيض الحكم كالأبوة في القصاص فان كون الاب سبباً لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سبباً لعدمه (١)، والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر (٢) منضبط يستلزم وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة عند من جعله مانعاً لوجوبها (٣) فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل المال ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسى به (٤) (او) يحكم على الشيء (ب)استلزام عدمه عدم حكم (أو) عدم (سبب فالشرط) أي فهو المسمى شرطاً، وهو أيضاً قسمان أحدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع (٥) وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم (٦)

(١) فلا يحسن أن يكون هو سبباً لاعدامه مع بقاء حكمة السبب وهو حياة الانسان اهـ سبكي قد يعترض هذا بان السبب في عدمه القتل الذي هو فعله لا الابن فلا ينتهض ذلك حكمة اهـ من حاشية اللقاني على شرح الجمع (٢) أي لا يخفى كشفقة الأب، منضبط لا للتفاوت المضطرب كاحسان الأب بالترية فانها ليست بمنضبطة اهـ (٣) فحكمة الدين وهي راءة الدمة وسترا العرض مخلة بحكمة النصاب وهي سد خلة الفقير فكان راءة تلك الحكمة أولى من راءة هذه الحكمة لان فيها البداية بالنفس وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم ابدأ بنفسك الخبراه فصول وشرحه للسيد صلاح (٤) ويكون راجعاً على سبب الحكم ولعل من هذا على مذهبننا تحريم النكاح على العاجز عن الوطء من تعصى لتركه وعن القيام بالحقوق ونحو ذلك فسبب النكاح هو التحصن والتسنن ونحو ذلك وكون ذلك النكاح سبباً في فعل قبيح أو اخلال بواجب مانع راجح على الاول فيصيره مفسدة والله أعلم اهـ (٥) وذلك لانه قد سبق ان المانع انما يكون مانعاً لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب فكذا كون عدم الوصف مانعاً يكون لما فيه من حكمة تنافي حكمة الحكم أو السبب اهـ سعد (٦) عبارة العضد تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهي اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلاة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة اهـ قال السعد ويلزم من هذا أن يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع اذ تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اهـ ولفظ ميرزا جان في هذا المقام فالحكم هاهنا صحة البيع وحكمته اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي عدم الانتفاع وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمتها اهـ

الموجود في بعض النسخ اهـ (قوله) بيان لحكمة السبب، صوابه المانع اهـ ح (قوله) وهذه حكمة تخل بالمواساة، كونها في الدين براءة الذمة كما في الفصول أولى فانه اذا كان المال يفضل عن قضاء الدين لم يخل بالمواساة والله أعلم اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) لدخول السبب والعلة التامة، يتأمل ماصر ان شاء الله فلم يظهر دخولها في الشرط فتأمل فيه اهـ ح عن خط شيخه (قوله) اشتمل على حكمة هي الاضرار بذى المال، ينظر في هذا اذ عدم الشرط وهو عدم الحول حكته عدم الاضرار بذى المال

(قوله) كالحول، هو الشرط والحكم وجوب الزكاة وحكمة الحكم مواساة الفقراء ذكره في الحواشي وقد تقدم قبله (قوله) فان وجوبها من دونه، أي دون الشرط «فائدة» اعلم ان ظاهر عبارتهم أن المانع وعدم الشرط باقتضيان حكمة وليس كذلك بل لابد من ملاحظة الحكم معها في اقتضاءهما الحكمة، ونظير ذلك الاسكار فان رعاية المصلحة لا ترتب على مجردة بل المصلحة تحصل من ترتيب الحكم عليه وهو التحريم فلما ذكرنا أورد المؤلف عليه السلام مع عدم الحول وجوب الزكاة فقال فان وجوبها من دونه أي دون الحول ليظهر ذلك الترتيب وبين المؤلف عليه السلام معنى الوجوب بدون الحول بأحد شيئين إما دوام الوجوب أو بفعله وينظر هل الاضرار بذى المال مناف لحكمة الحكم وهي المواساة أم لا فقد عرفت أنه لابد من المناقاة بين حكمة المانع وعدم الشرط وبين حكمة الحكم أو السبب وإما الاضرار بالفقراء فنناقاهم لمواساتهم ظاهرة وقد قلنا في حاشية على الحاشية كلاماً عن شرح المختصر غير ما ذكره المؤلف فاعرفه بمعونة الله (قوله) كذلك، أي القسم الأول في هذا الاستلزام لكن لما كان هذا يستلزم عدم السبب والأول يستلزم عدم الحكم والحكمة في ذلك تنافي حكمة الحكم وفي هذا تنافي حكمة السبب. قال وحاصله أي حاصل التشبيه أنهما سياتيان في المناقاة للحكم وان كان هذا بواسطة مناقاة للسبب وذلك بغير واسطة ويحتمل أن يكون التشبيه في كون كل منهما كالمانع وان كان الأول مانع الحكم وهذا مانع السبب المتقدم ويحتمل أن التشبيه بمانع السبب المتقدم وتدل على ذلك الإشارة بما للمعيد (قوله) ان في عدمه حكمة وهي كثرة الاتلاف تنافي حكمة السبب وهي الزجر (قوله) كالأحصان؛ فانه شرط في كون الزنا سبباً يلزم من عدمه عدم كون الزنا سبباً للرجم وقد عرفت ان عدمه مانع فيستلزم حكمة تنافي حكمة السبب فلا بد من بيان حكمتين حكمة في السبب وهو الزنا وقد بينا المؤلف عليه السلام بأنها الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب وحكمة في عدم الشرط تنافي حكمة السبب ولم يظهر من كلامه عليه السلام بيان الحكمة في عدم الشرط المناقاة لحكمة السبب ولا بد من ذلك وأما قوله ولو اعتبرت أي سببية الزنا من ﴿٣٩٥﴾ دون احصان الخ فانما هو بيان لتوقف

سببية الزنا على شرطه وهو الاحصان فهو بيان لأمر آخر غير مانع فيه وقد مثل ذلك في شرح المختصر وحواشيه بالطهارة في الصلوة قالوا فالحكم وجوب

كالحول في وجوب الزكاة فان وجوبها من دونه يؤدي الى الاضرار بذى المال ان وجبت دائماً وبالفقراء ان وجبت مرة فقط، والثاني ما استلزم عدمه (١) عدم سبب الحكم كذلك (٢) وحاصله «ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب كالأحصان (١) أي وصف ظاهر الخ، وقوله وحاصله أي حاصل كون الثاني كذلك

الصلوة وسببه تعظيم الباري وحكمة السبب رعاية حق الأدب والشرط الطهارة وعدمها مشتمل على حكمة وهو سوء الأدب وهذه الحكمة تنافي تعظيم الباري وحكمته «قلت» وكأن المؤلف لم يستحسن هذا المثال لأن الطهارة شرط في الصحة وهي أمر عقلي لا في الوجوب اذ لا ينتهي وجوب الصلوة بانتفائها فلذا تجب على المحدث بل على الكافر فان المختار أنه مخاطب بالشرعيات فينظر في مثاله والله أعلم وهي تقتضي عدم الإخراج وهو نقيض الحكم والمناقاة على هذا ظاهرة فلا وجه لتفسير القاضي في القولة الثانية اهـ عن خط شيخه (قوله) وهي كثرة الاتلاف، ينظر في جعله لكثرة الاتلاف حكمة لعدم الشرط اذ هي ما يلزم من جعل الزنا سبباً من غير شرطية الاحصان له من المفسدة فالظاهر أن يقول وهي عدم كثرة الاتلاف مع كونه غير تقيض لحكمة السبب وهي الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب وأيضاً الحكمة شأنها أن تكون مقصودة ومراعاة للشارع كما في مثل الابوة المانعة من قتل الاب بالابن فان حكمتها وهي كون الاب سبباً لوجود الابن تقتضي ان لا يكون الابن سبباً لعدم مقصودة للشارع وأيضاً لو كان عدم الكثرة حكمة لعدم الاحصان لتوجه النفي المستفاد من العدم الى القيد الزايد وهو كثرة الاتلاف وبقي الاتلاف ولا اتلاف مع عدم الاحصان قال شيخنا حماد الله مامعناه أنه لو قيل في هذا مثال الرجم ان الزنا المشروط بالاحصان سبب لوجوب الرجم وحكمته ان الزاني المحصن مع الاحصان داعي الشهوة معنه ضعيف بالنسبة الى غير المحصن فاذا وقع منه الزنا زجر بالبلغ زجر وهو القتل على وجه بليغ في العقوبة وهو الرجم فاذا عدم شرط السبب وهو الاحصان كان مانعاً لسببية الزنا للرجم واقتضى حكمة وهي ان الزنا مع عدم الاحصان داعي الشهوة معه قوي فيزجر زجراً غير بليغ وهو الضرب ولا خفا في أن هذه الحكمة تقيضة لتلك الحكمة فتأمل فكلام القاضي لا يخلو عن إشكال اهـ عن خط شيخه (قوله) وقد عرفت أن عدمه مانعاً الخ، يقال اذا كن عدم الشرط مانعاً عن الوجوب فهو حكم حكيمته تنافي الوجوب فعدم الحول مانع عن الوجوب حكيمته الاضرار بذى المال لتنافي مواساة الفقراء اذ تحققها من حيث



(قوله) في سببية الزجر، كذا (٣٩٦) وجد والاولى في سببته أي الزنا بزيادة هاء الضمير كما وجد ذلك في نسخة

صحيحة فلا اعتراض (قوله) ولو اعتبرت أي سببية الزنا وهي الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب (قوله) من دون احصان أي من دون شرطه وهو الاحصان لآدى الى كثرة ائلاف النفوس يعنى بالرجم (قوله) ترتب الآثار جميعاً، هذا القيد يفهم منه عدم ترادف البطالان والفساد في العبادات والمعاملات اذ البطالان عدم ترتب شيء منها والفساد ترتب البعض دون البعض «واعلم» أن المؤلف عليه السلام اعتمد في تعريف الصحة والبطالان ما في شرح المختصر فلم يرد عليه ما ورد على ما ذكره ابن الحاجب «وبيان» ذلك ان ابن الحاجب اطلق أولاً الصحة والبطالان عن التقييد بالعبادات والمعاملات حيث قال وأما الصحة والبطالان فأمر عقلي ثم فسر ما أطلقه بما هو مختص بالعبادات حيث قال لأنها اما كون الفعل مستقطاً للقضاء وأما موافقة أمر الشارع والبطالان نقيضها فورد عليه أنه عرف مطلق الصحة بالأخص أعنى بما يختص بالعبادات فتأوله في شرحه بتقييد الصحة بالعبادات حيث قال اما في العبادات الخ ثم قال وأما في المعاملات الخ لا اضرار بذى المال هذا ما أفاده كلام المؤلف اه حسن بن يحيى اه من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) وهي الزجر عن ارتكاب الخ، ليس الزجر هو السببية اه حسن بن يحيى

في سببية الزنا للرجم فان الحكمة في سببية الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب (١) ولو اعتبرت من دون احصان لآدى الى كثرة ائلاف النفوس لقوة داعي الشهوة من غير المحصن (مسئلة) الصحة والبطالان يوصف بهما العبادات تارة وعقود المعاملات اخرى وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكيمين عقليين أم من الشرع فيكونان حكيمين شرعيين وضعيين (قيل الحكم بالصحة (٢) والبطالان) ووصف الشيء بهما أمر (عقلي (٣)) وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول ومن وافقهما (وقيل) بل هو (شرعي وضعي (٤)) وهو اختيار الأمدى ومن قال بقوله وسند ذكر وجه كل قول بعد بيان معناه (و) الصحة (هى ترتب الآثار (٥)) جميعاً

(١) وحكمة اعتبار الاحصان تقليل ائلاف النفوس وحكمة عدم اعتبار الاحصان ترك مفسدة ذكرها الشارع بقوله كثرة ائلاف النفوس والحكمة الاولى قد فهمت من الشرطية أي لكنها لم تعتبر من دون احصان فلم يؤد الى كثرة ائلاف النفوس ولسيلان هنا اعتراض غير وارد اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) في الفصول وشرحه للشيخ وانما يوصف بها أي بالصحة ما كان له وجهان أي ما يحصل وقوعه على وجهين أحدهما معتد به شرطاً لكونه مستجعماً للشرائط العترة فيوصف بالصحة والاخر غير معتد به لا تنفاه شرط من شروطه فيوصف بعدم الصحة فاما الذى لا يقع الا على وجه واحد فلا يوصف بالصحة وعدمها كالقتل مثلاً فانه لا يوصف بالصحة وعدمها اذ لا يقع الا على وجه واحد وهو كونه اذهاقاً للروح اه (٣) اذ بعد ورود أمر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقاً للأمر أو مخالفاً أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مستقطاً للقضاء بالفعل وعدمه لا يحتاج الى توقيف أمر الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤدياً للصلاة وتاركاً لها سواء سواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكماً به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد وكذا اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأحكامه فالعقل يحكم بكونه موافقاً اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصلحاً أو غير مصل وذلك عقلي مجرد لا شرعي وضعي اه شرح الشيخ على الفصول (٤) يعنى أن الشارع نصب استكمال شرائط الأمور به علامة للصحة وعدم ذلك علامة للبطالان اه فصول (٥) اعلم ان المصنف رحمه الله أراد حد الصحة والبطالان في المعاملات وجعلهما نفس ترتب الأثر وعدمه وكان يجب عليه ان يفسر الأثر بما يشمل العبادات والمعاملات وقد اقتصر في المتن على تفسير أثر العبادات وبالجملة فكلام المصنف رحمه الله في هذا المقام قاصر الى آخر البحث اه سيدنا حسين المغربي (\*) رجح في العبد ان الصحة ترتب الأثر المطلوب منها في العبادات والمعاملات وان الخلاف راجع الى ثمرتها لا الى الصحة نفسها وأشار الى ان ثمرتها موافقة أمر الشارع واسقاط القضاء لاحصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بان الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج الى جوابه بان المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه ولما رجح المؤلف ذلك جعل الخلاف راجعاً الى الأثر وجعل ثمرة الأثر في العبادات الموافقة أو السقوط ولما كانا في عبارة الاصوليين يذكران تفسيراً للصحة في العبادات لا ثمرة لها حسن من المؤلف الاقتصار على تفسير ثمرة العبادات بما تصرحاً منه بالمقصود ولا يرد ما ذكر من الاعتراض بأنه لا وجه للاقتصار على تفسير ثمرة العبادات دون المعاملات وأيضاً لا غبار عليه في تفسير الصحة بترتب الأثر فان ذلك هو تفسير الصحة في المعاملات في كتب الاصوليين وتفسير العبد للصحة في العبادات والمعاملات وانما الاعتراض على ما ذكره في الشرح من

« فورد عليه » ان هذا التأويل خلاف الظاهر من العبارة مع لزوم كون الصحة والبطلان مشتركاً لفظياً بين العبادات والمعاملات والراجح هو الاشتراك المعنوي دون اللفظي لقلة الوضع وعدم الاحتياج الى القرينة وأيضاً يرد عليه أن موافقة الأمر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لانفسها فهو تعريف بالمباين فلاجل ما ذكرنا استحسنت المؤلف عليه السلام وشارح المختصر تفسير الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات بترتب الأثر المطلوب منها عليها وجملاً الخلاف في تعيين الأثر لا في تفسير الصحة فالمستكلمون يجعلون الأثر في العبادات موافقة الأمر والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء « وأما في (٣٩٧) » فالمراد بالأثر ما يترتب

( وهو ) أى البطلان ( تقيضها (١) ) فهو عدم ترتب شيء من الآثار ( والآثر ) للشيء ما يقصد منه كحل الانتفاع في المعاملات وهو في العبادات ( موافقة الأمر عند المتكلمين ) وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة الظنية ثم حصل العلم في الوقت بعدمها لحصول الامتنال مع ظنها ( وسقوط القضاء عند الفقهاء ) فلا يوصف الفصل بالصحة إلا إذا كان مسقطاً للقضاء ( فالصلوة بظن الطهارة صحيحة على الاول (٢) لا الثاني ) لا يقال السقوط يفهم أن هناك أمراً أثبتاً أسقطه الفعل والقضاء لم يجب فكيف يسقط ، لانا نقول المعنى (٣) دفع وجوبه وهو مناقشة لفظية « واذ قد عرفت » ان الصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه أثره في العبادات والمعاملات فوجه القول بأنهما من الأحكام العقلية اما في العبادات فالعلم الضروري بان العبادة اذا اشتملت على أركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين (٤) سواء حكم الشارع بها أم لا (٥) ، واما في المعاملات فلان العقد مثلاً

أن الصحة كون الشيء الخ هذا ما ظهر لي بعد تصفح العضد وحاشية السعد وشرح الشيخ لطف الله اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (١) أى تقيض الصحة بكل من الحدين المذكورين في العبادات والمعاملات فهو في العبادات عبارة عن كون الفعل غير مسقط للقضاء أو عدم موافقة أمر الشارع وفي المعاملات عن عدم ترتب ثمراتها عليها المقصودة منها اه شيخ لطف الله (٢) قال ابن دقيق العيد هذا البناء فيه نظراً لأن من قال موافقة الأمر ان أراد الأمر الأصلي فلم يسقط أو الأمر بالعمل بالظن بعد تبين فساد الظن فيلزم أن لا يكون صحيحاً من حيث عدم موافقة الأمر الأصلي ولا الأمر بالعمل بالظن وما قاله ظاهر اه من شرح البرماوى (٣) في بعض النسخ المعنى بصيغة اسم المفعول اه (٤) أى المقصود من قولهم الصحة سقوط القضاء دفع وجوب قضائه وهو لا يقتضى سبق تحققه ، لارفعه المقتضى لسبق تحققه وهذا يشعر بان القضاء انما يكون للماله وجوب كما أشار اليه في تعريف القضاء بقوله استدراكاً لما سبق له وجوب واما من لا يرى اختصاص القضاء بماله وجوب فايراد السؤال على مذهبه أن يقال القضاء حينئذ لم يثبت فكيف يسقط والجواب ان المراد بسقوط القضاء دفع ثبوته لارفعه ويمكن أن يقال الوجوب في السؤال والجواب بمعنى الغوى وهو الثبوت فيتناول المذهبين اه حاشية أبهرى (٤) أى كون الفعل موافقاً للأمر أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل اه (٥) وفيه نظر فان كون الفعل موافقاً لأمر الشارع يتوقف على ثبوت الأمر اه حلي على المختصر

العقلية لا على ما ذكره بعض أهل الحواشي من اختصاص كونهما من الأحكام العقلية بالعبادات قال اذ كونهما من أحكام الوضع في المعاملات ليس مما ينازع فيه وجعل هذا الاختصاص وجهاً لتفسير ابن الحاجب الصحة بما يخص العبادات بناءً منه على ان ابن الحاجب اقتصر على ما فيه النزاع وهو الصحة في العبادات وضعف صاحب الجواهر ما ذكره هذا البعض بما ذكره المؤلف عليه السلام من قوله اما في العبادات الخ . وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ما ذكره هذا البعض والى تضعيف كلامه بقوله وقيل ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية الخ ( قوله ) بكل من التفسيرين ، لعله أراد تيسيري الأثر وأما الصحة فلم يتقدم لها الاتفسير واحداً عرفت

( قوله ) بعد اطلاق ان الصحة والبطلان ترتبان الخ ، الاولى بعد اطلاق ان الصحة ترتب الآثار والبطلان تقيضها فتأمل اه عن خط شيخه

(قوله) أنهما حكم الحج، أي أن الصحة والبطلان حكم أي حكم من الشارع بتعلق شيء بشيء الخ قال في التلويح يعني أن الشارع حكم بتعلق شيء بشيء الخ (قوله) وهو، أي التعلق الذي لا بد منه في كل حكم تعلقه أي الحكم بالمحكوم عليه وبه وإنما كان هذا التعلق لا بد منه لأن الحكم

(٣٩٨)

إذا كان مشتملاً على الأسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب آثاره عليه سواء حكم الشارع بها أم لا فالاستفاد من الشرع ليس إلا كون العقد مثلاً مستجمعاً لشرائطه أو غير مستجمع ووجه القول الآخر أنهما حكم بتعلق شيء بشيء تعلقاً زائداً على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذلك «وقيل» أن الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع لأنه لا شبهة في كونهما من جملة الأحكام الوضعية فيها إذ لا يستراب في أن كون عقودها مستتبعة لآثارها المطلوبة منها متوقف (١) على توقيف من الشارع (٢) بخلاف الصحة والبطلان في العبادات فانهما ليسا من جملة الأحكام الوضعية بل هما من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع (٣) يرادف البطلان (٤) في العبادات اتفاقاً (٥) وفي المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروى عن الهادي عليه السلام (٦)، والصحيح عند الشافعية أن الترادف مخصوص بالصلوة والبيع. وأما الحج والعارية والكتابة وغيرها فيفرقون بين الفاسد والباطل منها (وقيل لا) يرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور أئمتنا

حاشية التلويح عن عدم ذكره بوجه غير نافع فتركناه (قوله) وذلك لأن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل الخ يعني فهذا التعلق إختصاص بفعل دون فعل ليس هو التعلق الذي لا بد منه إذ لا يتوقف تعقل الحكم على هذا التخصيص إنما يتوقف على التعلق بمحكوم عليه ومحكوم به مطلقاً كما عرفت فلذا كان هذا التعلق الخاص حكماً وضعياً (قوله) لا شبهة في كونهما من جملة الأحكام الوضعية، هذا ممنوع لما ذكره المؤلف سابقاً وذلك لاشتراك العبادات والمعاملات في أنهما إذا استجمعا الأركان والشرائط حكم العقل بترتب الآثار عليهما من غير فرق وقد فرق بينهما بأن الشارع جعل صحة عقد البيع علامة محل الانتفاع ولا يستقيم هذا في العبادات إذ لم يجعل صحة الصلوة مثلاً علامة امتثال الأمر بل ذلك يدركه العقل بخلاف الحل لكن هذا الفرق غير مفيد إذ المراد عدم الفرق بينهما فيما هو المقصود من الصحة أعني ترتب الآثار وقد عرفت أن لافرق بينهما في ذلك (قوله) قيل والفساد يرادف البطلان في العبادات اتفاقاً، هذا لا يناسب ماسياتي فإن الحنفية لا يقولون بأن الفساد في العبادات يرادف البطلان بل يقولون بأن ما تنصف بشرع الأصل لا الوصف ليس بواسطة لكن لا لكونه يرادف البطلان بل لأنه صحيح عندهم كما سياتي توضيحه (قوله) في غير الحج، فإن ما فسد بالوطء قبل التحلل بالرمي وقبل مضي وقته يلزم فيه الآتمام ويقضي بخلاف الباطل (قوله) وغيرها، السلم

(١) قوله متوقف خبر أن وخبر كون مستتبعة اهـ (٢) وذلك لأن كون التلفظ بصيغة بعث ترتب عليه إباحة الانتفاع إنما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع اهـ ميرزا جان (\*) بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرها في العبادات ولم يتعرض لتفسيرها في المعاملات إذ غرضه أن يذكر كونهما من أحكام الوضع، والانتكار يعني على ابن الحاجب إنما يتوجه إذا كان في العبادات لا في المعاملات، فظهر أنه لا خلل في كلام المصنف والشارح رحمه الله في هذا المقام بذكر القيود وتركها بل كل ذلك بالنظر إلى اعتبار أمر يقتضيه المقام اللهم إلا أن يكون من سوء فهم الناظر فيه وقلة التدبر عصمنا الله تعالى منها ووقانا اهـ أبهرى (٣) فلا فرق عندهم بين الفاسد والباطل فلا واسطة بين الصحيح والباطل اهـ شرح فصول للشيخ لطف الله (٤) لعله قصد الاتفاق بين جماعة خصوصاً والافالحنفية يفرقون في الجميع والله أعلم اهـ من خط القاضي العلامة حسين بن محمد المغربي رحمه الله (٥) يريد رحمه الله أنه يجب الاستمرار في الفاسد منه لكنه يقال هو في الحكم كالباطل إذ لا يجرى فاعله ويجب عليه قضاؤه والاستمرار في فاسده بالدليل والله أعلم اهـ ولقظ حاشية، الفساد في الحج الوطء قبل التحلل والمبطل الارتداد ونقض السيد لأحرام عبده اهـ (٦) رواه في شرح الإبانة اهـ جلال أما في غير النكاح كالبيع فالرواية عنه غير ظاهرة اهـ

لا يقولون بأن الفساد في العبادات يرادف البطلان بل يقولون بأن ما تنصف بشرع الأصل لا الوصف ليس بواسطة لكن لا لكونه يرادف البطلان بل لأنه صحيح عندهم كما سياتي توضيحه (قوله) في غير الحج، فإن ما فسد بالوطء قبل التحلل بالرمي وقبل مضي وقته يلزم فيه الآتمام ويقضي بخلاف الباطل (قوله) وغيرها، السلم



(قوله) في المعاملات ، قيد بذلك لما عرفت من الاتفاق على الترادف في العبادات وفيه ما تقدم ولو قال وهو في المعاملات خلل لكان أحسن (قوله) وما ذكره أصحابنا منها ، أي من الآثار (قوله) أثر ، خبر لقوله ما ذكره أصحابنا (قوله) لتسليط متعلق باثر أي هو مترتب على التسليط وعلى الوطء مع الجهل لأنه مترتب على العقد وهذا تأويل من المؤلف عليه السلام يندفع به هذا الاشكال فإن الشيخ العلامة أورده ولم يجب عنه (قوله) والفساد عند الحنفية في المعاملات الخ ، « اعلم » أنه قد يظن أن في كلام المؤلف عليه السلام في شرح هذا المقام تنافياً من حيث أنه قيد أولاً هذا الحد بالمعاملات فأشعر بعدم صدقه على الفساد في العبادات ثم قال بعد ذلك ولو كان شيء منها أي من العبادات مشروعاً بأصله لا وصفه فجعل هذا الحد صادقاً على العبادات ومن حيث أنه صرح أولاً بفساد صوم يوم النحر ثم قال في آخر كلامه عليه السلام بل هو صحيح عندهم مع أن السعد أطلق القول بفساده « والجواب » أن هذا الظن يضمنحل بتوضيح ما قصده المؤلف عليه السلام « فنقول » أما وجه التقييد بالمعاملات فليس لخراج الفساد في العبادات عن صدق هذا الحد عليه فإن الفساد في العبادات يصدق عليه أنه شرع الاصل ﴿ ٣٩٩ ﴾ لا الوصف كما صرح بذلك حيث

قال ولو كان شيء منها الخ بل وجه التقييد هو التنبيه على أن الكلام هنا فيما هو واسطة وهو المعاملات وأما العبادات فإنها وإن كان شيء منها مشروعاً بأصله لا وصفه فإنه ليس بواسطة بل صحيح عند الحنفية لكن لا بهذا المعنى أغنى شرع الاصل لا الوصف بل بمعنى آخر وهو إسقاطه للقضاء كما ستعرف ذلك في صوم يوم النحر عندهم « وتحقيق المقام » أن ابن الحاجب أطلق تفسير الحنفية للفساد حيث قال « الحنفية » الفاسد المشروع بأصله الممنوع بوصفه وقيد شارحه بالمعاملات حيث قال « الحنفية » الباطل في المعاملات هو الا مشروع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح والفساد

عليهم السلام ولكنهم اختلفوا (١) في معناه (فهو عند جمهور أئمتنا خلل في المعاملات يوجب عدم ترتب بعض الآثار) عليها مثلاً البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم الملك إلا بالقبض بالاذن ويوجب القيمة لا الثمن (٢) وتلك ليست الآثار المقصودة من البيع فإن المقصود منه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ (٣) ووجوب الثمن (٤) بخلاف الباطل فإنه لا يترتب عليه شيء من الآثار وما ذكره أصحابنا منها في باطل البيع والشكاح أثر لتسليط المالك وللوطء مع الجهل لا للعقد (٥) (و) الفساد (عند الحنفية) في المعاملات

(١) قال في المعيار وشرحه « مسألة » قال أهل المذهب والحنفية والفاصد من العقود هو المشروع بأصله الممنوع بوصفه وذلك ما اختلف فيه شرط ظني لا قطعي كالبيع الفاسد لشرط قارنه مختلف في صحة العقد معه فإن أصله مشروع بدليل « وأحل الله البيع » إلا أن تكون تجارة عن تراض « وهو ممنوع من جهة الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل شرط ليس في القرآن فهو باطل اه » وكذلك عبارة المنهاج وغيره وعبارة الفصول وجمهور أئمتنا والحنفية وهو خلل فيها يوجب في حال عدم ترتب ثمرتها عليها المقصودة منها فظاهر هذه العبارة أنه لا خلاف في المعنى بين جمهور أئمتنا والحنفية فينظر فيما ذكره مولانا الحسين بن القاسم عليه السلام اه (٢) ولا يحل به الوطء ولا مقدماته ولا يشفع فيه على المختار اه (٣) إلا بالتراضى اه شيخ لطف الله (٤) عبارة الشيخ لطف الله وإن ليس للبايع إلا الثمن لا القيمة اه (٥) ولا بد من ملاحظة العقد فله دخل فيما يترتب من الأحكام لا مجرد الجهل اه

المشروع بأصله دون وصفه كالأمر بالمؤلف عليه السلام قيد أولاً بالمعاملات كما في شرح المختصر وصرح ثانياً بصحة اتصاف العبادات بذلك كما هو مقتضى إطلاق ابن الحاجب إشارة إلى أنه لا خلل في التقييد ولا في الإطلاق فعبارته عليه السلام كذلك لا خلل فيها « أما الإطلاق » فلصحة اتصاف الفساد في العبادات بشروطه الأصل لا الوصف وأما التقييد فلأن الخلاف في كون الفساد واسطة إنما هو في المعاملات لا في العبادات لأن المشروع بأصله لا وصفه فيها ليس بواسطة بل هو صحيح عند الحنفية لترتب سقوط القضاء وبهذا يعرف حكم المؤلف عليه السلام هنا بفساد صوم يوم النحر أولاً وبصحته عندهم ثانياً . أما الفساد فعنايه اتصافه بكونه مشروعاً بأصله لا وصفه وأما الصحة فعناها ترتب سقوط القضاء عليه وما ذكرناه هو خلاصة ما في الجواهر وذلك أن شارح المختصر لما قيد كلام ابن الحاجب بالمعاملات اعترضه السعد بأنه لا يخلو عن خلل حيث أطلق ابن الحاجب تفسير الحنفية للفساد وخصه الشارح بالمعاملات فدفع صاحب الجواهر هذا الاعتراض بأن الصحة عند الحنفية أن كانت في العبادات تقصر بكون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعاً قال والشافعية يوافقونهم في هذا الاصطلاح قال وربما فسروا الصحة بالمشروع بأصله ووصفه وهذا التعريف جامع لصحة

الأحكام في العبادات والمعاملات ولا خلاف في أن الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على هذا الأصل أعنى شرع الأصل لا الوصف إنما الخلاف في كونه واسطة بينهما على الاصطلاح المتوافق عليه أعنى كون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعاً قال فعند الشافعية ليس واسطة بينهما بل الفساد يرادف البطلان وعند الحنفية واسطة بينهما في المعاملات خاصة كالبيع الفاسد لكونه مشتملاً على زيادة في أحد الطرفين في الربويات أو مشروطاً بما لا يقتضيه العقد فإنه ليس باطلاً لانعقاده إلى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام وآخره قوله ومسقط لقضائه . ثم قال في الجواهر عقيد الشارح الفاسد بالمعاملات تنبهاً على أنها محل الخلاف في كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان بالنظر إلى الاصطلاح المتفق عليه أعنى ترتب الآثار ولما توقف كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على تفسير الصحة في المعاملات ذكر الشارح تفسيرها فظهر بما ذكرنا أنه لا خلل في كلام المصنف والمحقق في هذا المقام بذكر القيد كما فعل المحقق وتركه كما فعل ابن الحاجب بل كل من التقييد والاطلاق بالنظر إلى اعتبار ما يقتضيه المقام انتهى « والحاصل » أن الصحة إن فسرت بشرع الأصل والوصف فلا خلاف في أن الفساد واسطة وإنما الخلاف فيما اتصف بشرع الأصل لا الوصف هل يكون في المعاملات بالنظر إلى التفسير ﴿ ٤٠٠ ﴾ الأول للصحة أعنى ترتب الآثار واسطة أولاً فقالت الشافعية لا يكون واسطة

(شرع الأصل) أي كون الأصل مشروعاً (لا الوصف) كما في البيع المشتمل على زيادة في أحد الطرفين في الربويات (١) والمشروط بما لا يقتضيه العقد (٢) فإنه ليس باطلاً لانعقاده ولا صحيحاً لكونه غير مفيد إباحة الانتفاع ولو اسقطت الزيادة والشرط لصح (٣) فكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات بخلاف العبادات ولو كان شيء منها مشروعاً بأصله لا وصفه فلا يكون واسطة كمنذر صوم يوم العيد فإنه فاسد عندهم (٤)

(١) كبيع درهم بدرهمين فإن الغرضين قابلان للبيع ولكن جاء الخلل من قبل الزيادة والباطل ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الميتة بالدم فإنها غير قابلين للبيع اهـ سبكي قال ثم الفساد عند الحنفية إذا أمره بالقبض أفاد ملكاً حيناً والباطل لا يفيد شيئاً اهـ عنه (٢) المراد الشروط التي تخالف موجب العقد لأنها هي التي تنهد العقد نحو أن يبيع منه على أن لا ينتفع بالمبيع اهـ غيث (٣) ولم يحتاج إلى تجديد عقد وإن ثبت لهم ذلك لم تناقضهم في التسمية اهـ عضد ولفظ حاشية عقود الربا عندنا باطلة ولو اسقطت الزيادة فالمثال على مذهبنا جهالة المبيع أو الثمن اهـ (٤) يحقق مع قوله بعد بل هو صحيح اللهم إلا أن يقال المعنى أنه في مرتبة فاسد المعاملات لكونه مشروعاً بأصله لا بوصفه مع أنه ليس بواسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح بدليل إسقاطه للقضاء عندهم والله أعلم اهـ من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي (\*) أي يتصف بمشروعية الأصل لا الوصف والافه عندهم صحيح كما سيأتي قالوا واسطة عندهم بين الصحيح والباطل في المعاملات فقط اهـ (\*) وعندنا فاسد بمعنى باطل للترادف اهـ

بل يكون باطلاً لا يترتب عليه شيء وقالت الحنفية ما اتصف بذلك إن كان في المعاملات فهو واسطة بالنظر إلى التفسير الأول وهو المراد بقول المؤلف عليه السلام نقلاً عن الجواهر كما في البيع المشتمل على زيادة الخ وإن كان في العبادات فليس بواسطة اتفاقاً لكن عند الحنفية لكونه صحيحاً بالتفسير الأول للصحة أعنى ترتب الآثار وعند الشافعية لكونه باطلاً كما عند جمهور أئمتنا عليهم السلام فظهر معنى قول المؤلف عليه السلام ولو كان شيء منها الخ يعني ولو وجد في شيء منها الاتصاف بمشروعية الأصل لا الوصف . وظهر أن المراد بقوله عليه السلام فإنه فاسد

أنه متصف بمشروعية الأصل لا الوصف وأشار إلى ذلك نقلاً عن الجواهر بقوله لكونه مشروعاً بأصله الخ فلا ينافي قول المؤلف عليه السلام بعد ذلك بل هو صحيح الخ وأما إطلاق السعد لفساد الأيام المنهية أراد اتصافها بمشروعية الأصل لا الوصف ولم يذكر كونها صحيحة بمعنى ترتب الآثار عليها لعدم تعرض شارح المختصر لتفسير الصحة به حتى يحكم بأنها صحيحة باعتباره عند الحنفية فتأمل فالمقام من مزالق هذا الكتاب والله أعلم (قوله) كمنذر صوم يوم العيد ، في الجواهر لأن صوم يوم العيد لو نذر فاسد وهو أظهر إذ المتصف بالفساد هو الصوم لا النذر

(قوله) أعنى شرع الأصل لا الوصف ، الظاهر أن يقول والوصف فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) بذكر القيد كما فعل المحقق الخ ، قلت أو بالجمع بين التقييد والاطلاق كما فعل المؤلف عليه السلام اهـ منه ح

(قوله) فهو أخص منها مطلقاً ، أي من كل وجه ويحتمل أن المراد أن الأجزاء أخص من الصحة المقيدة بكونها في العبادات وهذا هو الذي يستقيم به المعنى فإن الأجزاء ليس أخص منها بل هو مساو لها لكن ظاهر العبارة عود الضمير إلى الصحة المقيدة فلو قال فهو أخص من مطلق الصحة لكان أظهر (قوله) فلا يوصف ، ببيان لكونه أخص (قوله) والاعتراض ، مبتدأ خبره قوله مردود و (قوله) على التفسير ، أي تفسير الأجزاء و (قوله) بسقوط ، متعلق ﴿ ٤٠١ ﴾ بالتفسير و (قوله) بتعليل ، متعلق بالاعتراض و (قوله) إذ يقال ،

متعلق بالاعتراض و (قوله) إذ يقال ، علة للتعليل والمعنى والاعتراض بأن سقوط القضاء يعمل بالأجزاء إذ يقال سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فلا يكون سقوط القضاء ليس نفس حقيقة الأجزاء بل هو تعريف بالمباين وهذا قول المؤلف عليه السلام فلا يستقيم تفسير الأجزاء بما هو مغاير له (قوله) مردود ، حاصله أن ما ذكره المعارض إنما هو في الحد الحقيقي لا التعريف الرسمي فيجوز بالخارج اللازم إذ المقصود مجرد التمييز و (قوله) بل واجب إذ لا يتحقق كونه رسمًا إلا بذلك إذ رسم الشيء هو الأثر الخارج عنه لكن الظاهر أن المعارض أراد أن التعريف هنا بما هو غير محمول على المعرفة لأنه مباين والحمل شرط في التعريف (قوله) الأفعال المكاف بها ، قال الشيخ العلامة رحمه الله في شرح القصول هذا ظاهر على قول من يجعل المطلوب بالنهي فعلاً وهو الكف وأما على القول الثاني فحق العبارة أن يقال الأفعال أو التروك وكأنه اكتفى للعلم به هذا إذا اريد بالمحكوم فيه المكاف به كما يدل عليه كلام أهل

لكونه مشروعاً بأصله وهو الصوم لأنه امساك عن المفطرات الثلاثة نهياً مع النية وهو حسن لذاته ومشروع ، وغير مشروع لوصفه وهو كونه اعراضاً عن ضيافة الله ذلك اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم ومسقط لقضائه (١) (والأجزاء (٢)) في اللغة النيابة والافتناء وفي الاصطلاح (كالصحة في العبادات) فهو أخص منها مطلقاً فلا يوصف به إلا العبادات من أداء أو إعادة أو قضاء فهو ترتب الآثار المقررة بموافقة الأمر أو سقوط القضاء ، والاعتراض (٣) على التفسير بسقوط القضاء بتعليل السقوط بالأجزاء إذ يقال سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الأجزاء بما هو مغاير له مردود بأن التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب ﴿ فصل ﴾ (والمحكوم فيه الأفعال (٤)) المكاف بها وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الأحكام وفيه أربع مسائل

(١) وإن الأولى أن يفطر في ذلك اليوم ويصوم يوماً آخر بدله اه إهرى (\*) حاصل ما أفاده المؤلف في نقل مذهب الحنفية أن الفساد في المعاملات واسطة بين الصحة والبطالان وفي العبادات ليس واسطة بل القاسد عندهم يوصف بالصحة ومسقط للقضاء ، قيل والمؤلف أخذ هذا النقل عنهم من جواهر التحقيق والله أعلم اه عن خط سيدي العلامة أحمد بن محمد وهو عن خط السيد العلامة صلاح الألفس رحمه الله (٢) مبتدأ وكالصحة خبره وفي العبادات متعلق بالأجزاء والتقدير والأجزاء في العبادات كالصحة التي تعم العبادات والمعاملات ووجه الشبه أن كلا من الصحة والأجزاء يرسم بترتب الآثار اه سيدي عبد القادر بن أحمد رحمه الله (\*) في القاموس في باب الهمة وفصل الجيم وأجزاء عنك مجزأ فلان ومجزأته ويضمان أغنيت عنك معناه وفيه أيضاً في باب الواو والياء وفصل الجيم وأجزى عنه يجزى مجزى فلان ومجزأته بضمها وفتحها أغنى عنه لغة في الهمة اه (٣) الاعتراض إنما يرد لو فسرت الصحة والأجزاء بسقوط القضاء كما فسر الصحة ابن الحاجب وأما على ما اختاره من أنها ترتب الآثار وسقوط القضاء إنما هو تفسير للآثار فلا وجود له رأساً ولا حاجة إلى الجواب بما ذكر اه من خط القاضي حسين بن محمد المغربي رحمه الله (٤) إنما أطلقوا على الأفعال المحكوم فيها دون المحكوم به لأن المحكوم به متعلق به الحكم والخطاب فهو الوجوب المحكوم به والحرمة مثلاً وأما الأفعال فهي المحكوم فيها بمعنى أن الخطاب يتعلق بما فيها كالوجوب والحرمة اه ميرزا جان (\*) قوله والمحكوم فيه الأفعال يعني المحكوم فيه حكماً تكليفاً وأما الوضعي فقد يكون في

الأصول وعلى هذا لا يكون المحرم كالربا محكوماً فيه إذ ليس مكلفاً به بل مكفأ بتركه إلا أن يقال المراد بالمكاف به ما كلف بفعله أو تركه (قوله) والحمل شرط في التعريف ، قيل أصل الاعتراض غلط لجملة سقوط القضاء نفس الصحة والأجزاء وليس كذلك إنما هو تفسير آثارها فهو مندفع من أصله اه حسين بن محمد المغربي ينظر في هذا اه حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السبائي (قوله) وعلى هذا لا يكون المحرم الخ ، ينظر في هذا فإن آخر القولة معنى أو ما يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه



(قوله) وإن أدخله جمهور الأشاعرة فيه، أي فيما لا يطاق، في الفصول تصريح بالاجماع على أن الإيمان من الكافر ممكن لذاته قال الشيخ رحمه الله تعالى في شرحه وإن علم الله عدم وقوعه فلا تأثير لامتناعه لعارض باختيار المكلف عند الجميع وفي شرح المختصر وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره وكان المؤلف ﴿٤٠٢﴾ عليه السلام نسبة إلى جمهورهم الزاماً مما ذكره المؤلف من قولهم باقلا ب علمه تعالى

مسئلة في التكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه، وتحرير محل النزاع أنه لا يخلو إما أن يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل أولاً، فالأول متفق على جواز التكليف به ووقوعه وإن علم الله أنه لا يقع كتكليف الكافر والعاصي بالإيمان والطاعة وهذا غير داخل فيما لا يطاق وإن أدخله جمهور الأشاعرة فيه (١)، قالوا لو آمن الكافر وأطاع العاصي لا تقلب علم الله جهلاً، وأدخل فيه الأشعري أيضاً جميع التكليف لا تنفاه القدرة حال التكليف كما يجبي أن شاء الله تعالى، والثاني وهو الغني بما لا يطاق (٢) وفيه النزاع أمان أن يكون مستحيلاً بالنظر إلى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين (٣) والنقيضين وإعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين أولاً يكون كذلك وإنما استحالة لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاتها كخلق الأجسام أو عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم أو لطرو مانع كتكليف المفيد العدو والزمن المشي، إذا عرفت ذلك فالخلاف على

جهلاً لو آمن الكافر وأطاع العاصي فإن الظاهر من كلام أصحابنا عنهم في الكتب الكلامية أن القول بالانقلاب لجمهورهم فيحصل التوفيق بين هذا وبين ما في شرح المختصر وينظر في التوفيق بينه وبين ما في الفصول من دعوى الاجماع (قوله) لا تنفاه القدرة حال التكليف كما يجبي أن شاء الله تعالى لأن الأشعري يقول لا قدرة له إلا حال الفعل وهو حال الفعل غير مكلف لأن معنى التكليف استدعاء الفعل وهو لا يتصور إلا قبل الفعل فهو حال التكليف غير مستطيع وهذا الكلام من المؤلف بناء على غير ما رواه عنه فيما يأتي من أن التكليف إنما هو حال الفعل لا قبله وقد نبه المؤلف فيما يأتي على أن ما ذكره هنا مخالف لما يأتي (قوله) لذاتها، أي لذات القدرة بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الأجسام فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلاً و (قوله) أو عادة، أي امتنع تعلق قدرة المكلف بالذات القدرة بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران فإن هذا الصنف من الحمل والطيران لا يتعلق

غير فعل كالحكم على الدولك بالسببية والحكم على الأبوة بالممانعة وقوله المكلف بها باعتبار الأغلب والأقل قد يكون الحكم في فعل غير مكلف به كالأبوة وكذا المندوب والمكروه على القول بأنهما غير مكلف بهما قوله الأفعال الخ أو التروك وكأنه تركه بناء على أن التروك أفعال لكن حصر المحكوم فيه على الأفعال تباع فيه غيره لأن الحكم كما عرفت تكليفي ووضع في الوضعي قد لا يكون في فعل كسببية الزوال وممانعة الأبوة وشرطية الحول فالأولى أن يقال المحكوم فيه متعلق بالحكم فعلاً أو تركاً أو وضعاً اه نظام فصول (١) قال سعد الدين في شرح العقائد وأما ما امتنع بناء على أن الله علم خلافه وأراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لسكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه اه (٢) قال سعد الدين في شرح العقائد ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» والأمر في قوله تعالى «أنبؤني بأسماء هؤلاء» للتعجيز دون التكليف وقوله «ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به» ليس المراد بالتحميل التكليف بل إيصال ما لا يطاق إليهم وإنما النزاع في الجواز فمنه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزة الأشعري لأنه لا يقبح من الله شيء اه (\*) قال السيد حسن الجلال في شرح الفصول وأعلم أن الخلاف في هذه المسئلة ينبنى على الخلاف فيما إذا يصير به الأمر أمراً بالمعترلة ومن تبعهم على أن الأمر إنما يصير أمراً بإرادة المسأور به والأشاعرة ومن تبعهم على أنه يصير أمراً بإرادة كونه أمراً فقط وقد تقدم الخلاف في ذلك ثم تكلم بملء فيه بكلام اعترض عليه بعض المحققين رحمه الله فكان الاقتصار هنا على ما سلم من الخفاء والاشكال فراجع ان شئت اه (٣) كالسواد والبياض والنقيضين كالزوجة وعدمها وكما سيأتي في احتجاجهم بتكليف أبي لهب اه

به القدرة الحادثة لكن تتعلق بجنس الحمل والطيران

(قوله) وينظر في التوفيق بينه الخ: يقال كلام المؤلف لا ينافي ما في الفصول فقد صرح المؤلف بالاتفاق على جواز وقوعه، وذكره إدخال جمهور الأشاعرة له فيما لا يطاق إنما هو باعتبار امتناعه لغيره وهو لا ينافي إمكانية لذاته فتأمل اه سيدي حسن الكبجي ح

اقوال ثلاثة ، الاول المنع مطلقا وهو قول عامة العدلية والغزالي (١) وابن الحاجب من الاشاعرة والشافعي من الفقهاء (٢) ، الثاني الجواز مطلقا وهو قول جمهور الاشاعرة ، الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز (٣) في غيره وهو اختيار الآمدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب ، احدها نفيه مطلقا سواء كان ممتنعاً لذاته ام لا ، ثانيها إثباته مطلقا وهو اختيار الرازي ، ثالثها النفي فيما امتنع لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم وقد اختلف تعلق اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه ، وقد شمل ما عدا التفصيلين (٤) من هذه الاقوال قوله ( يمتنع التكليف بما لا يطاق وقيل جائز غير واقع وقيل واقع ) ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبض التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة (٥) فلا يحتاج الى استدلال وقائل باحتياجه الى الاستدلال ، فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والمخالق فان من كلف الاعمى بنقط المصحف او من لاجنح له بالطيران عد تكليفه سفهاً وسخفاً وذم عند العقلاء وما ذاك إلا لكونه تكليفاً بما لا يطاق فيجب قبحه ايضاً في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه ، قال الحاكم (٦) التكليف

(قوله) وابن الحاجب ، عدم الجواز عند ابن الحاجب انما هو في الممتنع لذاته وأما غيره فلم يتعرض لذكره في هذا المقام وانما ذكره بعض شراح كلامه ونسب جواز التكليف به الى جمهورهم ولا يبعد أن يكون ابن الحاجب من ذلك الجمهور (قوله) وهو قول جمهور الاشاعرة ، ومثل هذا في الفصول والذي في حواشي شرح المختصر نقلاً عن المواقف أن النزاع المشهور بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة انما هو فيما لا يطاق عادة واما المحال لذاته فانما جوزه بعضهم (قوله) فقال الاولون الخ ، هذا الاستدلال مبني على التحسين والغزالي وابن الحاجب لا يقولان به فيكون المراد بالاولين من لا يقول به

(قوله) انما هو في الممتنع لذاته ، الذي يظهر من كلام ابن الحاجب في المختصر عدم الجواز في الممتنع لذاته ولغيره كما نقله عنه ابن الامام قدس سره حيث قال في أول البحث شرط المطلوب الامكان ثم ساق الخلافات فيه والأدلة والله أعلم اهـ احمد بن اسحق رحمه الله ح

(١) في شرح البرماوى ان الغزالي كالأمدى في القول بالامتناع في المحال لذاته والجواز في المحال للعادة قال صرح به في المستصفى واختاره تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العنوان فمن نقل عنه أو عن الغزالي أنهما منعاً مطلقاً ليس بمصيب اهـ منه (٢) والشيخ ابن حامد الاسفرايينى وابن دقيق العيد ذكرهما في جمع الجوامع ولم يذكر الشافعي وابن الحاجب لكن مختصر المنتهى مصرح بذلك وان أوهم سيلان خلافه اهـ سيدى عبد القادر بن احمد (٣) قال في المواقف فهذا أى التكليف بما لا يطاق عادة فيجوزنه نحن وان لم يقع بالاستقراء فنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في ايمان أبى طيب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اهـ ميرزا جان (٤) الذين هما مذهب الآمدي في الجواز ومذهب الجمهور في الوقوع اهـ (٥) وهو قول أبى الحسين البصرى وغيره اهـ قد يقال كيف يقولون أنه معلوم بالضرورة لا يحتاج الى الاستدلال وقد استدلوا عليه بقوله فقال الاولون الخ اذ هو استدلال منهم على قبحه فهذا تناقض ويمكن أن يقال ان قوله فقال الاولون الخ بيان وتوضيح لما حصل بالعلم الضرورى والله أعلم (\*) في حاشية شرح العقائد قيل ان العقل كالنقل يدل على أن التكليف بما ليس في الوسع غير جائز لأن فائدة وجوبه اما الأداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا ولا يتصور الأداء والابتلاء في العاجز اما الاداء فظاهر واما الابتلاء فانما يتصور في أمر لو أتى به يثاب ولو امتنع يعاقب عليه وذلك انما يتصور في الممكن دون الممتنع اهـ (٦) هو الحسن بن كرامة الجشمي اهـ

التحسين (قوله) منها ان المحال : أراد بالحال هنا ما امتنع لذاته أولفيره لينطبق هذا الدليل على الدعوى (قوله) ومنها ما احتج به ابن الحاجب ، وهو قوله لنا لوصح التكليف بالمستحيل لكأن المستحيل مستدعي الحصول واللازم باطل الخ وسيدكره المؤلف عليه السلام في حجة المفصلين (قوله) ولكنه ، أي ما احتج به لا يوافق عموم الدعوى لأن احتجاجة خاص بالمستحيل ودعواه عام له وللمتنع لغيره بناء على ان ابن الحاجب قائل بأنه لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقاً سواء كان مستحيلاً أو ممتنعاً للغير كما هو مقتضى رواية المؤلف عنه سابقاً وقد عرفت ان ابن الحاجب إنما يقول بعدم جواز التكليف بالمستحيل فدليله مطابق لدعواه (قوله) وقد استدلل هنا بالسمع ، المستدل هو صاحب التنقيح

(قوله) لا يوافق عموم الدعوى ، قول ابن الامام لا يوافق عموم الدعوى وذلك لأن ابن الحاجب قال شرط المطلوب الامكان ثم ساق الأقوال ثم قال لنا ثم ساق الدليل الذي ذكره المؤلف ههنا فاذا ذكره القاضي حسن سيلان رحمه الله من أن احتجاج ابن الحاجب مطابق لدعواه إذ هو لم يمنع إلا التكليف بالممتنع لذاته مدفوع اذ هو مصرح بان شرط المطلوب الامكان وأنت خير بان الممتنع لغيره غير ممكن والله اعلم اه سيدي احمد بن اسحق رحمه الله ح

بمألا يطاق على سبيل الجملة معلوم قبحه ضرورة، واشتباهاه على بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه « واحتج الآخرون بأدلة ، منها ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف (١) وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب فالحال لا يطلب ، اما الصغرى فضرورية ، واما الكبرى فلان الطلب عبث فيصح لا يجوز على الله تعالى كما تقر في مسألة الحسن والقبح ، ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنهى ولكنه لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى ، وقد استدلل هنا بالسمع مثل قوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها (٢) » ، ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها » وهو وهم لان السمع إنما ينفي الوقوع لا الجواز العقلي (٣) « احتج القائلون بالجواز مطلقاً بأنه لو امتنع (٤) لكان لتعذر حصوله إذ لا مانع يقدر سواء لكنه غير مانع في حقه تعالى لأنه إنما امتنع الأمر بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض الأمر حصول الأمور به وحكمه تعالى لا يستدعي غرضاً البتة فورد الأمر بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعاً لذاته فالأمر به للاعلام بأنه معاقب لا محالة لان له تعالى ان يعذب من يشاء وان كان ممتنعاً لغيره

(١) ينظر في وجه التقييد بقوله من المكلف اه قد يقال والله أعلم أنه لما كان البحث هاهنا في طلب الفعل من المكلف وإيجاده إياه لا في إيجاده مطلقاً حسن التقييد بما ذكره كان عليه حينئذ ان يقول في كبرى الشكل والنتيجة وكلاً لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب من المكلف فالحال لا يطلب من المكلف ويصرح بذلك والله أعلم اه (٢) قال الصبوتي في الاكاييل دلت على منع تكليف ما لا يطاق اه وقال السعد وقد استدلل بقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة المزموم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله وهو محال اه وقد اعترف الرازي في تفسيره ان الآية تدل على نفي الجواز في آخر سورة البقرة فلا وهم اه (٣) ذكر في التلويح أن التكليف باللا يطاق غير جائز لوجهين أحدهما ان التكليف بالشئ واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين ، والثاني أنه منما خبر الله بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، وما جعل عليكم في الدين من حرج » وكل ما أخبر الله بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والا لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز اه كلام التلويح ، أقول لعل المصنف لم يلتفت الى هذا التوجيه لأنه مبني على كون الممكن يخرج عن الامكان باخبار الله بعدم وقوعه وهو باطل كما أوضحه المؤلف فيما بعد وقرره وأقر به المضد في شرح المختصر وأتباعه واعترف به السعد أيضاً في التلويح حيث قال « واجب » بأن علم الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب لا يخرج عن الامكان الى آخر كلامه اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله (٤) يعني التكليف باللا يطاق اه



(قوله) تسليم ان المانع التعذر الخ ، أي تسليم الملازمة وما ذكر في بيانها أيضاً لكن ما ذكر في بيان بطلان اللازم من أن التعذر غير مانع لأنه إنما يكون مانعاً لو كان للأمر غرض الخ ممنوع بأنه لن أريد لا غرض يعود اليه تعالى الخ وحينئذ تتم الملازمة القائلة بأنه لو امتنع كان لتعذر حصوله فان تعذر الحصول مانع إذ لا غرض يعود الى (٤٠٥) المأمور مع تعذر الحصول ، وأحكامه

تعالى مراعى فيها المصالح وهذا مبني على التحسين أيضاً ولذا قال المؤلف عليه السلام وبالجملة فهذا الاحتجاج الخ (قوله) وكل مطلوب حصوله متصور الخ ، هذه كبرى الشكل الأول ونتيجته قوله فكل مكاف به متصور (قوله) ولا شيء من المستحيل لذاته بمتصور ، هذه كبرى الشكل الثاني وصغرى نتيجة الشكل الأول فقد بين هذا الاستدلال بالضرب الأول من الشكل الأول وبالضرب الأول من الشكل الثاني إذ الضرب الأول من الشكل الأول من موجبتين كليتين فنتج موجبة كلية وهي فكل مكاف به متصور ثم يجعل هذه النتيجة صغرى للضرب الأول من الشكل الثاني فيكون من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة كلية . وبيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الأول فينتج ما ذكره المؤلف عليه السلام بأن نقول كل مكاف به متصور ولا شيء من المتصور بمستحيل ينتج ما ذكره وهو لا شيء من المكاف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب فبان قول المؤلف عليه السلام أما كبرى الشكل الأول وقوله أما كبرى الشكل الثاني الخ وبان وجه انتاجه ما ذكره (قوله) مع عدم ما يلزم ذاته لذاته ، وهو عدم

قالا أمر به لفائدة الأخذ في المقدمات « والجواب » تسليم ان المانع التعذر ولا مانع سواه وأما كون حكمه تعالى لا يستدعي غرضاً البتة ، فان اردت به غرضاً يعود على الأمر من تقع أو دفع فهو مسلم ولا يضرنا ، وان اردت به ما يعود على المأمور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيها المصالح ، وبالجملة فهذا الاحتجاج مبني على إبطال التحسين والتقييح وقد عرفت ثبوتها ، ولما كانت هذه المسئلة ومستنداتها مبنية على مسئلة التحسين والتقييح إثباتاً ونفيّاً حسن اجمال المتن لما اوردناه هنا من الاستدلال « احتج » المفسلون ، اما على الجواز في الممتنع لغيره فبما احتج به المجيزون مطلقاً (١) ، واما على المنع في الممتنع لذاته فبان كل مكاف به مطلوب حصوله (٢) ضرورة وكل مطلوب حصوله متصور فكل مكاف به متصور ولا شيء من المستحيل لذاته بمتصور (٣) فلا شيء من المكاف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب ، اما كبرى الشكل الأول (٤) فلان طلب الشيء فرع عن تصوره قطعاً واذا انتفى الاصل انتفى ما يفرع عليه ضرورة ، واما كبرى الشكل الثاني (٥) فلانه لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعاً لذاته فما يكون ثابتاً متصوراً فهو غير (٦) ماهيته وحاصله ان تصوره ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق « وتوضيحه » انا لو تصورنا اربعة ليست بزواج وكلما ليس بزواج ليس بأربعة فقد تصورنا اربعة ليست بأربعة هذا خلف ، وما يقال من ان الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة (٧)

(١) من أن الأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات اه (٢) هذا هو الدليل الذي استدلل به ابن الحاجب على امتناع التكليف بما لا يطاق سواء كان ممتنعاً لذاته أولاً وقد عرفت أنه لا ينطبق على الدعوى كما ذكره المؤلف اه (٣) لا يقال لاحجر في التصور فيجوز أن يتصور وقوع الحال لأن المراد تصوره على وجه يجوز وقوعه في الخارج لا على سبيل فرض الحال اه شرح التحرير (٤) الشكل الأول هو الذي يكون الحد الاوسط محمول الصغرى وموضوع الكبرى ونتيجته هي أخذ محمول الاولى وموضوع الثانية اه (٥) الشكل الثاني هو الذي يكون الحد الاوسط محمولاً فيهما ونتيجته هي أخذ موضوعيهما ولا تكون إلا سالبة اه وصغراهما هنا نتيجة الشكل الأول اعني قول المؤلف فكل مكاف به متصور اه (٦) إشارة الى أنه لا ينتقض بما علم الله أنه لا يقع اذ لا يلزم من تصوره مثبتاً تصور الامر على خلاف ماهيته اه سعد (٧) ذكر في المواقف نقلاً عن الشفاء ان المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل

تصوره فانه لازم له استحيل لذاته (قوله) وما يقال من أن الحكم الخ ، أورد ابن الحاجب وشرح كلامه على هذا الاستدلال سؤالين أحدهما ما ذكره المؤلف عليه السلام ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للسؤال الآخر لطول مباحثه وحقائقها

(قوله) يستلزم تصوره ، أي تصور اجتماع الضدين فيكون الحكم بالاستحالة ملزوم وتصور الاجتماع لازم فقوله لأن الحكم بثبوت شيء هو الاستحالة وقوله لشيء هو اجتماع الضدين « واعلم » أن الحكم في عبارة المؤلف عليه السلام مراد به العلم أي التصديق وكذا في عبارة الجواهر حيث قال اذ الحكم بثبوت صفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء فتكون عبارتهما كعبارة شرح المختصر حيث قال والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء لأن المؤلف عليه السلام زاد لفظ تصوره الأول أي تصور ثبوت شيء لشيء يعني تصور النسبة وهي الثبوت ولو حذفه كما في عبارة شرح المختصر والجواهر لم يخلل الاستدلال لكنه عليه السلام أوردته زيادة تقرير من حيث أن الفرعية حصلت لأمرين أحدهما التصديق بثبوت شيء لشيء « والثاني » تصور ذلك الثبوت أعني النسبة إذ لا يحصل تصورها إلا بعد تصور طرفيها فضمير تصوره عائد إلى الثبوت لا إلى شيء الأول الذي هو عبارة عن الاستحالة كما لا يخفى ولا إلى شيء الآخر الذي هو عبارة عن اجتماع الضدين لأنه يلزم منه تفرع الشيء على نفسه فتأمل وقد زاد المؤلف عليه السلام أيضاً على عبارتهما (قوله) لثبوت ذلك الشيء ، والمراد اجتماع الضدين في الواقع من غير ملاحظة تصوره ولو حذف هذه الزيادة لكان أولى لعدم الحاجة إليها والله أعلم (قوله) مدفوع الخ ، تقرير هذا الدفع متوقف على إيراد عبارة شراح كلام ابن الحاجب في هذا السؤال « وبيان ذلك » أنهم قالوا لو لم يتصور اجتماع الضدين لم يكن الحكم باستحالة الجمع بينهما وبينها هذه الملازمة بما ذكره ﴿ ٤٠٦ ﴾ المؤلف عليه السلام من قوله لأن الحكم الخ لكن قد بطل اللزوم لأننا

يستلزم تصوره لأن الحكم بثبوت (١) شيء لشيء وتصوره فرع لثبوت ذلك الشيء وتصوره قطعاً مدفوع بأنه تصور واقعاً على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين (٢) كالسواد والخلاوة فهو بالحقيقة حكم بأن النقيضين لا يمكن أن يثبت لهما مفهوم أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة لا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات اه سعد وهنا قد جمع بين الطريقتين وخلط أحدهما بالآخرى على ما هو ظاهر المتن اه سعد وكذا المؤلف عليه السلام هنا اه مترقى (١) كالأستحالة هنا لشيء كاجتماع الضدين وقوله بأنه تصور أي المستحيل وعبارة انسعد بأنه تصور تصوراً واقعاً الخ اه (٢) والحاصل أن الذي لا وجود له في الخارج وأنت قصدت الحكم عليه بنفي الوجود مثلاً لا يحتاج إلى تصور مورد النفي على وجه يجوز ثبوته في الخارج بل يكفيك تصوره على وجه الفرض فإذا قصدت أن تحكم على الضدين بنفي الاجتماع تتصور لهما اجتماعاً كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه اه شرح تحرير

حكمنا بالاستحالة فيلزم بطلان الملزوم « فقول » المؤلف عليه السلام من أن الحكم على اجتماع الضدين الخ إشارة إلى بطلان اللزوم في تلك الملازمة وقوله لأن الحكم الخ إشارة إلى ما ذكره في بيان تلك الملازمة فيكون حاصل هذا الدفع كما أشار إليه في الجواهر تسليم الملازمة في قولهم لو لم يتصور لم يمكن الحكم باستحالة الجمع بين الضدين أو منع بطلان اللزوم « وتحقيقه » أن الممتنع هو

تصور المستحيل واقعاً لاقتضائه تصور ماهيته فيلزم الخلف كما عرفت وأما تصوره للحكم عليه بالاستحالة فليس بممتنع إذ لا يقتضي إلا تصوره باعتبار من الاعتبارات وذلك بأن يتصوره على طريق التشبيه كما ذكره المؤلف عليه السلام فقوله لو لم يتصور الخ ان أرادوا تصوره بماهيته منعنا الملازمة وان أرادوا تصوره ولو باعتبار من الاعتبارات فالملازمة مسامة وبطلان اللزوم ممنوع إذ تصوره للحكم انما هو باعتبار من الاعتبارات . فقول المؤلف عليه السلام بأنه أي المستحيل تصور واقعاً لم يرد به أنه تصور ثابتاً في نفسه لأنه يلزم منه الخلف المذكور فينافيه التقييد بقوله على طريق التشبيه فإن ثبوته على طريق التشبيه ليس مقتضياً لثبوت ماهيته واقعاً بل أراد ان تصوره كائناً على طريق التشبيه الخ فهو بمثابة قولهم أنه تصور باعتبار من الاعتبارات (قوله) فهو بالحقيقة حكم الخ ، يعني ليس المراد بالجمع المنفي عن الضدين اجتماع ماهيتهما حقيقة بل الجمع المنفي عنهما هو المفهوم المشبه بمفهوم اجتماع المختلفين وذلك متصور (قوله) بأن النقيضين ، الكلام مسوق في الضدين فلو قال ان الضدين لكن أنسب

(قوله) من حيث ان الفرعية حصلت الخ ، أما مع تفسير الحكم بالعلم التصديقي فلا يخفى عدم الفائدة فيه اذ لا يحصل التصديق الا بعد تصور الطرفين والنسبة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) كما في الجواهر الخ ، ينظر ما في الجواهر فان آخر كلام القاضي هنا يشعر بأن حاصل الدفع اما تسليم الملازمة مع منع بطلان اللزوم أو منع الملازمة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فالملازمة مسامة ، يعني ولا يضرنا التسليم اذ لم تمنع الا تصوره بماهيته لا بأي اعتبار اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

(قوله) والمتنبون بقوله الخ، ظاهره ان هذا التقرير شامل لحجية القائلين بالوقوع مطلقا في الممتنع لذاته وغيره وقد صرح المؤلف بذلك فيما يأتي حيث قال وهذه الشبهة يشترك فيها الخ وليس كذلك في هذا التقرير أعني كون تكليف أبي لهب من الجمع بين النقيضين انما هو في الممتنع لذاته « لا يقال » اذا ثبت الوقوع في الممتنع لذاته ثبت في ﴿٤٠٧﴾ الممتنع لغيره بالاولى «لانا نقول»

الاولوية لا يثبت بها الوقوع كما لا يخفى انما يثبت بها اولوية الوقوع فقط (قوله) أي يؤمن به، تفسير لمجموع قوله بان يصدقه في أن لا يصدقه في جميع ما جاء به (قوله) وانما يحصل التصديق بذلك، أي بان لا يصدقه في جميع ما جاء به اذا لم يؤمن لأن مما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم أن أبا لهب لا يؤمن به وما كان وجوده مستلزما لعدمه فهو محال فلذا قال المؤلف عليه السلام فصار مكفرا الخ (قوله) على اختلاف الرايين، يعني في المطلوب بالنهي هل الكف أو عدم الفعل وكأن وجه تسمية الكف عن الايمان ضد الايمان صحة ارتفاعها عن المكفف وكأنه مبنى على أنه قد يخلو عنهما والله أعلم

(قوله) وليس كذلك، بناء الاشتراك الذي بني عليه المؤلف على اختلاف الاعتبار اهـ عن خط شيخه كما صرح به بقوله فالاولون الخ والآخرون الخ ولعل المحشي غفل عن آخر الكلام اهـ وفي حاشية لا ريب في صحة ما ذكره الشارح عليه السلام من اشتراك الفريقين في هذه الشبهة وانما اختلفوا في وجه الاستدلال فالقائلون بالوقوع مطلقا قالوا لأنه

كمفهوم اجتماع المختلفين واما ما استدلل به المختلفون في الوقوع فالسافون بنحو قوله تعالى « لا يكف الله نفسا إلا وسعها (١) » ووجه الدلالة ظاهره والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه يعرف ان الله تعالى نفي وقوع التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق مما فيه حرج وضيق، والمتنبون بنحو قوله (لتكليف أبي لهب (٢) بتصديقه ﴿٤٠٧﴾ في جميع ما جاء به ومنه (٣) أي مما جاء به (أن لا يصدقه) فقد صار أبو لهب مأمورا بان يصدقه في أنه لا يصدقه أي يؤمن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكفرا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين او بانه يؤمن وبالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرايين (ورد) بمنع انزال الله تعالى في حق أبي لهب أنه لا يؤمن، واما قوله تعالى « ثبت يدا أبي لهب » فلا تدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان متلبسا به حال الكفر، واما قوله تعالى « سيصلى نارا ذات لهب » فكذلك لاحتمال ان يكون صليبه باقرار كبيرة انما بعد الاسلام، واما قوله تعالى « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم

(١) الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه أي لا يكفها الا ما يتسع طوقه فيه ولا يخرج فيه وهذا اخبار عن عدل الله ورحمته كقوله « يريد الله بكم اليسر » لانه كان في امكان الانسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس ويصوم أكثر من الشهر ويحج أكثر من حجة اهـ كشاف (٢) جواب الشبهة لأبي لهب في المختصر وشرحه الجواب أنهم كفوا بتصديقه وانه ممكن في نفسه مقصود وقوعه الا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه فعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لأنه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان لعلم أو خبر « نعم » لو كفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف انتفاء وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالة منهم ما ذكرتم ولذلك لو علموا السقط عنهم التكليف اهـ (\*) قال ابن الهمام في التحرير قولهم وقع، كف أبو لهب بالتصديق بما أخبر واخبر أنه لا يصدقه وهو محال لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه، غلط بل هو مما علم عدم وقوعه فهو كغيره كف بتصديقه قبل علمه أو بعده فهو تشكيك بعد القاطع لا يكف الله الآية فهو معلوم البطلان اهـ بحروفيه (٣) عبارة شرح المحلي ومنه أي مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لا يؤمن أي لا يصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكفرا بتصديقه في خبره عن الله بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فمفهوم الممتنع لذاته اهـ

جمع بين نقيضين أو ضدين والقائلون بالوقوع في الممتنع لغيره منعوا كونه كذلك يعني جمعا الخ وقالوا هو ممتنع لغيره وقالوا لأنه تعالى لما أخبر عنه الخ ما ذكره في الشرح فظهر اشتراكهما فيها اهـ لسيدى احمد بن اسحق رحمه الله ح (قوله) يعني في المطلوب بالنهي الخ، ويمكن أن يراد بالرايين ما ذكره السعدي في شرحه على التلخيص في الجامع بين الجملتين فانه ذكر هنالك ان الحق ان الكفر والايمان قبيضان خلاف ما اختاره القزويني والله أعلم



أم لم تنذرهم لا يؤمنون» فهي لا تدل على دخول أبي لهب فيها، سلمنا نزول ذلك في حقه فلا نسلم أنه كلف بالجمع بين الضدين وإنما كلف بالتصديق بأنه لا يؤمن أي لا يقع منه الإيمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقيحات (١)، سلمنا أنه يريد الغوي فالتناقض مدفوع (بمنعه) أي التكليف بتصديقه (في الكل) مما جاء به ﷺ بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه إليه منه ولا نسلم أن هذا مما بلغه (٢) إذ لا يجب التبليغ بما أنزل إلا إلى من له فيه مصلحة من حكم أو غيره ولا مصلحة لأبي لهب في ذلك (٣) وهذه الشبهة يشترك فيها (٤) من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الإطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لا غير فالأولون لأنه تكليف بالجمع بين النقيضين أو الضدين والآخرين بمنعون كونه جمعاً بين النقيضين أو الضدين ويجعلونه ممتنعاً

(١) يقال أما هذا الجواب فيؤدي إلى تبديل إشكال بإشكال فيوجب الكسر على ما منه فر لأن المؤلف عليه السلام ممن يقول بأن الكفار مخاطبون بالشرعيات وذلك أيضاً ثابت بالدليل الصحيح كما ستقف عليه قريباً فحينئذ أبو لهب مأمور بفعل الطاعات وقد كلف بالتصديق بأنه لا يقع منه فعل الطاعات وإنما يحصل التصديق بذلك مع ترك فعل الطاعات إذ لو فعل ذلك نافي بتصديقه بأنه لا يفعل اه لا يقال إذا كان مذهب الرازي أن الكفار غير مكلفين بالفروع فلا يتم هذا الاستدلال لأننا نقول أنه يورد ذلك على مخاصمة على طريق الإلزام، ويمكن الجواب عن جميع ما أورده الرازي بجواب عام يندفع به هذا الإشكال الذي أورده وبسائر ما قرر في الاحتجاجات وهو بأن الأخبار بأنه لا يؤمن إنما هو أخبار عن اختياره عدم الإيمان مع أن القدرة على الإيمان وعلى عدمه قائمة به فأمره بالإيمان بعد الأخبار باختياره عدمه ليس من باب تكليفه بالحال لأن القدرة على فعله حاصلة وإنما هو من باب قوله عز وجل «فأما ثمود فهديناهم فاستجبوا أعمى على الهدى» لأن أفعال المكلفين جميعاً وتروكهم موكولة إلى اختيارهم والإلزام الجبر ومحل النزاع إنما هو عند انتفاء القدرة على الفعل ولا يلزم من تكليفه بالفعل تكليفه بالاختيار لأن الاختيار موكول إلى فاعله اه سيدى أحمد بن زيد الكبسى رحمه الله تعالى (٢) ولو سلمنا ذلك لم يضرنا فإن غايته الأخبار من عالم الغيب بالواقع من اختياره لترجيح جنبه الكفر على جنبه الإيمان وذلك لا ينافي التمكن والاختيار اه من خط قال عن خط الإمام المتوكل على الله اسمعيل حماد الله تعالى (٣) والمشهور في التواريخ أنها بلغته السورة اه (٤) جعل المحلى في شرح الجمع هذه الشبهة أعنى تكليف مثل أبي لهب بتصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للقائل بوقوع الممتنع بالذات وقرره بالتقرير السابق وأما القائل بوقوع الممتنع بالغير فذكر في حجته أنه تعالى كاف الثقيلين بالإيمان وقال «وما أكره الناس ولو حرصت بمؤمنين» فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره ولما كان هذا التقرير مما يمكن اجراؤه في جانب أبي لهب بأن يقال أنه تعالى كلفه بالإيمان وقد علم عدمه منه جعل مولانا شرف الإسلام هذه الشبهة شاملة للفريقين ومنطقة على المذهبين باختلاف التقريرين روماً للاختصار وعدولاً عن التطويل بتخصيص كل فريق بشبهة وإنما اقتصر في متن الكتاب على التقرير الأول المختص بالامتناع بالذات لما فيه من الدقة واحتياجه في الجواب عنه إلى مزيد رعاية فتأمل ذلك والله الموفق وهو سبحانه أعلم اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله

(قوله) الإيمان الشرعي الخ،  
فحينئذ لم يجتمع في هذا التكليف  
الضدان أو النقيضان إذ الأول  
مجرد الاعتقاد والثاني فعل الطاعات  
والمراد بالطاعات ما يشمل الاعتقاد  
ليحصل بمجموع الإيمان الشرعي

(قوله) الكافر مكلف بالفروع ، جعل المؤلف عليه السلام هذه المسئلة في تكليف الكافر وهو كما ذكره الامام المهدي عليه السلام وصاحب الفصول « واعترض » ذلك الشيخ في شرح الفصول بان ما ذكره مسئلة فرعية انما فرضها الاصوليون مثالا للقاعدة الاصولية وهي أن حصول الشرط الشرعي هل يشترط في صحة التكليف كالعقلي أم لا ﴿ ٤٠٩ ﴾ ولم يذكر الآمدي وابن الحاجب

الا المسئلة الاصولية وفرضاها في بعض الصور الجزئية وهي تكليف الكافر بالفروع تقريباً للفهم وتسهيلاً للنظر والمراعاة بالشرط شرط صحة الفعل كالايان للطاعات لا لشرط الوجوب أو وجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه « قال » السعد وهو في الاوامر ظاهر دون النواهي اذ لا معنى لكون الايمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحته « وأجاب » بعض أهل الحواشي بان قوله تعالى « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً » إشارة الى المحرمات فيمكن أن يقال اذا كان المطلوب في النهي هو الكف فلا يبعد أن يشترط في إيجاب الكف من الزنا الايان « نعم » اذا جعل المطلوب النهي لم يكن الايمان شرطاً شرعياً لصحته على أنه يمكن أن يقال صحة ترك الزنا بان يترتب عليه الثواب انما يحصل بعد الايمان ويراد بالصحة هنا غير المعنى الاصطلاحي قال وفيه تكلف « فائدة » والمراد بالشرط ما يكون الوجوب غير مقيد به فالمعنى أنه لا يشترط في التكليف بالواجب المطلق حصول ما هو مقدمة له فهو لاء المنازعون توهموا أن وجوب المكاف به يقيد بحصول الشرط الشرعي ذكر معنا هذا البعض من أهل الحواشي

لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بأنه لا يؤمن استحالة ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالايمان والحال هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلاً لغيره (١) كما يقولون في من علم الله تعالى أنه لا يؤمن وستطلع ان شاء الله تعالى على بطلان عده في المحال ﴿ مسئلة ﴾ اختلف في تكليف الكافر بفروع الايمان فقال أصحابنا والجمهور (الكافر مكلف بالفروع (٢)) للايمان ومخاطب بها كما أنه مكلف بالاصل الذي هو الايمان اتفاقاً والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية وهو مروى عن الاسفرائيني من الشافعية قيل هو أبو اسحق وقيل هو أبو حامد (٣) وقيل ان الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي (٤)

(١) قال ابن السبكي ألا ترى أن الصادق اذا أخبر بان زيداً سيكفر غداً يجب عليك تصديقه ثم يحرم عليك أن تجعل زيداً كافراً فابو جهل والحال هذه انما كف بان يصدق بأنه لا يؤمن سواء كان على الجملة أو على التفصيل لا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم ايمان نفسه اهـ من شرحه المختصر (٢) قال ابن القشيري والقائلون بانهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم من قال مستحيل عقلاً ومنهم من قال شرطاً ومعنى ذلك أن المكلف بما هو مشروط بشرط مع نهيه عن ايقاعه في حالة عدم الشرط يصير مكلفاً بان يفعل وان لا يفعل وهذا محال عقلاً والقائل بالمنع الشرعي يقول أنهم لما لم يجبروا عليها واذا اسلموا فلا شيء عليهم فيما مضى فلا تكليف شرعاً وجوابهما ظاهر اما الاول فلانه ما كف أن يفعله بلا شرط بل ان يوقع الشرط ثم المشروط وسيأتي فيه تحقيق من كلام امام الحرمين وغيره وأما الثاني فجوابه ان عدم قضائهم تخفيف اهـ من شرح البرماوى (٣) قال الامام في المحصول هو ابو حامد وفي المنتخب هو أبو اسحق اهـ قال في النبلاء الامام العلامة الاوحد الاستاذ أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفرائيني الشافعي الملقب ركن الدين أحد المجتهدين في عصره وصاحب المصنفات الباهرة ثم قال توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ هـ بنيسابور اهـ ثم نقل الى اسفراين اهـ ابن خلكان (٤) في شرح البرماوى نعم قطع بعضهم بانهم مكلفون بالمناهي وان الخلاف انما هو في الاوامر وجرى عليه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني في اصوله فقال لا خلاف بين المسلمين ان خطاب الزواج من الزنا والقذف متوجه عليهم كالمسلمين قال الشيخ تقي الدين وهي طريقة جيدة اهـ (\*) واعلم ان ابن المرحل في كتاب الاشباه والنظائر قد انعكس عليه هذا المذهب فعكى أنهم مخاطبون بالاوامر دون النواهي ويرده حكاية الاستاذ الاجماع كما سبق اهـ من شرح البرماوى « فان قلت » قد استشكل الفرق بين قول الأكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف وقولهم في المسئلة السابقة في مقدمة الواجب بأنه اذا وجب وجب تحصيل الشرط « قلت » الكلام في حصول الشرط الشرعي بالنسبة الى الصحة فعندنا لا تتوقف صحة التكليف على حصوله والمسئلة المتقدمة بالنسبة الى الواجب نفسه اذا توقف على أمر آخر شرطاً أو غيره هل يوجب المقدمة فهنا امران لا تعلق لاحدهما بالآخر اهـ تشنيف المسامح

(قوله) لترك الزنا أو لصحته ، أي صحة الزنا حتى يكون الكافر الزاني والمؤمن التارك للزنا سواء في الحكم اهـ علوي ح (قوله) اذا جعل المطلوب النهي ، كان في الأصل النهي ثم ضرب عليه وصحح ما ترى اهـ ح

دون الاوامر وقد قيل ان هذا (١) الخلاف في غير المرتد فاما هو فمتفق على أنه مخاطب بالفروع وقيل أنه فيما عدا الجهاد (٢) من الفروع وأما هو فمتفق على عدم التكليف به لامتناع قتالهم أنفسهم «واعلم» أنه لا أثر لهذا الخلاف في الاحكام الدنيوية (٣) الاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما أثره في الاحكام الاخرية فالتأولون مخاطبه بمنزلة من يعقابه على ترك الصلوة ونحوها عقاباً زائداً على ترك الايمان «احتج» المثبتون بما أشار اليه بقوله (لتنال الاوامر العامة) كقوله تعالى «يا أيها الناس اعبدوا ربكم» وقوله «ولله على الناس حج البيت» وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولهم والكفر لا يصلح مانعاً من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحديث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق (٤) لان المحدث متمكن من ازالته «احتجوا» ثانياً بقوله (ولا يأت الوعيد) للكفار على ترك الفروع وهي كثيرة (كويل للمشركين) الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى «والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق» الى قوله

(قوله) دون الاوامر ، سيأتي وجه الفرق بينهما عندهم (قوله) وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد ، ذكره في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى لا التزامه احكام الاسلام ولهذا يجب عليه قضاء ما فاتته من الصلوة في رده قال والمذهب ان حكمه في القضاء حكم الأصلي وانها تسقط عنه بالاسلام فلا فرق (قوله) كالحديث النخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره في الحواشي من أن نزاع الحنفية ليس الا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلوة على المحدث وصرح بذلك الشيخ في شرح الفصول حيث قال الظاهر أنه ليس خلاف الحنفية في كل شرط شرعي بل في الايمان فقط فلذا قال المؤلف اتفاقاً واعتراض ذلك بعض أهل الحواشي بأن الذي يلوح من دليل الحنفية التعميم لكل شرط

(١) قوله ان هذا الخلاف في غير المرتد (٢) قال الأسنوي وذكر الامام في المحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن المخلص للقاضي عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه أيضاً (٣) لأنها قد تعلقت به أحكام الاسلام ولهذا لا يقبل منه الا الاسلام أو السيف اه نظام (٢) في شرح البرماوى بعد حكاية الاقوال الخمسة المذكورة هنا والسادس الوقف لتعارض الأدلة حكمه سليم في التقریب عن بعض الأشاعرة وأبو حامد الأسفراينى عن الأشعرى نفسه وفي المدارك لامام الحرمين يعزى للشافعي ترديد القول في خطاب الكفار بالفروع ونصه في الرسالة أنهم مخاطبون فيحتمل أنه أشار بالترديد الى الوقف ويحتمل أنه أشار الى أن له قولين اه (٣) أى الشرعية اه (\*) مثله في منهاج البيضاوى قال الأسنوي في شرحه دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد ، منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره وإرامه الكفارات وغير ذلك ، ومنها اذا قتل الحربى مسلماً فى وجوب الدية أو القود خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ، ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وان كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ، ومنها اذا دخل كافر الحرم وقتل صيداً فان المعروف لزوم الضمان قال في المذهب ويحتمل أن لا يلزمه وهذا التردد مبناه على القاعدة ، ومنها فروع كثيرة نقل القاضي عن محمد بن الحسن عليه السلام الوجوب فيها تعليلاً بذلك ومذهبنا الوجوب لعدم دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم أسلم فأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت المسلم اه (٤) قد يقال فرق بين المحدث والكافر فان المحدث يمكن الفعل بعد رفعه والكافر لا يمكن الفعل لامع بقاءه ولا بعد رفعه وامكان الفعل شرط في التكليف فينظر اه وأقول هذا فرق من وراء الجمع لأنه يعنى الفرق بين المزيلين أعنى الغسل والاسلام وهو لا يضر لأن القياس من المؤلف فيما بين الوصفين المانعين وهما الكفر والمحدث ولم يبد بينهما فرقاً اه سيدى احمد بن زيد رحمه الله تعالى



« ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخذه فيه مهاناً (١) » قال بعض المفسرين تضعيف العذاب لانضمام الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى (ماسلككم في سقر) قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ، وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكاة ، ولا يقال أنه تعالى انما حكي عنهم تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكاة ومن الجائز أن يكون تعليلها بخلاف الواقع كحكايته عنهم في قوله تعالى « والله ربنا ما كنا مشركين » وقوله تعالى « ما كنا نعمل من سوء » ونحوها ومن المعلوم أنهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكذبهم في شيء منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب ، لانه يجب (٢) بوقوع التكذيب في قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ولو سلم فترك التكذيب لا يحسن هاهنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكاة كذباً لما كان لحكايته عنهم فائدة بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاها الله تعالى عنهم فانه لا يحسن لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها (٣) وتكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والاخرة وأما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم والله تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض أصلاً فتكون الآية عرية عن

(١) وجه الاستدلال ان قوله ومن يفعل ذلك عام للعقلاء سواء كانوا كفاراً أو غير كفار وان قوله ذلك إشارة الى جميع ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله إشارة الى البعض كالشرك مثلاً خلاف الظاهر واذا جعل إشارة الى جميع ما تقدم كان الكل حراماً اذ لا معنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب واذا كان كل واحد من المذكورات حراماً كان لكل منها مدخل في استحقاق العقاب فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالتقوى لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات ، ولقائل أن يقول هذه الآية لا تكون حجة على القائلين بالتفصيل بين الأوامر والنواهي اه جواهر (٢) قوله لانه يجب ، متعلق بقوله لا يقال الخ واذا كان السؤال في غاية الضعف قيل فيه لا يقال كما انه اذا كان قوياً قيل ويرد عليه أو نحو ذلك ، وحاصل هذا الجواب ان قولكم لم يكذبهم في شيء منه مردود فانهم لما قالوا « والله ربنا ما كنا مشركين » كذبهم الله عقوب ذلك بقوله « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » ولما قالوا ما كنا نعمل من سوء كذبهم عقوب ذلك فقال « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ومعنى بلى كنتم تعملون السوء واذا كذبهم فيما يعلم العقل كذبهم فيه وجب تكذيبهم فيما يحتمل الصدق والكذب وهو قولهم لم نك من المصلين ولم يكذبهم فيه بل أقر كلامهم فدل على صدقه ، وقوله ولو سلم يعني ولو سلم أنه لم يكذبهم في الآيتين المذكورتين بان يقال يحتمل انه تأخر نزول قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » عن نزول الآيتين قبلهما فترك التكذيب هنا أي في قولهم « لم نك من المصلين » لا يحسن الخ اه لسيدى عبدالقادر بن احمد (٣) عبارة السعد لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقاً لهم وانما يترك الانكار حيث يستقل العقل بمعرفة وهي أخصر وأوضح كما لا يخفى اه

(قوله) ومن يفعل ذلك يلق أثاماً، فانه إشارة لما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله إشارة الى البعض كالشرك مثلاً عدول عن الظاهر وفيه دليل على حرمة الكل لانه لا معنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب وبالجملة لا بد أن يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق العذاب ولا نغني بالحرام سوى هذا (قوله) وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة، لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقاً لهم ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لذلك ليظهر في كلامه توجه السؤال الآتي إذ لو ذكره هنا لم يتوجه بعده السؤال (قوله) لا يحسن هاهنا، أي في قوله « ماسلككم » الآية

(قوله) ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب ، أي التكذيب بيوم الدين الذي هو عدم الايمان (قوله) عديمة الأثر ، أي الفائدة في اقتضاء هذا الحكم ﴿٤١٢﴾ وهو سلوك سقر (قوله) تأويل المصلين بأهل الصلوة ، أي يحمل المصلين على

المسلمين بأن يراد بالمصلين أهل الصلوة كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم نهيت عن قتل المصلين (قوله) لغنا قوله ولم نك نطعم المسكين ، هذا التأويل إنما يتم على تقدير تسليم أن المراد بالمصلين المسلمين وهو غير مسلم لغوات المناسبة مع هذا التأويل في قوله « ولم نك نطعم المسكين » بأنه عبارة عن الزكاة لأنه الاطعام الواجب ولأنه إذا كان التعذيب على ترك الاسلام لم تجب عليهم الزكاة عند المخالف فلا يصح التعذيب على تركها فينا في هذا التأويل كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه (قوله) لسقوط الامر عنه ،

لعدم وجوب القضاء اتفاقاً (قوله) ورعه ، أي فرع الامر (قوله) والحق ، لما كان الجواب الأول الزامياً أجاب المؤلف عليه السلام بما تنحل به الشبهة فقال والحق أن ذلك أي عدم إمكان الامتنال ضرورة بشرط وصف الموضوع لأنه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافراً كما ذكره بعض أهل الحواشي (قوله) لا ينافي الامكان الذاتي ، فالامتنال حال الكفر ممكن بمعنى أن عدمه ليس بضروري لأن الكفر الذي لأجله امتنع الامتنال ليس بضروري فعدم الامتنال التابع له ليس بضروري بالاول (قوله) ويستوي الفعل

الفائدة ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب لاستلزام كون سائر القيود (١) عديمة الأثر في اقتضاء هذا الحكم فيكون ذكرها عبثاً (٢) ولا يفيد تأويل المصلين بأهل الصلوة لغنا (٣) « ولم نك نطعم المسكين » في ثبوت المدعى « احتج » النافون بأن الكفر مانع عن الايمان بالفروع فلا يمكن الامتنال والتكليف فرع الامكان وذلك لان الامتنال إما في حال الكفر ولا يمكن وأما بعده ولا يمكن أيضاً لسقوط الامر عنه (٤) والامتنال فرعه (٥) ، (و) الجواب لان سلم ان (الكفر) مانع عن الايمان بالفروع وإنما يكون مانعاً لو كان رفعه مستحيلاً لكنه (غير مانع لا يمكن رفعه) بأن يسلم ويفعل وعدم إمكان الامتنال حال الكفر يلزم مثله في المحدث ، والجواب الجواب والحق أن ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع (٦) والضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي (٧) « احتج » المفصلون بأن النهي يقتضي ترك النهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتنال والامتنال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتنال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة (و) الجواب أنه (يستوي الفعل والترك) في

(١) وهي نك « من المصلين الخ (٢) وذلك باطل لان الله تعالى رتب الحكم عليها أولاً في قوله تعالى « لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين » فان قيل اذا وجد الامر بالمستقل لم يجز إحالة الحكم على غيره ، قلنا لعل الحصول في الموضوع المعين من الجحيم ما كان مجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور وان كان مجرد التكذيب سبباً لدخول مطلق الجحيم اه محصول باكثر اللفظ (٣) قال الامام الحسن بن عز الدين عليه السلام لغوات المناسبة في قوله « ولم نك نطعم المسكين » إذ هو عبارة عن الزكاة لانها الاطعام الواجب فيحمل على أن المراد فاعل الصلاة ليتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة اه قال الامام المهدي عليه السلام لأن الظاهر خلاف ذلك ، سلمنا فهذا لا يستقيم لهم في قوله « ولم نك نطعم المسكين ، وكنا نخوض مع الخائضين » فان هذين مصرحان بأن عقابهم بالاخلاق بذلك لا بترك الاسلام قطعاً فهما على ما يقتضيه المنطوق لا المفهوم اه (٤) بالاسلام لان الاسلام يجب ما قبله اه (٥) يعني الامر كالامر بالكتابة والقلم حاضر يمكنه تناوله اه برماوى (٦) بأن يقال الكفر مانع من الايمان بالفروع مادام كافراً لادائماً ، وقوله الضرورة الوصفية يعني المقيدة بقوله مادام كافراً اه من خط سيلان (٧) قال سعد الدين وتحقيقه ان الكفر الذي لأجله امتناع الامتنال ليس بضروري فكيف امتناع الامتنال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي وفي تسميتها الضرورة بشرط وصفية المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنواني للذاتي بثبوت المحمول للموضوع اه « قلت » وكأن المؤلف عليه السلام عدل هنا الى قوله ضرورة بشرط وصف الموضوع لأجل هذا التسامح والله أعلم اه

والترك ، هذا اشارة الى مذهب المفصلين وشبهتهم والجواب عنها ، فالظاهر أنه معطوف على قوله والكفر غير مانع

(قوله) هذا اشارة الخ ، بل الظاهر انه استئناف اذ قوله الكفر الخ سيق لبيان القول الثاني وقوله ويستوي الخ بيان للقول الثالث

إمكانهما من الكافر كما بيناه فلا يحتاج الى إعادته ﴿مسئلة﴾ في بيان المكاف به (١) واختلاف فيه ( قيل المكاف به في النهي فعل هو الكف ) للنفس عن الفعل (٢) وهذا قول جمهور الاشعرية وأبي علي الجبائي وأبي القاسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القاسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو قول والدنا المنصور بالله قدس الله روحه (لأنه) أي الفعل هو (المقدور لانفي) الفعل (لأنه عدم محض فليس أثراً للقدرة) ولأن عدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت قبلها أثراً لها، قال أبو علي وأبو القاسم ولأن العبد لا يخلو عن الفعل فلا يكون المكاف به نقيضاً محضاً

و (قوله) كما بيناه ، إشارة الى ما سبق من الاستدلال على التكليف بالاوامر العامة وآيات الوعيد ومن أنه يمكنه دفعه بان يسلم الخ (قوله) هو الكف ، وقيل فعل الضد كذا في الجمع فلو قال المؤلف عليه السلام هو فعل الضد لشمل الكف وفعل الضد فان المؤلف عليه السلام قد أطلق الضد على الكف كما تقدم وفيه ما عرفت وسيأتي الاكتفاء بفعل الضد في قول المؤلف فيتوجه الخطاب الى فعل الضد (قوله) عدم محض ، يعني والقدرة أثرها الایجاد فليس عدم الفعل أثراً وكان المؤلف عليه السلام إنما قال عدم محض ليخرج مثل امتنع وأبي فانهما وإن كانا عديمين لكن ليسا بعدم محض والله أعلم

فتأمل والله أعلم اهـ عن خط شيخه (قوله) إشارة الى ما سبق ، هو إشارة الى قوله يمكنه دفعه بان يسلم الخ فتأمل اهـ عن خط شيخه

(١) أي في النهي وكأنه ترك التقييد لظهوره من السياق اهـ (٢) وفي صحيح مسلم في بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع ﴿حدثنا﴾ أبو بكر بن أبي شيبة ﴿حدثنا﴾ أبو اسامة عن شعبة عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال على كل مسلم صدقة ، قال أ رأيت ان لم يجد قال يعتزل بيده فينقع نفسه ويتصدق قال أ رأيت ان لم يستطع قال يعين ذا الحاجة الملهوف قيل له أ رأيت ان لم يستطع قال يأمر بالمعروف أو الخير قال أ رأيت ان لم يفعل قال يسك عن الشر فانها صدقة اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد (\*) قال السبكي في طبقاته أقول لقد وقعت على ثلاثة أدلة تدل على أن الكف فعل لم أر أحداً عثر عليها ، أحدها قوله تعالى وقال الرسول يارب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً فتأمل الى أن قال والحاصل أن الاخذ التناول والمهجور المتروك فصار المعنى تناوله متروكاً أي فعلوا تركه وهو واضح على جعل اتخذاً في الآية متمدياً الى اثنين ثانيهما مهجوراً وهو الواقع فيها ولا يجوز أن يكون متمدياً الى واحد لثلاثي المعنى اذ يلزم أن يكون القوم اتخذوا القرآن ويكون مهجوراً حالاً فيلزم اتخذه في حال كونه مهجوراً وهو عكس المعنى فانهم اتخذوا هجره ولم يتخذوا اقامته الى أن قال فتبين كون اتخذاً هنا متمدياً وهو واضح متعين في هذه الآية وفي قوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلاً لأن المعنى على أنه اتخذه خلته لانه اتخذه ذاته في حال خلته وفي قوله تعالى «أفأرأيت من اتخذ إلهه هواه» وأنا أقول في الآية دليلان لمسئلتين مسئلة من علم الاصول وهي أن الترك فعل كما أوضحت لك ومسئلة من علم النحو وهي الرد على القرافي في دعواه ان الثاني من مفعولي ظننت وأخواتها حال لا مفعول ثان وقد رد عليه النجاة بوقوعه مضمراً نحو ظننتك ولو كان حالاً لم يحز لأن المضمرات معارف والاحوال نكرات وفيما تلوت من الآيات الثلاث رد عليه فانه يلزمه اختلال المعنى ، والثاني حديث أبي جعفر وساق سنده الى أبي جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «أي الأعمال أحب الى الله» قال فسكتوا فلم يجبه أحد «فقال حفظ اللسان» ، والثالث قول قائل المسلمين من الانصار رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعمل بنفسه في بناء مسجده لئن فعلنا والنبي يعمل \* لذلك منا العمل المضلل اهـ المراد نقله باختصار ذكره في خطبة كتابه في الكلام على الايمان والحق انه احتجاج غير ناهض فان الترك هنا مستلزم لفعل فان ترك القرآن إنما هو ترك أحكامه كما أشارت اليه عبارة الكشف ، مثلاً يحل شيئاً فيجرمونه ويحرم شيئاً فيحلونه ومثل ذلك فعل قطعاً فإيقاع فعل الاتخاذ على الترك وصحة حمل أحدهما على الآخر لا يتعين أن يكون للتصادق لجواز أن يكون لاستلزام الترك فيما نحن فيه الفعل وهو ظاهر اهـ من أنظار حسام المحققين زيد بن محمد قدس سره



(قوله) وان لم يشأ لم يفعل «حاصله» انا لا تقصر القادر بالذي ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء أو لم يشأ فعل عدم «قلت» فيظهر قول المؤلف عليه السلام فيدخل في ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء أو لم يشأ الفعل لم يفعل لأنه فعل عدم «قلت» فيظهر قول المؤلف عليه السلام فيدخل في المقذور عدم الخ (قوله) وكان الفعل ما يصح ترتيبه الخ ، هذا دفع لما قيل أنه يصدق على عدم الفعل من وجب منه الفعل بالذات أنه لم يشأ فلم يفعل وليس عدم فعله أثراً لقدرة بالاتفاق . ووجه الدفع أنه قد اعتبر في كون عدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل وهذا ما أراده بقوله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية وبه يظهر قوله عليه السلام ويخرج عنه من عدم ما ليس كذلك (قوله) اذ يمكنه أن يفعل فيستمر الخ ، قال بعض أهل الحواشي فيصير الحال ان كون عدم أثراً للقدره انما هو بالعرض بمعنى ان القدرة لا ترفع ﴿٤١٤﴾ لا بمعنى أن القدرة تفعله وتوقعه كما في الوجود فالمراد بكون الفعل مكافاً

به هو هذا المعنى وهو أن العبد مكاف بأنه لم يرفع استمراره

(قوله) حاصله انا لا تقصر الخ ، أقول فيه بحث اما أولاً فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم تتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة عدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح به في الكتب الكلامية واماناً فلان تفسير القادر بما ذكر تفسير منسوب الى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة أثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاختيار ولا ينافي الايجاب فالاصوب أن يقال انا لا تقصر القادر بالذي ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء أو لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذي يصلح منه الفعل ان شاء فعل وجوده ويصلح منه الترك ان شاء أو لم يشأ فلم يفعل شيئاً لأنه فعل عدم . وأما ما قيل عليه من أنه لا يكفي في كون عدم أثراً بمجرد أنه لم يشأ فلم يفعل لأن ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل وليس أثراً للقدره بالاتفاق فاقول مدفوع عنه رحمه الله لانه اعتبر في كون عدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج ما لم يفعل الموجب بالذات «والحاصل» أنه جعل عدم الفعل مستنداً الى عدم المشية التي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار . والعجب من هذا القائل المعترض أنه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث ذكره قيلاً لترتيب عدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر اه ملا ميرزا جان ح

لاستحالتها فيتوجه الخطاب الى فعل الضد (١) (وقيل) بل المكاف به في النهي (نفي الفعل) وهذا قول ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي واحد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام المهدي احمد بن يحيى عليهما السلام (٢) لانه واقف على اختيار العبد للقطع بان القادر المختار هو من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل (٣) فيدخل في المقذور عدم الفعل اذا ترتب على عدم مشية الفعل وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية ويخرج عنه من عدم ما ليس كذلك (ولا نسلم انه) اي النفي (ليس أثراً) للقدره (فان استمراره يصلح لذلك) اي لكونه أثراً اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر النفي (٤)

(١) وفيه نظر لان النهي قسم الأمر والأمر طلب الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً ولكن النهي من الأمر وقسم الشيء لا يكون قسماً منه اه زر كشي على الجمع ، ونقائل أن يقول انما كان الضد مطلوباً بطريق الاستزام للنهي فالاقسام بالقصد متميزة اه (٢) والسيد م بالله وأبي ط و ص بالله والسيد مانكديم والامير الحسين ونسبه في الفصول الى جمهور أئمتنا اه (٣) هذا محل بحث ونظر فليراجع في حاشية ميرزا جان فقد أطل فيه وأطاب اه وقد نقلنا هنا في الحاشية التي على سيلان من حاشية ميرزا جان ما فيه الكفاية فطالعاه وفي نجاح الطالب أبحاث هنا نفيسة اه (٤) فالحق أن نذهب الى ان عدم الفعل مقدور لا بمعنى ان في قدرتنا ان تفعله ونحدثه حتى يقال أنه عدم وأزلي لا يصلح لذلك بل بمعنى ان في قدرتنا ابقاؤه على حاله بان لا تفعل وأن تقطع استمراره بالاتيان بالفعل وعلى ما قررناه يظهر الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح اذ لا يتوقف ترك الحرام على فعل وجودي مضاد له حتى يكون ذلك واجباً لأنه مقدمة الواجب فتأمل «والحاصل» انا نعلم بالرجوع الى الوجدان في مثل تلك الصورة أنه لا يصدر من المكف فعل وجودي بل انما يحصل باستمرار عدم فان اريد بالمكف به ما يقابل عدم فلا وجه للعدول وان اريد فعل وجودي غير ذلك فقد عرفت عدمه اه ميرزا جان

شاء أو لم يشأ فلم يفعل شيئاً لأنه فعل عدم . وأما ما قيل عليه من أنه لا يكفي في كون عدم أثراً بمجرد أنه لم يشأ فلم يفعل لأن ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل وليس أثراً للقدره بالاتفاق فاقول مدفوع عنه رحمه الله لانه اعتبر في كون عدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج ما لم يفعل الموجب بالذات «والحاصل» أنه جعل عدم الفعل مستنداً الى عدم المشية التي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار . والعجب من هذا القائل المعترض أنه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث ذكره قيلاً لترتيب عدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر اه ملا ميرزا جان ح

وان يفعل فلا يستمر وما ذكره أبو علي وأبو القسم مبني على أصل باطل وهو عدم جواز خلو العبد عن الأخذ والترك والأخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال، والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل لا تقيضه (مسئلة (١)) في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك (و) المختار ان (التكليف بالفعل قبل حدوثه) بوقت يتمكن المكلف فيه من معرفة ما تضمنه (٢) ليكنه الامتنال وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والآمدي وابن الحاجب وإدعى الآمدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا ونفاه المعتزلة، وقال الجويني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل (٣)، وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري وبعض متابعيه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفاً بالفعل عند مباشرته له (٤) قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق (٥) ثم أن قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مأموراً في الزمن الثاني ان أراد انه اعلام بانه سيصير مأموراً بذلك الامر

(١) قال القرافي هي أعظم مسألة في اصول الفقه مع قلة جدواها فانه لا يظهر لها فائدة في الفروع اه من شرح أبي زرعة (٢) لأن المكلف مهما لم يعرف ذلك لم يتمكن الامتنال اه شرح فصول (٣) اذ هو خارق للاجماع ولأن القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام الى الصلاة اه من شرح التحرير (٤) قال الاصفهاني في شرح المنهاج ما لفظه قالت المعتزلة الفعل عند المباشرة واجب الصدور وكل ما هو واجب الصدور ليس بمقدور وكل ما ليس بمقدور لا يتوجه التكليف اليه بالاتفاق فالتكليف انما يتوجه قبل المباشرة، أجاب المصنف أي البيضاوي في متن المنهاج باننا لانسلم ان كل ما هو واجب الصدور ليس بمقدور فان وجوب الصدور اما ان يكون حال القدرة والداعية أو قبل القدرة والداعية فان كان قبل القدرة والداعية فهو ليس بمقدور وان كان وجوب الصدور حال القدرة والداعية فهو مقدور والكلام فيما هو واجب الصدور حال القدرة والداعية فحينئذ لا يخرج عن كونه مقدوراً فيتوجه التكليف اليه « واعلم » أن هذه المسئلة قد اختلف تحريرها وتقرير مذاهب الاشاعرة والمعتزلة فيها في الاحكام والمختصر والمحصل والتحصيل والمنهاج ومنقلاً هذا الاختلاف اضطراب كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري اه (٥) الى هنا كلام الرازي اه

(قوله) والترك، عبارة عن ضد ذلك الفعل وهو الكف أو فعل الضد وقوله لا تقيضه وهو عدم الفعل (قوله) بوقت يتمكن المكلف فيه الخ، في القسطاس والفصول أقل ما يجب التقدم بربعة أوقات وقت يسمع فيه الخطاب ووقت ينظر في حكمة ووقت يحصل فيه العلم أو الظن والوقت الرابع يأخذ في الفعل وعبارة المؤلف شاملة لأنه وصف الوقت بقوله يتمكن المكلف الخ والتمكن انما يحصل بهذه الاربعة لكن اما وصف الوقت الرابع بالتقدم ففيه خفاء (قوله) ما تضمنه، الضمير مائد الى الامر الدال عليه التكليف (قوله) وقال الشيخ أبو الحسن الى قوله انما يصير مكلفاً الخ، هذا هو المنقول عنه في الكتب المشهورة كما ذكره السد واما ابن الحاجب وشارحه فقد نسبوا الى الأشعري أنه يقول بثبوت التكليف قبل الفعل وانه باق حال حدوثه لا ينقطع وعبارة ابن الحاجب قال الأشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه

(قوله) ووقت ينظر في حكمة، لعل الوقت الثاني والثالث فهما تداخل تأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) عائد الى الامر الخ، لعله يعود الى التكليف فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) فهو اعلام والزام ، يعني أن الاعلام بما يتضمنه الامر لا يخرج عن كونه أمراً ألا ترى ان اوامر القرآن متقدمة على أفعالنا وهي أمر لنا بالاتفاق ﴿٢١٦﴾ والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل ويسمى أمراً له هكذا ذكره

فهو اعلام والزام ولا يزيد بالتكليف قبل الفعل الا الالزام به قبله ، وإن أراد أنه اعلام بورود أمر آخر في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة (١) على أنها حال استغناء عن الحث والتعريف وأيضاً يلزم ان يكون صيغة افعّل للخبر لا للانشاء ، وتصريح الجويني وغيره بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين ، احدهما ان القدرة مع الفعل ، والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في هذه المسئلة (٢) عكس مذهبه فيها «احتج» اصحابنا بوجوه ، منها انه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه لانتفت فائدته لان حالة الوجود حالة استغناء عن الحث عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى قوله (والا انتفت فائدته) ، ومنها ان التكليف طلب اتفاقاً والطلب من حيث انه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب لان الطلب يستلزم ان لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب اتفاقاً والا لزم طلب الحاصل وانه محال (٣) واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافياً لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب وجود النفاة الضرورية بين عين الملزوم ونقيض اللازم (٤) «احتج» الاشعري ومن وافقه (٥)

(١) اذ لا امر آخر حال الفعل بالاتفاق اهـ (٢) وهو انه انما يصير مكلفاً عند مباشرة لانه ذكر في احدي القاعدتين ان التكليف قبل الفعل وهو ينافي ما ذكر هنا اهـ (٣) لانه تكليف بغير الممكن اهـ (٤) واللازم ان لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب ونقيضه حصوله وقت الطلب اهـ (٥) والتحقيق انه قبل المباشرة تكليف بإيقاع الفعل في الزمن المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علمه التامة لاينا في كون الفعل مقدوراً ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى إيقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل عمالاً يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يدفع قولهم ان الفعل بدون علمه التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اهـ زر كشي على الجمع والله أعلم واحكم (\*) قال الشيخ عجم الدين محمد بن جلال الدين عبد القادر الواسطي رحمه الله تعالى في شرحه للمنهاج ما لفظه قال السيد العبري «واعلم» ان الكلام في المسئلة مشكل لان الفعل قبل القدرة أعني القوة المؤثرة المستجيبة لشرائط التأثير ممتنع الصدور وعندها واجب الصدور وحينئذ يلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفاً به وعلى مذهب الاشاعرة كون الواجب الصدور مكلفاً به وكلاهما مستلزمان للتكليف بالمحال لكونه على أحد المذهبين تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وعلى الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اهـ كلامه واعلم ما أومى اليه زر كشي في جوابه السابق عن معنى هذا اهـ

الامام المهدي عليه السلام وقرره الشيخ العلامة في شرح الفصول واعترضه في القسطاس بمنع كون أوامر القرآن أمراً لنا بل انما يثبت الحكم في حقنا بدليل مفصل من اجماع أو نحوه «قلت» وما ذكره يناسب القول بان القرآن خطاب للموجودين وما ذكره أصحابنا متوجه ان سلم المخالف أن الأمر المتقدم الزام فانه ذكر أبو الحسين أن الأشاعرة أرادوا أن الأمر اذا تقدم لا يسمى أمراً فاذا حضر سمي أمراً لكنه قال وهو باطل بالاجماع على أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل حضور وقتها (قوله) وتصريح الجويني مبتدأ خبره يدل الخ ، وذلك لقوله أن التكليف قبل الفعل وهو موافق لما سبق للمؤلف عليه السلام في بحث التكليف بالمحال حيث قال وادخل فيه الاشعري جميع التكليف لانتهاء القدرة حال التكليف لتقدمه على الفعل والقدرة انما هي حال الفعل (قوله) والا انتفت فائدته ، أي التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا (قوله) ومنها ان التكليف طلب اتفاقاً الخ ، حقق المؤلف عليه السلام هذا الاستدلال بوجه لا يرد عليه ما أورده السعد

على تقرير ابن الحاجب وشارحه وقد بيناه في حاشية على الحاشية (قوله) بين عين الملزوم ، وهو الطلب و (قوله) ونقيض اللازم ، وهو حصول المطلوب



اقتصر على قوله ان القدرة متعلقة

الح (قوله) عدت عند حدوث المقدور، لأنها لما تقدمت والقرض أنها لا تبقى حدث المقدور عند عدمها (قوله) متعلقاً بها، الاولى متعلقاً لها (قوله) ان معناها ، أي القدرة (قوله) وانما يعقل ، أي التمكن قبله أي قبل الفعل (قوله) ممنوع في جميع الاعراض، فان بعض الاعراض تبقى كالقدرة قال في التذكرة لابن متويه لأن أحدنا لا يخرج عن كونه قادراً الا عند ضد أو ما يجري مجراه على وجه لولاه لاستمر كونه قادراً وقد جمع بعض العلماء ما بقي ولا يبقى في أبيات مشهورة (قوله) ويلزم منه أن لا يكون المكلف مأموراً ان لم يفعل ، الفرق بين هذا ومقابلته وان كان حاصل هذا سلب التكليف ان الاول لا يتوقف سلب التكليف فيه على عدم الفعل والثاني متوقف عليه ولم يذكر الشيخ رحمه الله تعالى فيما نقله عن الاسنوي الوجه الثاني

(قوله) وقد جمع بعض العلماء الح، هي قوله :

ماليس يبقى من الاعراض أربعة وستة وهي الآم أرادات ظن وصوت فناء شهوة نظر ونفرة واعتقاد والكرهات والباقيات حياة قدرة معها كون وتأليف جسم واعتقادات لون وريح وطعم والرطوبة أو ييس كذلك برودات حرارات

الح

بأنه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفاً بما لا قدرة عليه وهو محال (١) ، بيان الملازمة من وجهين ، احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال ، وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت عدت عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقاً بها واما بطلان اللازم (٢) فظاهر « واجيب » بمنع الملازمة ، والوجهان المذكوران في بيانها ينتقض أولهما بقدرة الله تعالى عنكم فانها ثابتة في الازل بدون المقدور واللازم قدم العالم (٣) ، والصحيح ان معناها معنى التمكن (٤) من الفعل وانما يعقل قبله ، وثانيهما ممنوع في جميع الاعراض ولو سلم فلان سلم زواله لا الى بدل بل يلحقه (٥) امثاله ، (و) لو سلمت الملازمة فانه ( يلزم من كون القدرة حاله (٦) ) خاصة (سلب التكليف (٧) ) اذ يقول كل عاقل لا أفعل حتى اكلف (٨) ولم اكلف حتى أفعل (و) يلزم منه ان (لا يكون) المكلف (مأموراً (٩) ان لم يفعل) ما امر به والمعلوم من الدين خلافه

(١) هذا يوافق ما تقدم ان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق اه (٢) وهو قوله لكان تكليفاً بما لا قدرة عليه اه (٣) اذ القدرة لا تفارق مقدورها عندكم والعالم مقدور فيلزم أن يكون قديماً اه (٤) وجد في نسخ من الكتاب لفظ «معنى» التمكن والظاهر عدمه وعلى وجوده فعنه ان معناها متحد بمعنى التمكن فعنى قدر على الفعل وتمكن منه واحد اه من خط سيدنا حسن المغربي (٥) وفي نسخة بل تحلوه امثاله اه (٦) أي حال الفعل لا قبله اه (\*) الصواب ويلزم من كون التكليف حالة سلب الح فتأمل اه سيدنا حسن المغربي (٧) قال السبكي في جمع الجوامع قال قوم لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فاللام قبلها على التلبس بالكف عن الفعل المنهي عنه لأن الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه اه محلي ، قال أبو زرعة قوله فاللام الح جواب عن سؤال مقدر على هذا القول تقريره أن القول به يؤدي الى سلب التكليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف والقرض أنه لا يكلف حتى يفعل ، وجوابه انه قيل المباشرة متلبس بالترك وهو فعل فانه كف النفس عن الفعل فقد باشر الترك فتوجه اليه التكليف بترك الترك حالة مباشرته الترك وذلك بالفعل وصار اللام على ذلك وهو جواب لنيس أشار اليه امام الحرمين في مسألة تكليف ما لا يطاق اه كلامه وقال البرماوى في شرح ألقيته بعد ان نقل كلام الجمع السابق ما لفظه واستنوبه بعضهم قلت وهو عجيب فان النهي عن الضد فرع تعلق الامر فاذا لم يتعلق قبله فكيف يلام على التلبس بالكف اه منه (٨) وقت حصول القدرة وحصولها وجود الفعل بها والله أعلم اه (٩) ويلزم أن لا يكون المأمور عالماً بكونه مأموراً قبل المباشرة والاشعرية قد نصوا على ان المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وان لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك اه من الاسنوي مع تصرف ويلزم أيضاً أن (مأصى مكلف اذ لا تكليف عندهم الا حال وجود الفعل ولا يستحق ذمًا كذلك ويتمنع التكليف به أي بالفعل عند حدوثه لما عرفت من استحالة ايجاد الموجود الا عند مجوز تكليف المحال وقد عرفت بطلانه اه فصول وشرحه للشيخ رحمه الله : ان مخففة من الثقيلة وخبرها مأصى واسمها فيها اه

(قوله) من ثالث الابحاث ، هو ﴿ ٤١٨ ﴾ الاحكام وفيه أربعة فصول (قوله) أصله وتفصيله ، الظاهر ان المراد بفهم الاصل ان يعرف

ويلزم أيضاً (١) دخول الخلف (٢) في خبره تعالى ان لم يفعل ، بيانه أنهم قد جعلوا الامر السابق اعلماً فقط فاذا لم يفعله الشخص لم يكن مأموراً لانه انما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا أمر فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق ﴿ فصل ﴾ في بيان المحكوم عليه وأحكامه وهو الفصل الرابع من ثالث الابحاث المحتاج الى بيانها في هذا العلم (المحكوم عليه (٣) هو (المكاف) وفيه ثلاث مسائل ﴿ مسألة ﴾ (الفهم شرط التكليف) يعني يشترط أن يكون المكاف فاهماً لخطاب التكليف (٤) أصله وتفصيله (٥) فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف الخيال ، وأما البعض الآخر فوافقوا لا تخلياً عن لزوم تكليف ما لا يطاق بل تقادياً من لزوم انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور الهيؤ للامتنال وتوطين النفس عليه من فاهم الخطاب أصله وتفصيله دون من عداه وانما امتنع تكليف الصبي والمجنون لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضاً (٦) وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فمختلف فيه فقيل ان الصبي اذا ادرك منافعه ومضاره فتمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه ما قام على سائر العقلاء من الحجّة ولزمه ما لزمهم ، ولا يلزم عليه (٧) قبول الشهادة منه واقامة الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شيء من علامات البلوغ لانها احكام تتعلق بغيره ولا تثبت الا بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات (٨) بخلاف ما يتعلق به من الاحكام فانه يخاطب بها اذا كمل عقله

(١) الاولى حذف أيضاً لان هذا الالتزام انما هو نتيجة أن لا يكون مأموراً فتأمل اه سيدنا حسن المغربي (٢) ضبط بضم الحاء وفتحها والظاهر صحة الضبط فالضم لأن فيه اختلاف ما وعد من أنه سيأمر في المستقبل والخالف باطل والفتح بمعنى باطل لذلك الاخلاص اه (٣) يعني حكماً تكليفاً وأما الوضعي فقد يكون على غير مكلف كالحكم على الزنى بسبببته للجلد ويقال غالباً فانه قد يحكم على غير مكلف كالحكم على الصبي بوجوب الزكوة في ماله وكذلك على مذهب المعتزلة في الحكم على الله بوجوب الواجبات الستة اه (٤) في فصول البدائع اشترط في صحة التكليف فهم المكلف له بمعنى تصوره لاتصديقه والالزام الدور وعدم تكليف الكفار فلا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصده وامثالها ، كيف والدليل العقلي غير فارق اه (٥) في حاشية أصله كالمعارف الالهية وتفصيله كالشرعية اه (٦) من كونه مطلقاً أو مقيداً أو نحو ذلك اه (٧) الضمير في عليه للقول المدلول عليه بقوله فقيل اه سيدى في الدين احمد بن اسحق (٨) المذكورة الشرعية والعلم من الامارات على معنى ما سبذ كره قريباً من جعل الشارع البلوغ ضابطاً لكون الفهم معه أكثر فاعلى هذا المراد العلم من طريق الشرع اه

المكاف مثلاً أن أقيموا الصلوة خطاب تكليف وبفهم التفصيل ان يعرف معنى الاقامة والصلوة ومعنى الامر بذلك ليفهم انه خطاب تكليف باقامة الصلوة من الخطاب ولعل فهم التفصيل يعني عن فهم الاصل فينظر ولم يتعرض لذلك في شرح المختصر وشرح التفسير والذى في حواشي السعد ومثله في شرح الشيخ للقصود بأن يفهم من الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتنال لا بان يصدق بانه مكلف والالزام الدور وعدم تكليف الكفار (قوله) ما قام على سائر العقلاء من الحجّة الخ قد فهم بعض الناظرين ان هذا معنى افراد التكليف العقلي عن الشرعي كما هو المختار عند جمهور المعتزلة وليس كذلك فان الظاهر عموم ما ذكره المؤلف للعقلي والشرعي وانما قصد المؤلف عليه السلام اخراج بعض التكاليف الشرعية وهو ما يتعلق بفسيره لما ذكره من الفرق واما الافراد فعناه ان من تم له العلوم العقلية خوطب بالاحكام العقلية كشكر المنعم فيعاقب على الاخلال بها (قوله) ما يتعلق به من الاحكام أي العقلية وكالصلوة من الشرعية (قوله) وبفهم التفصيل ان يعرف معنى الخ ، بل الظاهر ان المراد بتفصيله ما ترتب عليه الصحة فلا اغناء كما ذكره القاضي فتأمل اه عن خط شيخه وهو معنى ما ذكره القاضي عن السعد والشريف اه (قوله) وأما الافراد ، يعني افراد الاحكام العقلية اه ح

(قوله) وان لم يعلم الكمال ، يعني باماراته الشرعية (قوله) وان قارب ، أي المميز وهو متصل بقوله كنسبة غير المميز الى البهيمة (قوله) كفهمه ، أي كفهم نفسه بعد مضي لحظة بان يكمل له وقت البلوغ الشرعي (قوله) درجة التمييز الخ ، يعني وان لم يكمل له البلوغ الشرعي فلا يقوم حجة على عدم تكليف المميز وقد قيل في جواب ما ذكره المؤلف عليه السلام ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يبلغ وان كان مطلقاً فهو مقيد بقوله تعالى حتى يبلغ الحلم فيحمل عليه فحينئذ يقوم حجة (قوله) وتقرير هذا القول ، أي الثاني وهو أن المميز غير مكاف وان فهم فهم كامل العقل (قوله) على هذا الوجه ، وهو قوله والوجه أنه لما كان العقل والفهم فيه خفياً الخ (قوله) الى نظر ، وذلك لانه اذا كان العقل مستقلاً ﴿٤١٩﴾

بعرفة الحسن والقبح كان ذلك علامة له ولم يكن حصوله خفياً ولم يحتاج الى جعل البلوغ ضابطاً كذا نقل (قوله) قصد الفعل امتثالا ، اذ قد يصدر الفعل عن الغافل عن الأمر اتفاقاً وذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لابد من قصد الامتثال لئلا يتوهم أن ذلك اذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكأنه فلا يكون تكليف المحال (قوله) والا أي وان لم يشترط الفهم ، ظاهر المتن ان قوله والاصح مترتب على اشتراط الفهم المعلل بالاستحالة فيكون المعنى وان لم نقل باشتراط الفهم للاستحالة ومقتضاه أن يكون الجمع دليلاً واحداً وليس كذلك فأشار المؤلف عليه السلام في الشرح الى أنه مترتب على مجرد عدم اشتراط الفهم من غير تعرض لقيد الاستحالة فيكون كل واحد منهما دليلاً مستقلاً كما ذلك صريح عبارة ابن الحاجب (قوله) اذ لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم ، هكذا ذكره ابن الحاجب وغيره قال السعد يعني

وان لم يعلم الكمال ، وقيل ان المميز وان فهمه ما لا يفهمه غير المميز غير فاهم فهم كامل العقل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة (١) ، والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفياً وظهوره فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطاً لكون الفهم معه أكثرياً وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه لقوله رفع القلم عن ثلاثة (٢) عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ، وقوله يبلغ يحتمل بلوغ درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا يقوم حجة في المطلوب ، وتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى نظر ، وانما اشترط الفهم (لاستحالة الامتثال بدونه) اذ الامتثال الاتيان بالفعل على قصد الطاعة ويستحيل ممن لا شعور له بالأمر قصد الفعل امتثالا للأمر (والا) اي وان لم يشترط الفهم (صح) التكليف (للبهائم) اذ لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم وقد فرض أنه ليس بمانع واللازم باطل «احتج» من جوز تكليف الغافل من الاشاعرة بأنه لو لم يجز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكاف بموجبها (و) الجواب ان (طلاق السكران ونحوه) ليس من قبل التكليف بل (من قبل الاسباب) اي ربط

(١) اذ لا تفاوت في الفهم اهـ (٢) حديث رفع القلم عن ثلاثة ، عن النائم حتى يستيقظ ، وعن البتلى حتى يبرأ ، وعن الصبي حتى يكبر ، رواه احمد وأبو داود والنسائي والحاكم عن عائشة وقال صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة ، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، أخرجه احمد وأبو داود والحاكم عن علي عليه السلام وعمر ومافي الاصل رواه محمد وهو في المجموع عن علي عليه السلام اهـ

ان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد أنه لم لا يجوز أن يكون لا تنفاء شرط آخر يعني كما ذكر في الجواهر أنه يجوز ان يكون التكليف مشروطاً بخصوصية الانسان فيمتنع الحصر في قوله اذ لا مانع الخ فضلاً عن كونه معلوماً بالضرورة «قلت» المؤلف عليه السلام لم يلحظ الى ما ذكره في الجواهر لأن كلام السعد متجه (قوله) ونحوه ، أي نحو طلاقه

(قوله) فهو مقيد بقوله تعالى الخ ، التلاوة واذا بلغ الاطفال منهم الحلم اهـ وفي حاشية بل في كثير من الاخبار حتى يحتلم اهـ حسن بن يحيى كما في المنتقى من حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة . عن النائم حتى يستيقظ . وعن الصبي حتى يحتلم . وعن المجنون حتى يعقل رواه احمد ومثله من رواية علي رضي الله عنه له ولأبي داود والترمذي وقال حديث حسن انتهى عن خط العلامة احمد بن محمد السياني (قوله) ومقتضاه أن يكون الخ ، تأمل اهـ ح عن خط شيخه لاوجه له مع التأمل اهـ حسن بن يحيى



الاحكام باسبابها (١) كاعتبار قتل الطفل واتلافه (٢) لوجوب الدية والضمان اما على الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة (٣) له عند بعض اصحابنا وعند الآخرين لا يقع ، وقال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا بقي له بعض تمييز واما اذا صار كالنائم لا يميز بين الارض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقا وحينئذ لا حجة لهم فيه لبقاء التكليف مع التمييز ، احتجوا نائبا بقوله تعالى « لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » وهذا نهى لمن لا يعلم وهو تكليف فقد كلف من لا يعلم ( و ) الجواب ان قوله تعالى ( لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ) ظاهر في مقابلة القاطع (٤) فوجب تأويله فهو ( اما نهى عن السكر عند قصد الصلوة (٥) ) مثل لا تمت وانت ظالم فان معناه لا تظلم فتعمت وانت ظالم (٦) ( واما ) نهى ( للنمّل (٧) ) الثابت العقل عن الصلوة وسمي النمّل سكرّا لانه يؤدي الى السكر غالبا وذلك ( لمنعه ) أى النمّل ( التثبت ) كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول أى تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكيفية ( مسألة ) في تعلق الخطاب بالمعدوم لاشك أن تكليف المعدوم وارادة تنجز (٨) الفعل منه في حال عدمه مستحيل

( قوله ) اما على الولي في الحال ، يعنى من مال الصبي كما في شرح المختصر ( قوله ) عقوبة عند بعض اصحابنا ، قد أورد عليه أنه انما يتم حيث شربه تعديا والاولى الاستدلال بعموم الأدلة وبقول علي كرم الله وجهه « طلاق السكران واقع » لكن هذا التعليل لا يدفع الاستدلال به على لزوم تكليف من لا يفهم فالاولى في الجواب اعتماد ما ذكره الامام يحيى عليه السلام ( قوله ) لا تمت وانت ظالم ، جعل هذا المثال أصلا لما نحن فيه للقطع بالتأويل فيه لأن الموت غير مقدور مع أنه كائن البتة فليس المقصود النهي عنه في حال الظلم بل انما المنهي عنه الكون على تلك الحال . ولعل الكلام يكون كناية فان طلب الامتناع عن قرب الصلوة في حال السكر يردفه ويلزمه طلب الامتناع عن الكون على تلك الحال عند قصد الفعل والله أعلم

(١) ويمكن أن يجاب أيضا بأنه تكليف لمن ليس به السكر بأنه حرم عليك السكر فان شربت تعين طلاقك وقتلك واتلافك فان أردت أن تأمن من هذه فإياك والسكر . اه ميرزا جان (\*) يعنى أن الشارع ربط نفوذ الطلاق بنفس طلقت ونحو ذلك اه (\*) أى حكم وضعي لا تكليفي كقتل الطفل واتلافه وضعي له وتكليفي على وليه اه فصول بدائع (٢) فانه سبب لوجوب الضمان والدية (٣) من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كريط وجوب الصوم بشهود الشهر اه عضد (٤) لكنه يقال ان الدية ونحوها على عاقلة ولا شيء عليه ان كفت العاقلة اه (٥) اذا كان على جهة العقوبة فلعلمه اذا شربه متعمداً لا مكرهاً أو نحوه وقد أشار الى مثل ذلك بعض اصحابنا اه (\*) الظاهر ان بعد جعل الطلاق سبباً لا يلبق هذا ولا الفرق بين ما بقى له بعض تمييز أو لا فانظر اه سيدى صفى الدين (٤) وهو قوله تعالى « أقيموا الصلوة » وفي حاشية وهو ان الفهم شرط التكليف اه (٥) أى القربان لها لا النهي عن الصلاة حالة السكر فلا يكون الخطاب للسكران اه منتخب (٦) وقوله تعالى « ولا تتوبن الا وانتم مسلمون » فان القيد مناط النفي غالباً اه فصول بدائع (٧) فعلى التأويل الاول لا يجوز الصلوة لمن كان سكراناً ويجوز لمن كان مثلاً وعلى الثاني لا يجوز للنمّل واما السكران فلا يتعلق الخطاب به بحال قال ميرزا جان وأنت تعلم أن ما قيل في شأن نزول الآية لا يلائم التأويل الثاني والله اعلم اه (٨) قال في شرح العضد اختص اصحابنا من بين سائر الناس بأن الأمر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليهم قالوا اذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم أجدر وانما يرد ذلك لو اريد به تنجز التكليف في حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل اريد التعلق العقلي وهو أن المعدوم الحما ذكره المشرح اه

ضرورة واتفاقاً وإنما الخلاف في تعلق خطاب الله تعالى به في حال عدمه فعند أئمتنا والمعتزلة أن (الخطاب لا) يجوز أن (يتعلق بالمعدوم) حال عدمه (لأنه) أي الخطاب (توجيه الكلام نحو الغير للأفهام) ولا فهم للمعدوم (خلافًا للأشعرية (١)) فإنهم أوجبوا تعلقه بالمعدوم (بناء على قاعدة قدمه) أي قدم الخطاب، ومعنى تعلقه به أن المعدوم (٢) الذي علم الله تعالى أنه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال (٣) وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم مأمور في الأزل بأن يمثل (٤) ويأتي بالفعل على تقدير الوجود وأن المعدوم ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً (و) هذه القاعدة (بطلانها في) علم (الكلام) (٥) والحاصل في هذه المسئلة أن أرباب الملل والمذاهب اتفقوا على أن الباري تعالى متكلم ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه (٦) فقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى حروف واصوات، قديم قائم بذاته وبالغوا حتى قال

(قوله) توجيه الكلام الخ، والأشعرية اختلفوا في تسمية الكلام خطاباً في الأزل وهو مبني على تفسير الخطاب بأن فسر بأنه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطاباً وإن فسر بأنه الكلام الذي أفهم بالفعل لم يكن خطاباً ذكره في شرح المختصر

(١) والامام القاسم بن محمد اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري (٢) هذا من اثبات الذوات في العدم والأشعرية لا تقول به فينظر اه لي ليس هذا من اثبات الذوات كما هو معلوم وانظر علم الكلام اه (٣) وهو المستقبل اه عضد (٤) بالحكم القديم الذي تعلق به قبل وجوده لا بامر آخر متجدد لأن تجديد القديم محال والتجديد انما هو الدال على القديم اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله (٥) قال الجاهلي في الدرة الفاخرة قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين أحدهما مطلق في حق الباري تعالى والثاني في حق الآدميين اما الاول فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم أبايتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري تعالى لا تحد ذاته ولا ترسمه فليست اذا شيئاً زائدة عليه فالعلم هو حقيقة هويته ومن أراد أن يعد صفات الباري تعالى فقد أخطأ فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات الباري لا تعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات فاذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال له سميع واذا اضيف الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من مكنون علمه على قلب أحد أسرار ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فاذا كلام الباري ليس شيئاً سوى أفادته مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى « فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » أي شرفه الله بقربه وقربه بقدسه وكله بعلم ذاته اه (٦) وقيامه بذاته اه (\*) ثم ان هاهنا قياسين متعارضين أحدهما ان كلام الله صفة له وكل صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما أن كلامه مؤلف مترتب متعاقب في الوجود وكما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق أربع فرقتان منهم الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان آخرتان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور في الفرقتين الاولتين هناك اه شرح مواقف

(قوله) ووافقهم ، أي الحنابلة ﴿٤٢٢﴾ والحشوية أيضاً أصحابنا في المعنى أي في أنه حروف وأصوات (قوله) بل خلقه

في غيره ، كجبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم فخلقه فعل ماض ويصح اطلاق خالق عليه تعالى وإن لم يعم الخلق به لأن الخالق المخلوق بناء على ماسر من صحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى (قوله) متجسماً ، لم يقل مجسماً من جسم لأن الأول هو نظير متكلم لا الثاني فهو معنى جعله جسماً لا بمعنى قامت به الجسمية «فان قيل» ما ذكره المؤلف عليه السلام في متكلم من تكلم فاحكم مكلم من كالم «قلت» الظاهر أنه كتكلم بمعنى خالق الكلام كما ذكره في تذكرة ابن متويه لأنه قال لا يكفي في مكلم مجرد خلقه للكلام بل لابد مع ذلك من كونه قاصداً به خطاب الغير فهو أخص من متكلم (قوله) من بين أنواع الخلق ، يعني كخلق الحركة وخلق الجسم والبياض ونحو ذلك فانه إنما يقال خلق هذه الأشياء خالق لا متحرك وأبيض (قوله) باسم التكلم ، الاضافة بيانية يعني ولا يقال لايجاد الكلام خلقاً ولا للفاعل له خالقاً «وجه» الاختصاص أنه قد ثبت اطلاق المتكلم عليه تعالى وقد قام البرهان على امتناع قيام الكلام اللفظي به تعالى فلزم القول بأن معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في جسم ولم يثبت الاطلاق عليه تعالى في مثل المتحرك والاسود والابيض

(قوله) بناء على ماسر من صحة اشتقاق الخ ، قد تقدم الخوض فيه فهو دخيل في هذا المقام اهـ عن خط شيخه

بعضهم الجلد (١) والغلاف أيضاً قديمان فضلاً عن المصحف ، ووافقهم السكرامية في المعنى وخالفوهم في القدم فقالوا انها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ووافقهم أيضاً الاشاعرة في القدم وخالفوهم في المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ، ووافقهم أيضاً أصحابنا والمعتزلة في المعنى وخالفوهم في القدم والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات (٢) حادثة ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه في غيره (٣) ومعنى كونه متكماً انه خلق الكلام في بعض الاجسام «فان قيل» لا يلزم بمجرد خلق الكلام ان يوصف بكونه متكماً كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسماً (٤) «قلنا» خلق الكلام يختص من بين أنواع الخلق باسم التكلم (٥) فيكون التكلم خالق

(١) قال سعد الدين في شرح العقائد فان قيل الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفيه وعيب والاختبار في الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه «قلنا» ان لم يجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالأمر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الأمر كما اذا قدر الرجل ابتداءً فامر به بان يفعل كذا بعد الوجود ، والاختبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماض ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله لتنزهه عن الزمان كما ان علمه لا يتغير بتغير الزمان اهـ (\*) قال السعد وهو جهل وعناد قال قره كمال وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً اهـ أقول صحح النقل وتلطف القرى فقال الحنابلة قالوا كلام الله تعالى غير الحروف المؤلفة والاصوات ومع ذلك فهي قديمة لأن كلام الله مسموع لقوله حتى يسمع كلام الله وقد دل الدليل على أن كلام الله قديم فكذلك الحروف المسموعة اهـ حواشي شرح العقائد (٢) عبارة مختصر الصحائف للعبدى لكن المعتزلة ذهبت الى أنها حادثة قائمة بغير الله تعالى وقالوا معنى كونه متكماً كونه موجداً لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة وقال أبو الهذيل بل قوله تعالى «لشيء كن» عرض حادث لافي محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الأجسام اهـ (\*) دليل أصحابنا على حدوث القرآن الاتفاق على ان القرآن اسم لما نقل اليه بين دفتي المصاحف تواتراً وهو يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً باللسن مسموعاً بالأذان وكل ذلك من سمات الحدوث اهـ شرح عقائد (٣) وانما قالوا خلقه في غيره لأن الكلام عرض لا بد له من محل والبارى تعالى ليس محلاً للاعراض فتعين اشتراط المحل عندهم اهـ علم شامخ (٤) قلنا هذا مبحث لفظي لا يعتد به في البحوث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه متكماً بالمعنى اللغوي فلا يتم دليلكم على المعنى القائم بالذات فلا بد من التأويل والصرف عن الظاهر اهـ (٥) وهو حديث صالح للاشتقاق بخلاف الجسم فهو جنة فلم يشتق منه اهـ عن خط العلامة محمد بن اسحق وفي حاشية مالفظة حاصلة أنهم قالوا يلزم اذا أن يسمى بخلقه الجسم متجسماً والحجر متحجراً ونحو ذلك قلنا لا يسمى الله بلفظ لا يفيد المدح وهو يوم الخطأ ولم يطلق تعالى على ذاته الا أنه متكلم فوصفناه به دون ما عده اهـ



(قوله) بلا اشكال، اشارة الى أن منع ذلك مكابرة لاتسمع لقيام البرهان على الامتناع كما عرفت لكن ما ذكر مبنى على تقدير تسليم ان المراد بالتكلم خلق الكلام اللفظي والمراد عندهم النفسي لكن سيأتي ابطاله فيتعين اللفظي (قوله) واستدل على ذلك بوجوه كثيرة، أي استدلال أصحابنا على أن كلام الله حروف وأصوات حادثة بوجوه كثيرة منها ما يأتيهم من ذكر من ربه محدث «ومنها «انما أمرنا اذا أردناه أن نقول له كن فيكون» الآية فان قوله كن متأخر عن الارادة الحادثة والمتأخر عن الحادث حادث ومنها أن النسخ واقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولاشيء منهما يتصور في القديم ﴿٤٢٣﴾ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وغير ذلك «وقد أجاب» في المواقف بمثل ما ذكره المؤلف حيث قال انها تدل على حدوث الالفاظ وهو غير المتنازع فيه ثم قال فلا يكون المعترلة فيها حجة الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة حتى لا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات «قلت» وقد برهن المؤلف عليه السلام على ذلك في آخر البحث بقوله ثم لانسلم أن ذلك غير الالفاظ الخ فتأمل والله أعلم (قوله) بان المتكلم من قام به الكلام، بناء على أنه لا يشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى وفيه النزاع كما تقدم (قوله) ولو في محل آخر، زيادة ولو يحتل بها المعنى وتأويلها بأن المراد ولو في غير نفس الموجد للكلام بان لا يتحد محل الكلام والاتحاد بعيد وغير مفيد (قوله) وان لم نعلم الخ؛ بان جوزنا أن الله خلق الكلام ولا يخفى بعد هذا الفرض (قوله) وحينئذ، أي حين ان عرفت ان المتكلم من قام به الكلام مع اطلاقه على الله تعالى (قوله) فيكون له، أي للحرف المشروط (قوله) فالجموع المركب، أي

الكلام بلا اشكال، واستدل على ذلك بوجوه كثيرة (١) حاصلها ان كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف المسموعة والاشاعرة لا ينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرحوا به في أثناء دليلهم الآتي فلا حاجة الى ذكرها، واستدل الاشاعرة بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر لقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا (٢) وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الكلمة مسبوق بالاول مشروطا بانقضائه فيكون له (٣) اول فلا يكون قديما وان الحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طرآن العدم (٤) على القديم فالجموع المركب منهما (٥) لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى الاول اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر (٦) او هي

(١) ذكر بعضا منها سيلان رحمه الله وكانت ثابتة بخط المؤلف رحمه الله ثم ضرب عليها وجعل عوضا قوله حاصلها الخ (٢) ولا يصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى اه سعد (٣) أي للحرف المشروط اه شرح تجريد لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الاول بديهي اه سعد (٤) في المصباح طرأ الشيء يطرأ طرأ تأ مهموز حصل بغتة فهو طرأ اه (٥) أي من الحرف الاول والآخر وفي حاشية أي من الحرفين مثلا اه (٦) وتحقيقه أن الشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الالفاظ ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكلمة تدل على العبارة وهي على مافي الالفاظ وهو على مافي الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد بها الالفاظ المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المتخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن اه من شرح العقائد للسعد

فكذا الجموع المركب (قوله) فان من يورد صيغة أمر الخ، هذه العبارة تشعر بان هذا وما بعده مترتب على الكلام السابق فيكون استدلالا واحدا ولوجعل استدلالا مستقلا بما يجد الانسان من نفسه ويقاس فيه الغائب على الشاهد لوافق ماسيأتي في الحاشية نقلا عن شرح العقائد (قوله) وقد أجاب في المواقف الخ، لعله يشير الى أن المؤلف ذكره في قوله حاصلها ان كلام الله هو المؤلف الخ فتأمل اه عن خط شيخه (قوله) ولا يخفى بعد هذا الفرض، لا بعد في الفرض على مراد الاشاعرة في اقامة الحجة تأمل اه عن خط شيخه (قوله) ولوجعل استدلالا مستقلا الخ، لكن المطلوب اثبات كون كلامه تعالى قديما لكونه معنى مسمى الكلام النفسي ولا يثبت ذلك الا بالجموع فتأمل اه حسن بن يحيى

( قوله ) يجد في نفسه معاني ، يحتمل ان المعاني توجد في نفس من يورد الأمر وحده وكذا النهي وكذا كل واحد مما بعده ويحتمل ان المعاني في مجموعها لا في كل واحد منها ( قوله ) ولا يختلف باختلاف العبارات الخ ، يعني ان العبارات تختلف بالازمنة والاقوام والانشاء والاخبار ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل لا تنحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد تدل الاشارة والكتابة ، والمعنى القائم بالنفس واحد لا يتغير . قال في شرح المختصر وحواشيه وهو نسبة بين امرين قائمة بالمتكلم والظاهر أنهم قصدوا بما ذكره هنا وكذا بقولهم فيما يأتي لا يتغير بتغير العبارات وكذا قولهم تعبيرات عن واحد ببيان مغايرة الكلام النفسي لمدلولات الالفاظ فانه سيأتي عنهم ان الكلام النفسي ليس عين مدلول اللفظ اذ مدلول اللفظ يتغير بتغير اللفظ الى ماض . ومستقبل . وأمر . ونهي . وخبر . واستخبار . وغير ذلك فاذا ثبت أنه متحد في الشاهد ثبت مثله في الغائب ولعلمهم أرادوا بذلك دفع ما يرد عليهم في حق الغائب تعالى من أنه لو ثبت الكلام النفسي وقام به تعالى في الأزل مع اختلافه واقسامه باعتبار الاختلاف الى أمر . ونهي . وخبر . واستخبار . وماض . ومستقبل . لزم منه تعدد القديم وهو محال فوافق المذكور هنا ما ذكره في شرح المختصر وحواشيه من أن كلامه تعالى غير منقسم في الأزل الى أمر ونهي وخبر بل هي حادثة فورد عليهم أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ﴿ ٤٢٤ ﴾ ضمن نوع فاجابوا بمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق فاقسامه

اونداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها الكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها ، هذا دليلهم في اثبات الكلام النفسي اوردها مبسوطاً ، ولا تخلو قواعده (١)

(١) قال السعد في شرح حواشي العقائد اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافة قال القاضي زكريا اورد عليه أمران الأول ان هذا من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل ، ثم أجاب عنه ، الثاني ان ما ذكره انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق لان كل عاقل تصدى للاخبار تحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة وجوابه أن الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذي يزيل الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فنجد الشاك منا يتصور النسبة وطرفها ومن لم يقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر أن ذلك ليس شيئاً من العلوم اقل اما التصورية فلا تفكك عنها وأما التصديقية فلتنحصر بدونها اه حواشي عقائد

اليها بحسب اعتبار التعلقات لا باختلاف الذاتيات والتعدد الاعتباري لا يوجب المحال كالأبصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات وانما يتعدد تعلقه فكذا الكلام النفسي من حيث تعلق بما لو فعل استحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمراً وبالعكس نهياً وعلى هذا القياس مثلاً الخبر عن ارسال نوح عليه السلام واحداً ويبر عنه قبل ارساله باناً سترسله وبعده باناً أرسلناه « قلت » لكن قولهم فيما سبق يجد في نفسه معاني مناف لما

ذكره اذ ما سبق صريح في تعدد الكلام النفسي فلا يخفى ما في كلامهم من الانضراب والله أعلم ( قوله ) ولا تخلو قواعده ، أي قواعده دليلهم ولم يذكر المؤلف عليه السلام الا قاعدتين وكأنه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً

( قوله ) ويحتمل ان المعاني في مجموعها الخ ، وهذا هو الاول اه ح عن خط شيخه ( قوله ) اذ مدلول اللفظ الخ ، يحقق هذا فان الظاهر عندهم أن الكلام النفسي يتغير بتغير الانتقال الى هذه المعاني فهو مثل اللفظي وانما يتحقق عدم تغير المعنى النفسي في أحد هذه الاشياء كالأخبار وان تعددت وتغايرت العبارات بخلاف اللفظي والله أعلم اه حسن بن يحيى ح ( قوله ) وكأنه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً ، لا يلزم في بيان الخلل بشيئين ان لا يكون المتقدم الا قاعدتين اه ح عن خط شيخه اذ قد يترتب بعضها على بعض فيبطل بابطال المتوقف يعني بالفتح المتوقف أراد بالكسر اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد وفي حاشية قوله فن ذلك ومن ذلك قاض باستعمال الجمع في مدلوله الحقيقي فلا غبار على عبارته اه وزير ح

(قوله) الكلام هيئات الخ، هذا لازم من كلامه في شرح المواقف حيث قال الحروف كصفات وهيئات عارضة للصوت وهو مقتضى ما نقله عن بعضهم من أن الحروف كيفية وهيئة عارضة له وكلام نجم الأئمة في مخارج الحروف حيث قال لأن الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له وكلام المؤلف عليه السلام قريب مما في حاشية الشلبي حيث قال معترضاً على المطول هذا مبنى على أن اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف والمختار أنه كيفية تحدث في الهواء من توجه ذكره في بحث وكثيراً ما يسمى ذلك فصاحة (قوله) المتحرك، أي الهوى حركة مخصوصة أشار بهذا إلى ما ذكرنا من أن موج الهواء ليس حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الخوض إذا ألقي حجر في وسطه فأراد المؤلف عليه السلام بالحركة الخصوصية هذا التوج فإنه كحركة جسم منتقل جميعه دفعة من مكان إلى مكان قالوا وهذا التوج ليس هو الصوت بل هو سبب قريب للصوت وسبب التوج قلع عنيف أو قرع عنيف وتام تحقيقه يؤخذ من موضعه (قوله) فيكون الكلام قائماً بالهواء، أي بواسطة قيامه بالصوت لكن يلزمهم قيام المعنى بالمعنى «وقد أجاب» الشلبي عن ذلك بأن الحروف ليست أموراً موجودة ﴿٢٥﴾ فلا يلزم قيام العرض بالعرض

المنوع عند المتكلمين (قوله) بل لأنه يعين الحروف ويعز بها من بعض، ينظر في تمييز الكلام لما ليس بقائم به وفي شرح الشافية لنجم الأئمة أن السبب في اختلاف الحروف هو اختلاف مواضع تكون الحروف في اللسان والخلق وغيرها انتهى فينظر هل يلزم من كلامه القيام بالمتكلم ولعله يقال حصل ذلك التمييز من اعتماد اللسان على المخارج وهو غير دافع للأشكال أيضاً وينظر هل يلزم من إثبات مخارج الحروف من أقصى الخلق إلى الشفة القيام بالمتكلم أم لا فالمقام محل تأمل (قوله) بل بمن قام به التكلم الذي هو التعيين والتمييز الخ، قد تقدم أن المتكلم عند أصحابنا خالق الكلام ولعل ما ذكره المؤلف

عن خلل، فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام الخ قال السيد المحقق الكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة (١) فيكون الكلام قائماً بالهواء (٢) والهواء ليس قائماً بالمتكلم (٣) حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بواسطة فاذن نسبة الكلام إلى المتكلم ليس لقيامه به بل لأنه يعين الحروف ويعز بعضها عن بعض وكذلك الكلمات والتركيب وعلى هذا لا يصح تفسير التكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به التكلم (١) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وقوله فيكون الكلام، شروع في الرد اهـ (٢) تحقيق النقض لما ذكره الشريف لأصل استدلالهم وهو قولهم أن التكلم من قام به الكلام أنه جعل الكلام اللفظي قائماً بالهواء والمتكلم محدثه والهواء غير المتكلم أما إذا أريد به الهواء الخارج عن بدن الإنسان فواقع وأما أن أريد به الهواء الذي مبدؤه صدر المتكلم ومنتهاه صاخر السامع فإن هذا المجموع غير المتكلم قطعاً فلا يكون القائم بالهواء قائماً بالإنسان ولا الهواء قائماً بالإنسان حتى يكون القائم به قائماً بالإنسان لأن القيام بالشيء من أحكام الأعراض والهواء جسم فصيح أن المتكلم بالكلام اللفظي لم يشق له هذا الاسم من الكلام بل من التكلم وهو تقطيع الصوت وتمييزه بالاعتداد على المخارج حتى تحصل له الهيئة الخصوصية فاذا صح اشتقاق المتكلم من التكلم وهو غير الكلام لم يصح إثبات الكلام النفسي فلا ضرورة توجب إثبات الكلام النفسي تصحيح اشتقاق التكلم في حق الباري تعالى لصحة اشتقاقه من التكلم الذي هو إيجاد الكلام بخلقه في محل غيره وهو الهواء لاسيما مع تهافت دليلهم في إثبات الكلام النفسي في حق الإنسان كما ذكر في حواشي شرح العقائد والله أعلم اهـ (٣) لكونه جسماً اهـ

عليه السلام هنا الزاماً له مخالف فقط سنداً لمنع كون المتكلم من قام به الكلام لكن يرد أن المتكلم إذا كان من قام به التعيين والتمييز للحروف الحادثة استحالة إطلاقه عليه تعالى وحينئذ للمخالف أن يقول وإذا استحال هذا المعنى وقد أطلق المتكلم عليه تعالى تعين أنه من قام به الكلام النفسي إذ لا ثالث يطلق عليه ولو قيل في رد دليل المخالف أن المتكلم ليس من قام به الكلام النفسي لما ذكر لصحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى كما قد برهن على ذلك في مسألة المشتق لم يرد عليه ما ذكر والله أعلم

نظر في تمييز المتكلم الخ، لا وجه للنظر إذ ظهور التمييز فيما ليس بقائم به أظهر فتأمل والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه ١. يلزم من كلامه القيام بالمتكلم، ولعله يقال أنه وإن فرض قيام الكلام بالمتكلم في حق الإنسان فإن في لا يقوم به الباري تعالى وتسميته متكماً لأجل نسبة التكلم إليه باعتبار أنه التمييز والتعيين للكلام القائم بغيره فاطلق برب والله أعلم اهـ حسن بن عيسى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي (قوله) وإذا استحال هذا سير المتكلم الذي أريد به المميز والمعين بمن قام به التكلم ولو فسر بمن صدر عنه ارتفعت إذ



(قوله) لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لأن الفعل فيهما وفي المتكلم والمتعلم متحد لفظاً ومعنى فهما المبدأ  
وأما الكلام والعلم فانهما وان كان بينهما وبين المتكلم والمتعلم اتصال في المعنى الا ان ذلك بواسطة التكلم والتعلم لا يقال يلزم  
من التكلم والتعلم العلم والكلام لانهما الاثران للتكلم والتعلم وحيث انهما فيهما من قام به التكلم والتعلم فيعود المحذور لانه يقال المقتضى  
لقيام هو الاشتقاق لا لزوم ومبدأ الاشتقاق غيرهما كما عرفت هذا مع تسليمه أنه لا يشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى فتأمل والله أعلم  
(قوله) ومن ذلك قولهم، أي من قواعد استدلالهم المختلفة (قوله) والكلام فيه، أي الكلام في ابطال قولهم المذكور ثم أشار  
الى ما يؤيد بطلانه بقوله وفي بعض حواشي شرح العقائد الخ « وبيان ذلك » أن الخيالي في حاشيته لشرح العقائد أورد ما ذكره  
بعد كلام في شرح العقائد يعرف منه وجه تحيره قال فيه والكلام صفة أولية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف  
وذلك أن كل من يأمر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى لم تدل عليه العبارة والكتابة والاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان  
بما لا يعلمه بل يعلم خلافه فقال في

اليقيني لا العلم المطلق اذ كل فاعل  
تصدى للاخبار يحصل في ذهنه  
صورة ما خبر به بالضرورة على أنه  
لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب  
على الشاهد لا يفيد ثم قال « واعلم »  
ان هذا المقام محار الافهام والذي  
يخطر بالبال هو أن يقال المعنى  
الذي يجده من أنفسنا لا يتغير  
بتغير العبارات الى آخر ما ذكره  
المؤلف عليه السلام فظهر أن وجه  
التحير محاولة الفرق بين مطلق العلم  
والكلام النفسي ولم يتم لافي حقه  
تعالى لعلمه بما أخبر به قطعاً ولا في  
حق غيره اذ لم يتم قولهم اذ قد  
يخبر الانسان بما لا يعلمه « قلت »  
ولم يخلص بما ذكره بعد  
قوله والذي يخطر بالبال عن  
الحيرة أيضاً فتأمل والله أعلم

الذي هو التعيين والتمييز ونظير ذلك ان المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم لظهور  
ان مبدأ الاشتقاق فيها هو التكلم والتعلم لا الكلام والعلم (١)، ولما ظهر فساد مبنى الكلام  
ظهر عدم صحة قولهم وحيث أن الكلام القائم الى آخره، واندفع ما ذكره السيد  
المحقق في حاشية الكشف من أنه يمكن ان ينظم برهان على اثبات الكلام النفسي  
فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في  
المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قديماً لا متناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات  
حادثه فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته (٢) ومن ذلك (٣) قولهم فالمعنى  
الذي يجده في نفسه الى آخره والكلام فيه انا لا نعقل انه امر وراء العلم في الخبر  
(١) فان قيل ان مأخذ اشتقاق المتكلم انما هو التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان  
النقوش الخطية أثر الكتابة « اجيب » بان قيام التكلم يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب  
فتأمل اهـ مهرباذي على العقائد، مأخذ الاشتقاق هو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام  
لان الكلام جزء معنى التكلم اذ التكلم هو صدور الكلام عن من قام به فيحصل المطلوب وهو  
ثبوت صفة الكلام لله تعالى اهـ حواشي (٢) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وفي بعضها  
أيضاً هنا ووجه الاندفاع ظاهر اهـ وجه الاندفاع أنه قرر آنفاً ان الكلام هيئات الخ فليزم  
منه عدم صحة تفسير المتكلم بمن قام به الكلام وان المتكلم هو من قام به التكلم اهـ  
(٣) عطف على قوله فن ذلك قولهم وقوله والكلام فيه، ابتداء الاعتراض والرد وقوله انا  
لا نعقل أنه امر وراء العلم يعني بل هو العلم بعينه اهـ

(قوله) انا لا نعقل أنه امر وراء العلم الخ « اعلم » أن الأشعرية احتاجوا في اثبات الكلام النفسي الى بيان أمرين أحدهما الفرق  
بينه وبين العلم والارادة حتى يثبت كلام نفسي مغاير لهما . والثاني بيان أنه معنى متحد لثلاث يرد عليهم ما عرفت من الاشكال في حق  
في

بأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه « واعترض » ذلك بأن الموجود في هذه الصورة صيغة الأمر لا حقيقته اذ لا طلب فيها أصلاً ومثل ذلك يمكن أن يقال في النهي استدلالاً واعتراضاً فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لأنه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده كما في صورة الاعتذار « ويعترض » بأنه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط وبينوا الأمر الثاني بما عرفت من أنه لا يختلف باختلاف العبارات وأنه مغاير لمدلولات الالفاظ المتغايرة كما سيأتي فاشار المؤلف عليه السلام الى دفع الأمر الأول بقوله انا لا نقول أنه أمر وراء العلم الخ والى (٤٢٧) دفع الثاني بقوله لكن ماذا كروه

مخالف بما صرحوا به الخ (قوله) فليس ذلك، أي المعنى الذي نجده (قوله) عين مدلول اللفظ، اذ مدلوله متغاير وهذا شيء واحد (قوله) مع عدم علمه بوقوع النسبة، لما عرفت من أنه قد يجبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه (قوله) وان الأمر تعبير عن الحالة الذهنية، عطف على أن المعنى الذي نجده لافظ قوله ان مدلولات الالفاظ الخ كما لا يخفى ولوقال المؤلف عليه السلام تعبير عن الحالة الذهنية وهي غير الارادة والنهي أيضاً تعبير عن الحالة الذهنية وهي غير الكراهة لم مقصودوا من الاستدلال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف والمؤلف عليه السلام ترك ذكر النهي هنا وتعرض له في الجواب وكان الاولى ذكره هنا أيضاً ولعله تركه لأنه يعرف بالمقايضة بالأمر والله أعلم (قوله) مخالف لما صرحوا به من أنه مدلول الكلام اللفظي، فانهم جعلوه هاهنا ليس عين مدلول اللفظ بل، غيره وفيما سبق حكوا بأنه

والارادة في الامر ونحوه والكراهة في النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد ان المقام محارللافهام والذي يخطر ببال (١) هو ان يقال ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن واحد (٢) والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ (٣)، ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى (٤) عند عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم وان الامر تعبير عن الحالة الذهنية (٥) والانكار مكابرة، وأورد عليه (٦) أولاً أنه لا يخفى في ان المدلولات المطابقة للعبارات المذكورة متغايرة وانها حكايات عن واحد (٧) والمدلولات المطابقة للعبارات المذكورة ليست عين ذلك الواحد (٨) لكن ماذا كره مخالف لما صرحوا به من انه مدلول الكلام اللفظي (٩) ثم لا نسلم ان ذلك الامر غير الاذعان بقيام زيد في الصور المذكورة (١٠) والاذعان به علم تصديقي لا محالة والشاك

(١) هذا من كلام حاشية شرح العقائد للخيالي والشرح للسعد رحمه الله اه (٢) قال القاضي زكريا أي مغاير لمدلول لفظ الخبر مثلاً لانه واحد لا يتغير بتغير العبارات فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد اتصف بالقيام عبارات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الامر وفي الخارج واحد وهي مختلفة المدلولات، وغير المتغير وهو الذي نجده في النفس مغاير لما يتغير وهو معقول الخبر اه (٣) لعل المراد بهذا أنه لا يتم ما ذكره الاشاعرة اه لي (٤) أي المسمى بالكلام النفسي اه فذلك المعنى ليس عين تصور الاطراف والنسبة والا لما جاز الاتصاف اه (٥) وهي غير الارادة على زعمه اه (\*) أي لا عن الكلام النفسي ولا عن الارادة والله أعلم اه لي (٦) أي على ما ذكره في شرح العقائد اه لي (٧) أي معنى واحد اه خيالي (٨) وقد صرح به هذا القائل ومراده ان ما صرحوا به ممنوع والله أعلم اه لي (٩) والمدلول متعدد فيكون المعنى متعدداً بصريح كلامهم فما نقله عنهم من كونه واحداً خلاف ما صرحوا به فلا يقبل نقله اه لسيدى عبد القادر بن احمد (١٠) الثلاث المتقدمة وهي زيد قائم الخ اه سيدى عبد القادر

مدلول اللفظ « قلت » وكلامهم أيضاً في جعلهم له هنا متحداً وهو النسبة كما عرفت مخالف لما ذكره السعد في حواشي شرح المختصر في بحث مانع الحكم المذكري من أن جمهور شارحي المختصر ذكروا أن الكلام النفسي مجموع ما حصل في العقل من النسبة والطرفين وهو الموافق لما ذكره المنطقيون حيث يقولون القضية المعقولة هي المفهوم المركب من المحكوم عليه وبه والنسبة فقد انضرب كلامهم كما ترى (قوله) والاذعان به علم تصديقي، فلا يحصل التمايز بين الكلام النفسي والعلم

(قوله) والمؤلف عليه السلام ترك ذكر النهي هنا، وكذا لم يذكره في شرح المواقف فيحقق اه ح

(قوله) بلا شبهة ، اذ الذي في نفس الشاك علم تصوري (قوله) ان أراد أي الشاك قصد الاخبار الخ ، ينظر أين المقابل لهذا فيما يأتي من كلام المؤلف (قوله) فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى الخ ؛ وذلك لأن الموجود في ذهن الشاك ليس هو الاذعان بل مجرد تصور النسبة والطرفين (قوله) ولو سلم ، أنه يجد الاذعان (قوله) فلا يجد به قطعاً ، لأن الاذعان هو العلم فلا يتميز الكلام النفسي عنه (قوله) بل الذي نجده ، هذا مقابل لقوله فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى يعني بل الذي يجده عند قصد الاخبار عما في ضميره هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها والاولى هو كونه شاكاً بحذف قوله الحكاية لأن الذي في نفسه هو المحكي وهو كونه شاكاً لا الحكاية (قوله) والسند ظاهر ، لأنه اذا قصد الاخبار عما في ضميره وهو كونه شاكاً في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها اذ لا يشك فيما لم يعلمه أصلاً وعلم كونه شاكاً في وقوعها أي أدركه وهو ظاهر (قوله) وبالجملة لا نسلم أنهما ، أي الأمر والنهي تعبران عن غيرهما أي الارادة والكراهة « فان قلت » سيأتي في باب الأمر تعريف الأمر بأنه القول الانشائي الدال ﴿ ٤٢٨ ﴾ على طلب الفعل الخ كما يأتي فالمدلول عليه بالكلام هو الطلب لا الارادة وهو

لا يجد هذا المعنى بلا شبهة ، وقوله ثم قد يقصد فيجد الى آخره ان اراد قصد الاخبار والحكاية عما في ضميره فلا نسلم انه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا يجده (١) قطعاً بل الذي نجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة ، وقوله مع عدم علمه الى آخره غير مسلم والسند (٢) ظاهر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى شيئاً من العلوم كما خيله (٣) ، وثانياً أنه لا خفاء ان الأمر تعبير عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لا غيرها وكذا النهي عن الكراهة لا غيرها (٤) وبالجملة لا نسلم انهما تعبران عن غيرهما والله الموفق للصواب ﴿ مسألة ﴾ في بيان ان العالم بفوات شرط وقوع المأمور به في وقته هل يصح ان يأمر به ام لا كما مره تعالى لزيد بالصوم غداً مع علمه بأنه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى

ظاهر ما نقله المؤلف عليه السلام عن اصحابنا فيما يأتي حيث جعلوا المميز هو الارادة فدل على أنها غير مدلول الأمر « قلنا » هذا لا يرد على المؤلف عليه السلام كما يأتي فان ظاهر كلامه فيما يأتي ان الطلب هو الارادة لأنه قال وأيضاً صيغة الأمر دالة بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المأمور به فهذا مع قوله في حد الأمر الدال على طلب الفعل الخ يشعر باتحاد الطلب والارادة وقد صرح الشريف في حاشية المطول بان الطلب هو الارادة في بحث قوله « لا تقيمن عندنا » حيث قال ذلك على مذهب من لم يفرق بين الطلب والارادة فيقول طلب الفعل من الغير هو ارادته منه فيكون مدلول الأمر هو الارادة ومدلول النهي هو الكراهة انتهى . وقد نسب في جمع الجوامع الى المعتزلة أن الأمر عندهم هو الارادة حيث قال والأمر عندنا غير الارادة خلافاً للمعتزلة واما ابن الحاجب فلم ينسب القول بان الأمر هو الارادة الا الى بعض المعتزلة ومن أراد الاستيفاء طلبه من موضعه والله اعلم (قوله) كما مره لزيد بالصوم الخ ، كأن المؤلف عليه السلام أشار بهذا المثال الى ما ذكره في الفصول وشرحه من أن الامتناع عند المعتزلة فيما ذكر انما هو فيما كان التكليف خاصاً بذلك الذي علم انتفاء شرط وقوعه واما في ما كان عاماً لا يختص بذلك الذي علم

(١) أي بالقصد وقوله قطعاً مفعول ثان ليجد أي لا يجد بالقصد قطعاً بذلك المعنى اه وفي حاشية قوله ولو سلم أي ولو سلم أنه يجد معنى بالقصد فليس هو المعنى الذي يدعيه بل الذي يجده عند القصد هو تصور محض وهو ما تدل عليه الحكاية عن كونه شاكاً الخ والتصور أحد قسمي العلم فليس غير العلم اه لسيدى عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) لأنه مأخوذ مما سبق فكانه قال لا نسلم أنه يجده مع عدم علمه بل مع علمه اه لجواز ان يكون الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً لا غير اه ضرب سيلان في نسخهته على هذه الحاشية اه (٣) لا يخفى لطافة هذا فان المعترض على كلامه هو الخيالي اه (٤) في نسخة لا غيرهما أي الارادة والكراهة اه

(قوله) ينظر أين المقابل لهذا الخ ، يقال قد علم الجواب عنه ضمناً من قول المؤلف ولو سلم فلا يجد به قطعاً اذ المعنى ان اراد قصد الاخبار عن علم ادعائي فغير مسلم ولو سلم الخ اه حسن بن يحيى ح (قوله) والاولى هو كونه شاكاً ، ينظر فانه لو قصد الاخبار عن كونه شاكاً لقال انا شاك فليس المحكي قوله هو كونه شاكاً ثم مراد المؤلف أنه يحصل له مطلق العلم بالنسبة والذي يفهم من كلام القاضي انه العلم اليقيني فتأمل كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه وسيدى حسن بن يحيى . وكلام المؤلف في الحاشية يدل على هذا اه حسن بن يحيى



موت قبل الوقت فإنه إنما يمتنع عند بعض المعتزلة وهم البصرية وأما البغدادية فجازوه كصوموا غداً مع علم الأمر بموت بعض . قال في شرح الفصول قيل لأن أكثر أوامر الله تعالى كذلك فإن بعض المكلفين يموت قبل التمكن . وفيه أن من منع لا يسلم أن الذي مات قبل التمكن مكلف قال بعض شراح الفصول فعلى قول البصرية لا يكون ﴿٤٢٩﴾ الكفار الذين علم الله موتهم على

امتناعه وهذا ما تريد بقوله (لا تكليف) (١) بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وقته (٢) وذهب الجمل الغفير من الأشاعرة إلى جواز إمتناع جهل الأمر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته كما مر السيد لعبد بخرطة الثوب في الغد فلا خلاف في جوازه «احتج» أصحابنا أولاً بما أفاده بقوله (لأنه) أي الأمر بما هذا حاله (أمر من لا يقدر) على الامتناع لما كلف به وأمر من لا يقدر مع العلم بأنه لا يقدر قبيح لأنه تكليف بما لا يطاق كما سبق ، قيل يلزم مما ذكرتم أن لا يصح مع جهل الأمر بعدم الشرط إذ عدم القدرة بالنظر إلى الأمور خاضعة ولا أثر فيه لعلم (٣) الأمر وجهله «واجب» بأن المانع القبيح (و) قد أشرنا إلى أن (لا قبيح مع الجهل) من الأمر لوقوع الشرط (٤) (و) ثانياً بأنه إنما ان يراد من العبد فعل الأمور به أو توطئ نفسه على الفعل والكل قبيح (لأنه) أن كان الأول فهو (عبث) لا يصدر عن الحكيم (أو) الثاني فهو (تغريب) للمكلف لإيهامه أن المكلف به فعل الأمور به والمفروض أنه غيره وهو توطئ النفس ، على أن القول بأن المراد توطئ النفس للامتناع يرجع بمسألة إلى الوفاق بأن لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه في وقته لأن المكلف به المراد حصوله التوطئ (٥) ولم ينتف شرطه وهو ظاهر «احتج» القائلون بالجواز بأن (قالوا) أولاً لو لم يصح التكليف بالمتنازع (لم يعص أحد ابداً) (٦) وانما يلزم ذلك (لأنه) كلياً عدم الفعل بأن تركه المكلف (فقد عدم شرط) من شروط ما كلف به (كالإرادة) من الله تعالى أو من العبد ، أما إرادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها (١) قيل منذئذ الخلاف في هذه المسألة أعنى مسألة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه أن فائدة التكليف هي الامتناع فقط أو أحد الأمرين هو أو الإبتلاء فن قال بالاول منع التكليف مع علم الأمر بما ذكره من قال بالثاني جوزه لحصول الإبتلاء ولهذا اتفق على الامتناع مع علمهما لا انتفاء الفائدتين اه شيخ لطف الله على الفصول (٢) أي عند دخول وقته اه (٣) يعني أن عدم القدرة على الفعل الذي عدم شرطه بالنسبة إلى الأمور حاصلة سواء كان الأمر علماً بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلاً كما في الشاهد مثل أمر السيد غلاماً من غير تأخير لعلم الأمر وجهله في مثل ذلك فيلزم أن لا يصح التكليف بالفعل الذي جهل الأمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقاً اه (٤) المناسب لا انتفاء الشرط اه وفي حاشية صوابه لا انتفاء شرط الوقوع اه (٥) في نسخة هو التوطئ اه (٦) في حاشية ما لم يفتقر معنى بتركه مأمور وأما بفعل منه فلا يلزم وذلك ظاهر والله أعلم اه

العبد كما يأتي ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان شرطية أحد الإرادتين في التكليف ولا لبيان انتفاء الشرطية مع أنه لا يتم احتجاجهم إلا بذلك . وقد بين السعد في الحواشي شرطية الإرادة بقوله لا خلاف في أن الفعل المكلف به مشروط بالإرادة وأن

(قوله) ولا لبيان انتفاء الشرطية ، يحقق ما أراد بهذا اه حسن بن يحيى من خط العلامة السبائي

وقع الخلاف في أنه ارادة الله تعالى أو ارادة العبد « قلت » ولعل الوجه في ارادة الله تعالى انها لو لم تكن شرطاً لزم أن يكاف بما لا يريد وفي ارادة العبد ان الفعل انما يقع منه على وجهه اذا اراده حتى يعد ممثلاً فاذا لم يردده لم يقع على وجهه كما أشار اليه بعض شراح الفصول وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية بالنظر الى ارادة الله تعالى بقوله أما ارادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها لأنه بيان الملازمة المقدرة كانه قيل اما انتفاء ارادة الله تعالى فلانه لو اراده لوقع لاستحالة تخلف المراد عنها لكنه لم يقع من المكاف كما هو المفروض فلا ارادة واذا لم يردده تعالى فقد علم الله تعالى انتفاء شرط من شروطه فلا تكليف به ولا معصية . وأما قول المؤلف عليه السلام فاذا لم يردده فقد علم وقوعه فيستحيل وقوعه فهو بيان لاستحالة وقوعه لأمر غير مانح فيه وهو سبق علم الله بعدم وقوعه والمقصود فيما نحن فيه غير ذلك اذ المراد ان عدم التكليف لعدم الشرط وهو الارادة . وان اجيب بأنه اذا استحال لسبق العلم فقد انتفى شرط من شروطه وهو الامكن . ورد ان الامكان شرط غير الارادة . ويمكن أن يجاب بأن الاستحالة بناء على أصلهم من أنه لا يقع في ملكه ما لا يريد ( قوله ) وأما ارادة العبد الخ ، هذا بيان لانتفاء الشرط بالنظر الى ارادة العبد فقوله فلانه اذا لم يفعله أي ﴿ ٤٣٠ ﴾ العبد يعني اذا لم يفعل ما كلف به لم يردده فيكشف عدم فعله من عدم ارادته

فاذا لم يردده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا تكليف به فلا معصية ، وأما ارادة العبد فلانه اذا لم يفعله لم يردده فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته التي هي من شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه ( و ) ثانياً بأنه لو لم يصح التكليف بالتنازع فيه ( لما علم (١) تكليف ) أي لما وقع لاحد من المكافين العلم بأنه مكاف بما أمر به (٢) ، اما الاولى فلانه مع الفعل وبعد وقته سواء فعل أو لا ينقطع التكليف (٣) وقيله لا يعلم لجواز ان لا يوجد احد شروطه ، واما الثانية (٤) فبالضرورة ( وجواب الاول )

( قوله ) فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته ، أي ارادة العبد . والفعل واذا علم الله تعالى ذلك ثبت المطلوب المخالف وهو علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه وقته ( قوله ) وبطلان اللازم ، وهو عدم العصيان متفق عليه فيبطل المزوم وهو عدم صحة التكليف بما علم الأمر شرط انتفاء وقوعه وقته فيتعين صحة ذلك وهو المطلوب ( قوله ) لما علم تكليف ، يعني لم يعلم أحد في شيء من الأزمنة أنه مكاف في ذلك الزمان . قال السعد وحينئذ يندفع ما ذكره الشارح العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الاتيان به أنه

(١) لأنه اذا أمر العبد بصوم هذا اليوم فاما أن يعلم بهذا الأمر بعد اليوم أو قبله أو معه فان علم به بعده ومعه لم يفد لأنه ينقطع التكليف حينئذ على ما تقدم وقيله لا يعلم لان صومه موقوف على بقاءه وهو غير معلوم له قبل اليوم فيكون شاك في شرط التكليف الذي هو البقاء فيلزم الشك في الشرط فلا يعلم التكليف بالصوم أصلاً . شرح سبكي للمختصر (٢) واللازم باطل اه عصف (٣) اما بعد الفعل فبالاتفاق وأما مع الفعل فبتسليم الخصم كما تقدم اه رفو (\*) ثم لا يخفى أن الانقطاع على تقدير العصيان مبني على أن القضاء بأمر جديد اه سعد (٤) هي الطوية وهي بطلان اللازم اه

كان مكافاً قبله ( قوله ) اما الاولى ، أي بيان المقدمة الاولى وهي الملازمة ( قوله ) وبعد وقته ، زيادة لفظ وقته يندفع به ما ورد على شرح المختصر حيث قال لأنه مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع التكليف من ان قوله سواء فعل أو عصى لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله بعده لأن الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان بالفعل ولا العصيان وعبارة المؤلف عليه السلام سألته عن هذا الايراد « واعلم » ان انقطاع التكليف مبني على كون القضاء بأمر جديد لأن المراد انقطاعه بالأمر الاول وقد عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح المختصر سواء فعل أو عصى الى قوله سواء فعل أولاً ولعل وجه افادة التعميم ( قوله ) واما الثانية ، أي بطلان اللازم ( قوله ) فبالضرورة ، أي معلومة بالضرورة من الدين

( قوله ) وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية . ضمن في نسخة بالشرط وعليه ما لفظه اذ المؤلف بصدد بيان الشرطية بانتفاء الشرط وهو الارادة اه ح عن خط شيخه ( قوله ) فهو بيان لاستحالة وقوعه الخ ، بل هو بيان المقصود اذ علم الله تعالى بعدم الوقوع دليل عدم ارادته فتأمل فهو مما نحن فيه اه ح عن خط شيخه

(قوله) لأن المراد بالشرط ، أي في قولهم لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وفي قولهم فقد علم شرط من شروطه (قوله) ما خرج عن مقدور المكاف ، كإرادة الله تعالى وأما المقدور كالطهارة مثلا وإرادة العبد فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت سابقاً في مقدمة الواجب فتوجه حينئذ منع الملازمة وهي قولهم لو لم يصح لم يصح أحد إذ يجوز أن ينتهي الشرط وبعضه حينئذ بترك ذلك الفعل وبترك شرطه المقدور بخلاف غير المقدور فإنه لا تكليف بالفعل المتروك لأنه انكشف عدم شرطه الذي ليس بمقدور . وهذا الكلام مقتضاه أن الجواب مبني على الفرق بين الشرط المقدور وغير المقدور وأن المراد بالشرط في هذه المسئلة هو الشرط الذي ليس بمقدور لكن قوله بعد ذلك وما ذكرنا في بيانها أي الملازمة غير صحيح الخ صريح في أن الجواب مبني على التميم أعني من غير فرق بين الشرط المقدور وغيره لأن المؤلف عليه السلام دفع الملازمة في غير المقدور بقوله أما قولهم باستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى الخ وفي المقدور بقوله وأما قولهم في إرادة العبد الخ « إذا عرفت ذلك » فكان الأوضح في بيان المقصود أن يقال وجواب الأول ظاهر وهو منع الملازمة وما ذكر في بيانها ﴿ ٤٣١ ﴾ غير صحيح أما قولهم باستحالة تخلف

المراد الخ وأما قولهم في إرادة العبد الخ فتأمل والله أعلم (قوله) لجواز أن يعدم ، أي الفعل المكاف به (قوله) لا انتفاء شرط مقدور له ، أي له المكاف فيحصل المصيان فتنتفي الملازمة (قوله) لصدوره ، معمول لإرادته أي إرادته صدور الفعل فاللام للتقوية لا للتعليل (قوله) وسيجيء أن شاء الله تعالى لما ذكرنا زيادة إيضاح ، هو ما ذكره المؤلف عليه السلام في أمارات الأمر عند الكلام على

من الشبهتين (ظاهر) لأن المراد بالشرط ما خرج عن مقدور المكاف وأما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت (١) فتوجه المنع على الملازمة ظاهر لجواز أن يعدم لا انتفاء شرط مقدوره ، وما ذكر في بيانها (٢) غير صحيح ، أما قولهم باستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى فإنما هي في غير أفعال العباد المتوقفة على اختيارهم ، وأما ما أرادته تعالى منها كالطاعات فلم يرد إيقاعها على الإطلاق بل أراد إيقاعها باختيارهم فإذا انتفى اختيار المكاف للفعل لم تنتف إرادته تعالى لصدوره منه وسيجيء لما ذكرناه زيادة إيضاح (٣) وتحقيق إرادة الله تعالى ، وأما قولهم في إرادة العبد فقد وضع لك ضعفه مما حققناه (٤) (و) جواب (الثاني منع الثانية) وهي بطلان اللازم (أن أراد) العلم (القطعي) الذي لا يمتثل النقيض (والا) يكن المراد ذلك بالاعتقاد الحازم له كما أن مطالعة آياتنا (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)



(قوله) ومن هنا، أي من أنهم لم يريدوا العلم القطعي فقطعوا بصول العلم الذي هو أهم من الجازم المطابق أو غيره ففعلوا الثانية ضرورية لكن تفسيرهم للضرورة بأنها معلومة بالضرورة من الدين كما ذكره في شرح المختصر والجواهر مشعر بأن قطعهم ليس لازمة الاعتقاد مطلقاً (قوله) وما يتبعها من الإجماعات، وهي الإجماعات الثلاثة: الأولى في المنطق، والثاني في الموضوعات، والثالث في الأحكام وظاهر قول المؤلف عليه السلام في أول الكتاب ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد أن هذه الإجماعات من المقدمة (قوله) والإجماع على القياس، أراد ذكر الأدلة المتفق عليها بين الجمهور فلذا لم يذكر الاستدلال (قوله) بسورة من جنسه، لم يقل كما في الفصول بأقل سورة وكذا لم يقل أو بعدة آياتها لعدم الاحتياج إليه في التعريف وإنما زادوا ذلك في الحد للتنبيه على أقل ما وقع به التحدي ولذا قال في شرح الجمع أن ذكر ذلك بيان لواقع لا للاحتراز عن شيء نزل على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم للاعجاز لا بسورة منه ثم قال لكن

﴿٤٣٢﴾

قوله تعالى « فليأتوا بحديث مثله » قد يقتضي الاعجاز بآية، قال المحلي

ولا حاجة إلى قوله المتعبد بتلاوته  
لاخراج منسوخ التلاوة لأن ذلك  
حكم من أحكام القرآن ولا يدخل  
في الحدود (قوله) على القول بأنه،  
أي اللوح حقيقة كما روي عن  
ابن عباس رضي الله عنهما هو لوح  
من درة بيضاء طوله ما بين السماء  
إلى الأرض وعرضه ما بين المشرق  
إلى المغرب وأما على القول بأنه علم  
الله فليس بحقيقة فلا تناسبه  
الكتابة فلا يصلح الاحتراز بالمنزل  
عما كتب فيه وقيل أراد بقوله  
بناه على أنه أي الكلام الذي لم

يمنوعة لجواز أن يحزم المكاف ببقائه إلى وقت التكليف لغلبة الأمل أو يحزم  
بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جواز (١) ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة  
الثانية ضرورية، ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الإجماعات المحتاج إليها في هذا العلم  
أخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لأنه أصل الأدلة الشرعية والسنة على الإجماع  
لأنها أصله، والإجماع على القياس لسلامته عن الخطأ فقال

## المقصد الأول في الكتاب

الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع (٢) كما غلب  
على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية (وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من  
جنسه) خرج الكلام الذي لم ينزل كالكتب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط على

اذ بيان أولها وآخرها بالتوقيف فزاد المؤلف عليه السلام قوله مسمى باسم خاص لتخرج الآية ولم يقل في تفسير السورة هي الطائفة المترجمة توقيفاً أي المسماة باسم خاص كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن تعريف السورة بالمسماة باسم خاص ينتقض بمثل آية الكرسي فانها أيضاً مسماة باسم خاص والقول بأن ذلك مجرد اضافة لم يصل الى حد التسمية بين البطلان لأن آية الكرسي صارت علماً بحيث لا يطلق الا على الطائفة المعينة المشخصة من القرآن لسبق الفهم اليها والسبق علامة الحقيقة « قلت » فزاد المؤلف متضمن ثلاث آيات لاخراج آية الكرسي والمراد أنها متضمنة ثلاث آيات غير البسملة كما يأتي (قوله) وصرح بالمضاف ، وهو لفظ جنس (قوله) لعدم صدق التعريف من دونه ، أي من دون المضاف يعنى من دون اعتباره أصلاً وليس المضاف يعود الى التصريح لان الحد يصدق على الابعاض وان ﴿ ٢٣٣ ﴾ لم يصرح بالمضاف بل قدر كما في

عبارة ابن الحاجب فانها صدقت على الابعاض لملها على حذف المضاف كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) على ابعاض القرآن الخ ، بيان ذلك أنه لو لم يعتبر المضاف كان الضمير للكلام ومن التبويض وكان الكتاب اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك البعض مشتملاً على سور متعددة كالنصف مثلاً وذلك لأن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت فلا يصدق على البعض كالنصف والرابع مثلاً أنه الكلام المنزل للعجاز بأي سورة من جميع ما نزل وأما مع اعتبار المضاف فانه يكون المعنى للعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة فيكون الكتاب اسماً للفهوم السكي الصادق على المجموع وعلى أي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو

توقيفاً مسمى باسم خاص متضمن ثلاث آيات ، وقوله من جنسه أي من جنس ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة ، وصرح بالمضاف (١) لعدم صدق التعريف من دونه على ابعاض القرآن وخروجها لا يناسب غرض الاصولي لان (١) ولم يقل منه كما في مختصر المنتهى قال العضد وقوله بسورة منه ان اجري على ظاهره فلاخراج بعض القرآن فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه اه (\*) ولفظ حاشية لأنه لو لم يقدر المضاف كان القرآن اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن عن كونه وحده قرآناً فان التحدي بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختص ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلاً أنه الكلام المنزل للعجاز بسورة منه وهذا كلام دقيق يظهر لمن نظره بعين التحقيق اه قسطاس (\*) وبعد فان العبد الفقير الى عفو ربه احمد بن محمد بن اسحق ستر الله عيوبه لما رأى تعليل ابن الامام قدس سره لتصريحه بلفظ جنس في قوله للعجاز بسورة من جنسه وان وجهه افادة شمول الافراد من الكتاب العزيز التي هي غرض الاصولي لم يظهر لذهنه القاصر ثمة لمثل ذلك اذ الغرض تحديد الكتاب من حيث هو وقد تبين ان المقصود في الحدود انما هو تبين ماهية من حيث هي ولا ملاحظة فيها لفرد ولا لافراد والذي يفهم مما ذكره ابن الامام عليه السلام وشارح المختصر وشارح الشرح التلازم بين تمام غرض الاصولي من الاستدلال بالافراد وارادتها من الحد والذي يظهر عدم التلازم اذ استدلال الاصولي بالافراد لا يتوقف على ارادته لها من حد الكتاب بل لوحده به ماهية الكتاب من حيث هي كما هو المناسب للصناعة الميزانية واستدل بالافراد لما منع عدم الارادة الاستدلال بها اذ الاستدلال بالافراد غير واقف على ذلك بل الاستدلال بالافراد واقف على أمر آخر وهو صدق المبلغ المفروغ منه والحاصل أنه لم يتضح لي فائدة من قصد الافراد من تحديد الكتاب وهذا كله بناء على مقتضى ما ذكره وان كان الجلال وغيره قد منعنا تحديد الكتاب واسنداه بعلميته اه

بالابعاض . قال السعد الا أنه يصدق التعريف حينئذ على مثل قل وافعل ولا يسمى كتاباً بمعنى قرآناً في عرف الشرع

(قوله) ولم يقل في تفسير السورة الخ ، في بعض النسخ عوض هذا الى قوله من أن تعريف السورة الخ ما لفظه ولم يفسر المترجمة بالمسماة كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن معنى المترجمة توقيفاً والمدينة توقيفاً أعم من المسماة باسم خاص والاعم لا يدل على الاخص ومن أن تعريف السورة الخ اه ح (قوله) والقول بأن ذلك مجرد اضافة الخ ، وهل الاضافة فيها الا كالاضافة في سورة البقرة ونحوها اه حسن الكبسي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك الخ ، الظاهر ان المراد بخروج بعض القرآن خروج سورة واحدة فما دون لأنه وان كان كلاماً منزلاً للعجاز لكن ليس بسورة منها بل من جنسها

(قوله) والاعجاز اما ذاتي الخ ، هكذا في الجواهر دفعا لاعتراض شارح المختصر والتمسازاني المشار اليه بقوله فيما يأتي فاندفع ماقيل الخ (قوله) لأن من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز الخ ، هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الأعم و (قوله) بل من تعقله ، أي تعقل القرآن الخ ، وهذا معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص ولهذا ترقى المؤلف عليه السلام في العطف بلفظ بل (قوله) وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم الخ ، لم يذكر النسبة هنا وقد ذكرها فيما سبق في مباحث المنطق فينظر (قوله) كما هو شأن عوام المؤمنين الخ ، قال في الجواهر ولهذا قال الله تعالى « بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم » قال فلا يكون تعقل حقيقة القرآن الا في صدور الذين اوتوا العلم فيكون تعقل حقيقته اما عين تعقل كونه آيات بينات أو هو مستلزم لكونه آيات بينات ومن البين ان تعقل كونه آيات بينات يوجب تعقل كونها معجزات قاطعات وإلا لم يكن آيات بينات فيكون اعجاز القرآن اما ذاتيا لحقيقة القرآن أولا زما بينا لها (قوله) فاندفع ماقيل الخ ، وهذا الاعتراض مبني على أنه اريد تمييز حقيقة الكتاب واما لو اريد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة فهو صحيح

﴿٤٣٤﴾

الاستدلال انما هو بالابحاض لا بالمجموع من حيث هو مجموع ، والاعجاز اما ذاتي لحقيقة القرآن أو لازم بين لها لان من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز (١) علم لزوم الاعجاز له قطعاً (٢) بل من تعقله على ما ينبغي علم أنه معجز فأقل أحوال الاعجاز أن يكون لازماً بيناً للقرآن اما بالمعنى الأخص وهو أن يكون مجرد تعقل الملزوم كافي في تعقل اللازم (٣) أو بالمعنى الأعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم كافياً في الجزم باللزوم (٤) ، وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القرآن كما هو شأن عوام المؤمنين لا يقتضي أن لا يكون بيناً فاندفع ماقيل (٥) من أن كونه للاعجاز ليس لازماً بيناً فضلاً عن ان يكون ذاتياً ويندفع أيضاً ماقيل من ان معرفة السورة تتموقف على معرفته فيدور بان السورة اسم لكل مترجم اوله وآخره توقيفاً ، سمي باسم خاص من الكلام المنزل قرآناً كان أو غيره قال في الكشف ومن سور الانجيل سورة الامثال (٦)

ذكره في شرح المختصر (قوله) ويندفع أيضاً ماقيل الخ ، ليس عطفاً على قوله فاندفع اذ ليس بمتفرع على ما تقدم كما في المعطوف عليه بل هو ابتداء كلام بين فيه المؤلف عليه السلام اندفاع اعتراض آخر ذكره في شرح المختصر (قوله) يتوقف على معرفته ، أي القرآن بناء على أن السورة بعض من القرآن مترجم أوله وآخره (قوله) بان السورة ، متعلق بقوله يندفع (قوله) اسم لسكل مترجم الخ ، فهي أعم كما صرح بذلك في حواشي الكشف (قوله) قرآناً كان أو غيره ، لكن يقال قد ذكر الآية في تفسير السورة فيما سبق حيث قال متضمن ثلاث آيات فيلزم منه دور آخر

(قوله) قال في الكشف ومن سور الانجيل سورة الامثال ، دفع هذا في الجواهر بان السورة غلبت في عرف المتشعبة على بعض القرآن المترجم أوله وآخره توقيفاً من بين السور قال ولهذا عرف صاحب الكشف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي أقلها ثلاث آيات « وأجاب السعد » والشريف في الحواشي بان صاحب الكشف أراد بما ذكره تعريف سورة القرآن لا مطلق السورة فهي أعم بدليل قوله ومن سور الانجيل الخ

وأما السورتان فصاعداً فانه يصدق عليه أنه منزل للاعجاز بسورة منه اذ لا مانع أن يقع التحدى بأحد سور هذا البعض وما ذكره المحشي من أن الاعجاز انما هو بأي سورة من جميع ما انزل غير مسلم اه حسن بن يحيى وقد ذكر السؤال السعد وأجاب عنه بانه انما وقع التحدى بسورة أي سورة من كل القرآن يعني غير معينة اه حسن ح (قوله) هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الأعم ، لانه لا يعقل التلازم فيه الا بعد تعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فانه يكفي تعقل الملزوم اه (قوله) لكن يقال قد ذكر الآية الخ ، يقال يدعى العموم في الآيات أيضاً اه حسن الكبشي ح



﴿مسئلة﴾ لا خلاف بين الامة في اثبات البسمة في أوائل السور خطأ في المصحف  
الافى أول سورة التوبة (١) وانما الخلاف في كونها قرآنا فعن جمهور السلف والشافعية  
وابن كثير قارى مكة وقالون (٢) أثبت قراء المدينة وعاصم والكسائي من قراء  
الكوفة أن (البسمة منه) أى من القرآن في (أول كل سورة) (٣) غير براءة) وهو  
إجماع أهل البيت عليهم السلام وروى في الجامع الكافي (٤) اثباتها عن علي عليه السلام  
وابن عباس وعد جماعة من اكابر اهل البيت عليهم السلام استغثينا باجماعهم عن  
تعدادهم ورواه ايضا عن ابى بكر وعمر وعمار وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن  
الزبير وعن أبى عبد الله الجذلي (٥) وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد  
والزهري وابى عاصم (٦) (و) عن بعض السلف كابي (٧) وانس وغيرهم ومالك  
وابى حنيفة والثوري والاوزاعي (نفيا) اي نفى كونها من القرآن (٨) (و) عن ابن

(قوله) وقالون ، في الكشف  
اطلق النفي عن قراء المدينة  
والاثبات عن قراء مكة والكوفة  
وفقهاؤهما والمؤلف عليه السلام  
اعتمد ما في كتب القراءات كالتيشير  
(قوله) فميسا ، الا ما تواتر في  
النمل من أنها بعض آية فلا يخالف

شأن الحد أن يكون مساويا أو أجلى كما تقرر في النطق وبعد هذا فإن الحد إنما يكون للكميات  
الجهولة فتعرف وأما القرآن فهو شخصي جزئي اذ هو ما بين الدفتين فالتحديد له كالتحديد  
لزيد المشاهد وقد ذهب اليه أكثر المحققين ونصره السيد العلامة الجلال في عصام المحصلين اه  
﴿قائدة﴾ قال الدامغانى في شرح العقائد المضنية في القرآن ما لفظه ان المبنى اذا كان في  
النفس فعلم واذا انتهى الى الفكر فروية واذا جرى على اللسان فكلام واذا كتب باليد  
فكتاب واذا اعتبر قرائته فقرآن واذا اعتبر كونه فارقا بين الحق والباطل فقرآن فهو بالذات  
شئ واحد وتختلف عليه هذه الاسامى بحسب اختلاف الاحوال والاعتبارات اه (١) في  
المستدرك عن ابن عباس قال سألت عليا عليه السلام لم لم تكتب في براءة بسم الله الرحمن الرحيم  
قال لأنها أمان وبراءة نزلت بالسيف اه (٢) اسمه عيسى اه (٣) آية كاملة اه وقوله غير براءة  
قال في نظام الفصول يفهم من هذا الاستثناء أن في براءة بسمة على قول ولا يعرف القول  
بذلك عن أحد اه بل قد عرف القول به ذكره في الاتقان اه (٤) لابى عبد الله محمد بن الحسن  
العلارى البطحاوى (٥) اسمه عبد الله أو عبد الرحمن بن عبد الله روى بالتشيع من كبار  
الثالثة اه قريب لابن حجر وهو بالدال المعجمة اه منه وهو الاصح اه ع شيخ وفي حاشية  
الجذلي بفتح الجيم وفتح الدال منسوب الى جديلة قيس أو الى جديلة طي اه جامع الاصول  
(٦) وعطاء وعبد الله بن المبارك اه (٧) في فصول البدائع وفي التسمية روايتان عن أبى  
حنيفة آية فذة ازلت للفصل والتبرك أولست من القرآن الا في النمل فعلى الاول يخرج كل  
واحدة أوعدة بعينها بقيد التولية اذ لم يتزل شئ منها على تعيينه أو التواتر اذ لم تتواتر  
قرآنية شئ منها بعينه بخلاف « فبأى آلاء ربكما تكذبان » فان المنزل والمتواتر قرائنته  
صاذق على كل منهما ولم يكن تكرارها في أول كل سورة زندقة لكون ازلها للفصل والتبرك  
وعلى الثانى بالتواتر اذ لم يتواتر كونها من القرآن ولذا خالف مالك رحمه الله اه (٨) أى في  
أول كل سورة وانما حذف ابن الامام رحمه الله هذا القيد هنا وفي ما يأتى عند شرحه لقوله  
وقضاء الاخبار بذلك لفهم ذلك من سياق المتن مع تصريحه فلا يرد ان صريح عبارته من نفى  
كونها من القرآن واطلاقها ينتقض بما في النمل مع الاجماع على كونها من القرآن في النمل  
ولا يرد على ما يأتى عدم وفاء التفسير بالاراد وقد نبه سيلان على نحو هذا المذكور في الايراد

(قوله) وهو رواية عن الشافعي ، (٤٣٦) لعل الضمير راجع الى اثباتها آية في الفاتحة فقط اذ لو عاد الى مذهب ابن

المسيب ومحمد بن كعب (اثباتها) آية في (الفاتحة) والنفي في غيرها وهو رواية عن الشافعي قالوا وله في باقي السور قولان فمنهم من حمل القولين على انها هل هي من القرآن في اوائل السور اولا ومنهم من حملها على انها هل هي آية مستقلة او هي مع ما يليها من كل سورة آية قال التفتازاني وهذا هو الاصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في كونها قرآنا وعن احمد بن حنبل وداود وفخر الدين الرازي (١) من الحنفية انها آية مستقلة انزلت للفصل بين كل سورتين فهي آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية (٢) وعليه جمهور المتأخرين من علماء الحنفية وهذا معنى قوله (أو مستقلة) فهذه (اقوال) اربعة « واعلم » ان من لم يوافق القول الاول من القراء كابن عمرو (٣) قارى البصرة وحزرة من قراء الكوفة وورش من قراء المدينة وابن عامر قاري أهل الشام يحتمل ان يكون رأيهم موافقا للقول الثالث (٤) وللرابع اذ لا خلاف بين القراء السبعة في اثباتها تلاوة في اول فاتحة الكتاب وفي اول كل سورة يبتدئها القاري ما خلا سورة التوبة وانما يختلفون في اثباتها في أوائل السور مع وصل التلاوة فمن ذكرناه موافقا لأهل القول الاول يثبتونها وصلا ايضا وهؤلاء انما يحذفونها مع الوصل بما قبلها (لنا) في اثبات القول الاول ادلة منها (اجماع العترة (٥)) من آل محمد ﷺ واجماعهم حجة لما يجي ان شاء الله تعالى

توجيه الكلام ولم يذكر هذا الكلام في التيسير والله اعلم قوله اذ لا خلاف هكذا في التيسير « فائدة » قال في التيسير فاما ابتداء القاري برؤس الاجزاء التي في بعض السور فاصحابنا يحسرون القاري بين التسمية وتركها في ذلك مذهب الجميع (قوله) فمن ذكرناه يعني من القراء وقوله موافقا حال (قوله) انما يحذفونها مع الوصل يعني لامع الابتداء بها فيثبتونها كما في التبرك بالابتداء بها في كل أمر ذي بال

(قوله) وتركها في ذلك مذهب الجميع ، لفظ في ذلك لم يكن في التيسير اه ح عن خط شيخه

الاول اه من خط سيدي العلامة احمد بن محمد اسحق (\*) قال العلامة ابن كمال باشا في صدر تفسيره ما لفظه قد جاء في الخبر عن خير البشر صلى الله عليه واله وسلم انه كان يكتب باسمك اللهم فلما نزلت في سورة هود عليه السلام بسم الله مجراها ومرساها كتب بسم الله فلما نزلت في بني اسرائيل قل ادعوا الله وادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن فلما نزلت في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب بسم الله الرحمن الرحيم في الخبر دليل على انها ليست بآية من كل سورة ولكنها بعض آية من كتاب الله تعالى في سورة النمل واللفظ من الله تعالى في عدم كونها آية تامة ان لا يكون الجنب والحائض والتفشاء ممنوعين عنها عند كل أمر ذي بال، كالمشهادتين لم يجعلا في القرآن في موضع واحد لثلاث آية ولربما يحتضر الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند ختم عمره اه (\*) وعليه قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها اه كشاف (١) لعله أبو بكر احمد بن علي وقوله انها آية مستقلة أي في أوائل السور اه تلويح (٢) وعند أهل القول الاول انها مائة وثلاث عشرة آية من السور كان قوله تعالى « فبأي آلاء ربكما تكذبان » عدة آيات من سورة الرحمن ذكر معناه في التلويح اه (٣) في حاشية اسمه في الاشهر زيان وورش اسمه عثمان وابن عامر اسمه عبد الله وحزرة هو ابن حبيب اه (٤) أي في اثباتها في الفاتحة وقوله وللرابع أي في كونها آية مستقلة اه (٥) في شرح الفصول للشيخ لطف الله والسيد صلاح اجماع العترة على انها آية قال القاضي محمد بن حزة في أول تفسيره وذلك اجماع العترة عليهم السلام وكذا في تفسير عطية النجراتي اه وقال السيد احمد الشرقي شارح الاساس قال الامام الناصر لدين الله أبو الفتح الديلمي في تفسيره وعندنا وعند علماء العترة عليهم السلام انها آية من الفاتحة ومن كل سورة أثبتت فيها ثم قال ايضا « قلت » وكذا

(قوله) حتى لم يثبتوا آمين، قال في حواشي الكشاف للشريف اعترض عليه بأنه اثبت في المصحف أسماء السور وعدد الآي «واجيب» بأن من فعل ذلك فقد ميزه وأثبتته بلون آخر (قوله) ولا نكر على كاتبها، في شرح المختصر فكان لا يثبتها بعض أو ينكر على كاتبها بألف التخيير اذ المتوقف عليه الاستدلال لزوم أحد الأمرين إما لا يكتبها بعض أو يكتبها بعض وينكر عليه وأما لزوم اجتماع الأمرين فلا (قوله) أي يكونها من القرآن، المقصود الاستدلال بهذه الأخبار على اثبات القول الأول وهو كونها من القرآن في أول كل سورة وهذه الأخبار المروية إنما ثبت بها كونها من القرآن جملة إما آية مستقلة كالحديث المروي في الأحكام ونحوه وإما آية من الفاتحة كحديث قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ﴿٤٣٧﴾ ونحوه يظهر بالتأمل فيها

ما خلا ما رواه الثعلبي عن علي كرم الله وجهه فإن ظاهر قوله كان إذا افتتح السورة مع قوله فقد قص أي من السورة يقيد ذلك إذا حمل التعريف في السورة على العموم اذ ظاهره أي سورة كانت وكذا ما أخرجه الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة لكنه موقوف فينظر في قول المؤلف عليه السلام الآتي يعطي التواتر المعنوي بكونها قرآناً منزلاً في أوائل السور وقد استقرب في شرح المختصر القول بأنها آية انزلت وأمر بالفصل بها بين السور لأنها آية من كل سورة. وأما تزييف شارح المختصر لما روى عن الشافعي من الفرق بين الفاتحة وغيرها بأنه تحكم

(قوله) وأثبتته بلون آخر، في حاشية عن سيدنا علي الطبري رحمه الله أنه لم يكن في زمان جمع القرآن وكتابة المصاحف وإنما هي حادثة أبدعها المتأخرون ووقعت مصحف على مسجد الشهيدين

من الاحتجاج على حجيته (و) منها (وضعها في المصاحف) بالاتفاق (مع المبالغة في تجريدها) مما سوى القرآن حتى لا يثبتوا آمين، ومنع قوم من العجم (١) ولو لم تكن من القرآن لما كتبها بعض ولا نكر على كاتبها ولو نادراً لقضاء العادة بذلك (٢)، (و) منها (قضاء الأخبار) المروية عن النبي ﷺ وعن أصحابه رضي الله عنهم (بذلك) أي بكونها من القرآن فمن ذلك ما روي في الأحكام عن النبي ﷺ أنه قال كل صلوة لا يجر فيها بسم الله الرحمن الرحيم فهي آية اختلسها الشيطان (٣) والآيات تختص بالقرآن (٤) وهو في أمالي أحمد بن عيسى بإسناده إلى جعفر بن محمد (٥) عن آبائه عنه ﷺ وفيه بإسناده إلى جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام أنه قال آية من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم، وفيه بإسناده إلى أبي ميسرة (٦) أن رسول الله ﷺ نودي في بدء أمره (٧) يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى

حكى الطوسي في تفسيره إجماع أهل البيت عليهم السلام على أنها آية من القرآن في كل سورة اه (١) أي الأعراب والنقط اه (\*) أول من نقط المصحف أبو الأسود ظالم ابن عمرو الدؤلي ذكر هذا في مختصر تاريخ النحاة وهو أول من وضع أبواب النحو اه (٢) ولما أجمعت الأمة على كتبها ولم ينقل منكر له دل ذلك قطعاً على أنها قرآن في كل موضع كتبت فيه وهو المطلوب اه جلال (٣) ينظر في صحة الأخبار عن الصلاة بأنها آية هل يتم المعنى المراد أو هو مبني على محذوف فما الدليل اه الدليل عليه ما يأتي في رواية الجيلاني اه من بعض الحواشي (٤) قلت في دعوى الاختصاص هنا نظر لقوله عز وجل «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً ثلاثة» وقوله «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار» وآية لهم أناجلنا ذرياتهم، ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر» ونحوها كثير فالأولى الاحتجاج بما قبله وبعده من الإضافة إلى القرآن اه طبري على شرحه للكاف (٥) من طريق جعفر بن جميع وهو ضعيف باتفاق اه (٦) كمينه اه (٧) البدء بفتح الموحدة وسكون المهملة آخره همزة من بدأت الشيء بدءاً ابتدأت به اه من إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطلاني من شرح قوله باب كيف كان بدء الوحي اه

بصنعاء بخط كوفي يروي أنها من عهد الصحابة وعندها غير مرسوم فيه ذلك والله أعلم اه عن هامش الشفا اه (قوله) ولا نكر على كاتبها، الأوالات على أن الاستدلال بمجموع الأمرين لاسيما مع إعادة اللام فدل على أنه جواب آخر ولا ينافي كون أحدهما دليلاً مستقلاً اه حسن بن يحيى وفي حاشية ويمكن أن يقال إن المؤلف إنما لم يأت بالتخيير نظراً إلى أن من لم يكتبها على الفرض يجب عليه الإنكار على من كتبها والله أعلم لعلمها من الحبشي ح (قوله) ما خلا ما رواه الثعلبي، وكذا حديث ابن عباس وما بعده عنه وعن ابن مسعود أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم وكذا في حديث البيهقي عنه موقوفاً وإذا ختم السورة قرأها وما روي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثل كلام ابن المبارك اه



بلغ ولا الضالين ، وأخرجه البيهقي في الدلائل والواحدى من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن أبيه عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل (١) من حديث طويل قال السيوطي ورجاله ثقات ، وفيه بالاستناد ان سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس كم الحمد آية قال سبع آيات قلت فإين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم ، وفيه بالاستناد الى طاووس عن ابن عباس قال غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم وهي المثاني ، واخرج بن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال استرق الشيطان من الناس اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج البيهقي في الشعب وابن مردويه بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس قال اغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على احد سوى النبي ﷺ الا ان يكون سليمان بن داود (٢) بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج الدارقطني والطبراني في الاوسط عن بريدة قال قال رسول الله ﷺ لا أخرج من المسجد حتى اخبرك بآية لم تنزل على نبي بعد سليمان غيري ثم قال باى شيء تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي ، وروى في زوائد الابانة لمحمد بن صالح الجيلاني الناصري عن امير المؤمنين على عليه السلام عنه ﷺ انه قال كل صلوة لا يقرأ فيها مع فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج (٣) وهي آية منها قد اختلسها الشيطان ، وروى الشافعي عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب فعذب بسم الله الرحمن الرحيم آية ، الحمد لله رب العالمين آية ، الرحمن الرحيم آية ، ملك يوم الدين آية ، إياك نعبد وإياك نستعين آية ، إهدنا الصراط المستقيم آية ، صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية (٤) ، وأخرج نحوه احمد وابوداود والحاكم وغيرهم عن ام سلمة وعن سعيد المقبري (٥) عن أبيه عن أبي هريرة ان رسول الله ﷺ قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم وعن أبي

قد أجاب عنه في الحواشي بان وجهه ان الأحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على التعمين متكررة جداً والله أعلم

(١) قال في تعليق الوسيط شرحبيل براء وحاء مهملتين والراء مفتوح والحاء مسكن اه  
(٢) بدليل قوله « انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم » اه (٣) وفي الحديث كل صلوة لا يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج أى نقصان واخذجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق وان كانت أيامه تامة فهي مخدج والولد مخدج ومنه حديث علي رضي الله عنه في ذى الندية مخدج اليد أى ناقص اليد اه صحاح (٤) أخرجه احمد وابن ماجه عن عائشة واحمد وابن ماجه عن ابن عمر والبيهقي عن علي عليه السلام والخطيب عن أبي امامة الا أنهم قالوا بام الكتاب ورمز له في الجامع الصغير بالصححة اه (٥) وعورض بما روى عن ام سلمة قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية وهو ظاهر في كونها بعض آية ويحتمل أيضاً كون الآية هي ما بعدها واتما قدمت عليها تبركا اه جلال (٥) في جامع الاصول كان يسكن عند مقبرة فنسب اليها اه

هريرة عنه عليه السلام انه قال الحمد لله رب العالمين سبع آيات احدهن بسم الله الرحمن الرحيم وهي السبع المثاني والقرآن العظيم وهي ام القرآن وهي فاتحة الكتاب ، واخرج الواحدي بالاسناد الى عكرمة والحسن قال اول ما نزل من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم اول سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق (١) ، واخرج بن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول ما نزل جبريل على النبي عليه السلام قال يا محمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم (٢) ، وروى الثعلبي في تفسيره باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وكان يقول هي تمام السبع المثاني ، وباسناده عن ابن عباس (٣) رضي الله عنه في قوله « ولقد آتيناك سبعاً من المثاني (٤) » قال فاتحة الكتاب فقل لا ابن عباس فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج بن خزيمة والبيهقي بسند صحيح عن علي عليه السلام انه سئل عن السبع فقال الحمد لله رب العالمين فقليل له انما هي ست آيات فقال بسم الله الرحمن الرحيم آية ، واخرج الدارقطني بسند صحيح قال اذا قرأتم الحمد فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم انما ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احذى آياتها وعن ابي هريرة (٥) ان النبي عليه السلام قال يقول الله سبحانه قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدي عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدي عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله أني علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال إهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل ، رواه النيسابوري (٦) في صدر تفسيره ، وذكر الرواية الاخرى (٧) عن ابي هريرة ثم قال بعدها « قلنا » اذا تعارضت

(قوله) قسمت الصلوة الخ ، أراد بالصلوة القراءة لأنها جزؤها وقد يطلق كل منهما على الآخر مجازاً كما قال تعالى ولا تجهر بصوتك أي بقرائتك وقال ان قرآن الفجر كان مشهودا يعني صلوة الفجر والمراد منها قراءة الفاتحة بقرينة تنم الحديث ذكره في المشرق والمراد بالتقسيم ليس هو التنصيف كما سيأتي بيان ذلك عند قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى (قوله) واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الخ ، لأن نصف هذه الآية ثناء وهو قوله إياك نعبد ونصفها دعاء وهو قوله إياك نستعين (قوله) وذكر الرواية الاخرى ، يعني التي ستأتي من كون سورة الكوثر ثلاث آيات (قوله) ثم قال ، أي النيسابوري

(قوله) وذكر الرواية الاخرى الخ ، ينظر في كون هذه الرواية معارضة فتأمل ولعلها رواية اخرى معارضة لهذه الرواية اهـ عن خط شيخه

(١) يدل على أنها قرآن لا آية اهـ (٢) هذا لادلالة فيه اهـ (٣) وفي نسخة عن ابي العباس وكنيته أبو العباس اهـ (٤) سميت بذلك لأنها يثنى بها على الله تعالى وقيل لأنها تنفي في كل ركعة أي تعاد وقيل لأنها استثنيت لهذه الامة لأنها لم تنزل على غيرها اهـ توشيح (٥) وفي البيهقي عن عبد الله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة وزاد فيه التسمية وذكر سنده بطريقين الى عبد الله بن زياد اهـ (٦) انما نسب الحديث هذا الى النيسابوري وان كان في كتب الجماعة والائمة لان في رواية النيسابوري اثباتاً بالاسناد وليس في غيره اهـ (٧) يريد بالرواية الاخرى ما رواه الستة الا البخاري عن ابي هريرة فانهم لم يذكروا في روايتهم بسم الله الرحمن الرحيم اهـ

(قوله) قالوا، أي استدلال من قبي كونها آية بان التنصيف انما يحصل الخ، هذا الاستدلال مبني على ان « صراط الدين أنعمت عليهم » آية ليستقيم استدلال الثاني فان التسمية اذا عدت آية مع كون « صراط الدين أنعمت عليهم » آية لم يحصل للعبد نصف لانه يكون للرب تعالى أربع آيات ونصف وللعبء ثلاث آيات ونصف والدليل على أنه مبني على ذلك قول المؤلف عليه السلام ولا نعد أنعمت عليهم آية وقولنا قلنا نحن نعد التسمية آية ولا نعد أنعمت عليهم آية . ظاهر العبارة ان التنصيف قد حصل بهذا الجواب وليس كذلك اذا لا يحصل مع هذا الجواب للعبء الا اثنتان ونصف فو اقتصر المحجب على قوله نحن لا نعد أنعمت عليهم آية لسكان الجواب متوجهاً اذا يكون المعنى انا وان لم نعد التسمية آية لم يتم التنصيف اذا لا نعد أنعمت عليهم آية فلا يكون للعبء الا اثنتان ونصف ولعل وجه الاتيان بقوله نحن نعد التسمية آية هو التنبيه على أنه لا تأثير له في عدم التنصيف كما أنه لا تأثير لعدم عدّها آية أيضاً بل المؤثر غير ذلك وهو علم عد أنعمت عليهم آية ﴿ ٤٤٠ ﴾ ولعل المحجب بهذا الجواب هو النيسابوري وأما الجواب المحقق فهو

الروايتان فالترجيح للمثبت ، قالوا التنصيف انما يحصل اذا لم تعد التسمية حتى يحصل للرب ثلاث آيات ونصف وللعبء ثلاث آيات ونصف (١) « قلنا نحن نعد التسمية آية ولا نعد أنعمت عليهم وهذا اولى رعاية لتشابه المقاطع (٢) ولان غير صفة أو بدل ويختل الكلام بجعله منقطعاً عما قبله لان طلب الاهتداء لصراط المنعم عليهم لا يجوز الا بشرط كون المنعم عليه لا مغضوباً عليه ولا ضالاً بدليل قوله تعالى « ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفراً فذا المجموع كلام واحد » قلت « وهذا صحيح ويؤيده قول أبي ميسرة (٣) فأين السابعة اذ لو كان أنعمت عليهم آية لما سأل وكذلك تفصيل ام سلمة وقوله ﷺ الحمد لله رب العالمين سبع آيات احدها بسم الله الرحمن الرحيم ، وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الآيات سواء عدت التسمية آية أو لم تعد ، وروي أنه ﷺ قال لا بي بن كعب ما أعظم آية في كتاب الله قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي ﷺ ، وأخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت (٤) بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة ، وأخرج الدارقطني وأبو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه آخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله ﷺ قال كان

ماسياً للمؤلف عليه السلام من كون التنصيف باعتبار المعنى (قوله) ولا نعد أنعمت عليهم ، أي لا نعد آية هكذا في الكشف وقال في حواشيه اي صراط الدين أنعمت عليهم لوضوح أن الصلة بدون الموصول لا تكون آية « قال السعد » وأما عد أنعمت عليهم آية والتسمية آية اخرى لتكون ثمان آيات أو عد أنعمت عليهم الى الآخر آية وأول السورة خالية عن التسمية أو مع التسمية آية واحدة لتكون ست آيات فلم يذهب اليه أحد (قوله) لتشابه المقاطع ، أي فواصل الآي لعدم موافقة أنعمت عليهم لها (قوله) غير صفة أو بدل ، ذكر الوجهين في الكشف وحواشيه مع بيان فائدة البديل والصفة فخذ من هنالك قال

(١) بناء على ان أنعمت عليهم آية اه (٢) المقطع حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما سا كن على ما صرح به ابن سيناء في الموسيقى اه من حاشية السعد (٣) السائل فيما تقدم سعيد بن جبير لا أبو ميسرة الا أن يريد في غير هذا الكتاب اه (٤) لفظ التزول فيه اشعار بانها قران اه

السعد وينبغي أن تكون الصفة على قاعدة المعتزلة لتأكيده دون التقييد قال الشريف لأن الايمان مشتمل على الأعمال كما هو مذهبهم « قلت » لأن المراد بالنعمة نعمة الايمان كما هو مقتضى كلام الحواشي وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام حمل الصفة على التقييد لقوله عليه السلام الا بشرط كون المنعم عليهم الخ ولعل المؤلف عليه السلام حمل النعمة على مطلق النعمة لان نعمة الايمان أو أراد بالايمان مجرد التصديق فيستقيم التقييد . ويؤيد هذا الحل ان الاستدلال بقوله تعالى « ألم تر الى الذين بدلوا نعمت الله كفراً » انما يستقيم اذا حملت النعمة في الفاتحة على مطلق النعمة فان المراد بالنعمة في هذه الآية مطلق النعمة لأنها نزلت في كفار قريش أنعم الله عليهم بان أسكنهم حرمة وجعلهم قوام بيت وأكرمهم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وكفروا نعمة الله والله أعلم (قوله) وكذلك تفصيل ام سلمة ، يعني المتقدم (قوله) باعتبار المعنى ، يعني مع السورة لكون معناها ثناء على الله تعالى وبعضه يعود الى العبد وان كان الثناء أكثر فالنصف هنا يعني البعض لا النصف حقيقة لأن طرف الثناء أكثر



جبريل اذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم (١)، وأخرج البيهقي من وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقرأ في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم واذا ختم السورة قرأها (٢) ويقول ما كتبت في المصحف الا لتقرأ، وروي عن عبد الله بن المبارك (٣) أنه قال من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية، وروي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثله، وروي عن الشافعي ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود (٤) فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت من الصلوة أين بسم الله الرحمن الرحيم أين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلوة مع البسملة والتكبير قال وكان معوية شديد الشكيمة (٥) والشوكة فلولا ان الجهر بالبسملة كان مقرراً عند كل الصحابة لم يجسروا على ذلك (٦)، وفي رواية (٧) ان معوية سمي في ام القرآن ولم يسم في السورة التي بعدها ف قيل أسرقت الصلوة أم نسيت وأعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد ام القرآن (٨)، وعن أبي هريرة (٩) أنه قال اذا قرأت ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها، وعن أبي هريرة قال كنت مع النبي ﷺ في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي ﷺ ذلك فقتل يارجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منه ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلواته فانه لا صلوة له الا بها، وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتدأ اخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم، واخرج ابو داود والحاكم والبيهقي والبخاري من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم زاد البخاري فاذا نزلت

(١) قال بعضهم لادلالة فيه ام (٢) يعني ابتداء بها اخرى وهذا يقوم حجة على من سبق من القراء الذين لا يقرؤونها مع وصل التلاوة ام (٣) تابعي فهو أثر ام (٤) في رواية البيهقي فلما سلم ناداه من شهد من المهاجرين من كل مكان الخ ام (٥) الشكيمة الانفة والانتصار من الظلم ام قاموس (٦) ظاهره وظاهر كثير من هذه الاحاديث ان الخلاف في الروايات بين الصحابة في الجهر بها والاسرار وحيث لا يفيد شي من ذلك اثباتها قرائنا ولا نفيها لاتفاقهم على قراءتها امسراً أو جهاً وان كان في بعضها بلفظ الترك فلا اشكال ولا حجة في الانكار لترك الجهر والاسرار تأمل ام (٧) رواها البيهقي في سننه ام (٨) وهذا يقوم حجة على من ذكر انفاً ام (٩) هكذا في الشفاء وهو رواية بالمعنى ولفظه عند الدارقطني والبيهقي اذا قرأت الحمد لله ﷻ فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى آياتها ام هذا تقدم في شرح الغاية ام

عرف ان السورة قد ختمت فاستقبلت او ابتدأت سورة اخرى ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت ، اسناده على شرط الشيخين ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي ﷺ كان اذا جاءه جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده صحيح ، وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول الله ﷺ لا يعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا انها قد انقضت السورة ، وعن ابن مسعود رضى الله عنه كنا مانعرف الفصل بين السورتين حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ كنا لانعلم فصل ما بين السورتين الى آخره ، واخرج مسلم عن انس قال ينزل رسول الله ﷺ ذات يوم بين اظهرنا اذا غفى اغفاه (١) ثم رفع رأسه متبسما فقال انزلت علي آفاسورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث ، فهذه الاحاديث تعطي التواتر المعنوي بكونها قرآنا منزلا في اوائل السور (٢) «فان قيل» اذا عدت البسملة آية من كل سورة فواجه ما روي عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قال في سورة الملك انها ثلاثون آية وفي سورة الكوثر انها ثلاث آيات مع ان العدد حاصل بدونها ، فقد اجيب بانها اما ان تعد مع ما بعدها آية في بعض السور واما ان يراد ما هو خاصة

(قوله) أو ابتدأت ؛ شك في الرواية (قوله) تعطي التواتر المعنوي الخ ، قد عرفت ما سبق في ذلك (قوله) مع ما بعدها آية ، فتكون البسملة بعض آية في بعض السور لا أنها ليست من القرآن

(١) فيه معنى في الحديث فغفوت غفوة أي نمت نومة خفيفة يقال أغفى إغفاء وإغفاه إذا نام وقل ما يقال غفاه قال الازهرى اللغة الجيدة اغفيت اه نهاية (٢) وقد عرفت ان أكثرها حجة ظاهرة في كونها آية في الفاتحة لكن قد حصل فيما عدا ذلك ما يكفي فيما ذكر اه مع أنها معارضة باخبار كثيرة منها ما رواه الشيخان عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين ، وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين أخرجه مسلم وعن ابن عبد الله بن مغفل سمعت أبا وأنا في الصلاة أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لي أي بني محدث ، إياك والحديث وقد صليت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء فلم أسمع أحدا منهم يقولها فلا تقلها إذا أنت صليت فقل الحمد لله رب العالمين أخرجه الترمذي وقال حديث حسن والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآله وسلم منهم الخلفاء الأربعة ومن بعدهم من التابعين وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد وإسحق لا يجهرون بها قالوا ويقولها في نفسه انتهى قال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا وفيه مقال عند أهل الحديث ولهذا أعرض أرباب المسانيد الأربعة المشهورة واحدا فلم يخرجوا منها شيئا مع اشتغال كتبهم على ما فيه ضعف منجبر وفيها في ترك الجهر أحاديث عند النسائي وابن ماجه والشيخين وغيرهم اه

(قوله) احتج النافون الى قوله لتواتر ، مراد المستدل تواتر قرآننا أعني تواتر متصفة بهذا الوصف ولهذا أجاب المؤلف بان تواتر المحل كاف يعني وان لم يتواتر كونه قرآننا كما ذكره المخالف ﴿٤٤٣﴾ (قوله) اما الاولى ، أي بيان الملازمة

(قوله) بتواتر تفاصيل مثله ، لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله كما سيأتي (قوله) وأما الثانية ، أي بطلان اللازم (قوله) بان عدم تواترها قرآننا ممنوع ، صرح المؤلف بما ذكرنا سابقاً من أن مراد الثاني تواترها متصفة بصفة كونها قرآننا لكن قوله في سند المنع فان بعض القراء أثبتوا لا يكفي في اثباتها بصفة كونها قرآننا اذ يحتمل أنه أثبتوا كتابة وتلاوة فقط وان قلنا المراد أنه أثبت كونها قرآننا لم يتم الاستدلال اذ لاحجة في قول بعض القراء بذلك (قوله) فان بعض القراء أثبتوا الخ ، بيان لسند المنع وبه يتم الجواب لكن المؤلف عليه السلام زاد قوله والاختلاف الخ رداً لما ذكره المخالف في دليل المقدمة الثانية من وقوع الاختلاف (قوله) من تواترها ، أي القراءات السبع الدال عليه قوله فان بعض القراء السبعة (قوله) تواترها ، أي البسملة وهذا الجواب منع لبطلان اللازم (قوله) فتواتر المحل ، أي فتواتر التسمية في المحل ولهذا قال أي ثبوتها في المحل يعني تواتر ثبوتها في المحل (قوله) كاف ، يعني وان لم تتواتر بوصف كونها قرآننا (قوله) لأمائة وثلاث عشرة آية ، يعني من أول كل سورة كما هو مدعى أهل القول الأول (قوله) أما الأول ، أي تكثر الأخبار الخ (قوله) ولهذا أجاب المؤلف عليه

الكون ثلاث آيات فان البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور «احتج» النافون لكونها من القرآن بانها لو كانت قرآننا في أوائل السور لتواترت لكنها لم تتواتر «اما الاولى» فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله «واما الثانية» فلو قوع الاختلاف (١) (و) اجيب بان (عدم تواترها قرآننا ممنوع) فان بعض القراء السبعة أثبتوا ويلزم من تواترها (٢) تواترها والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر فكثيراً ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لم يبحث كل البحث (ولو سلم) عدم تواترها قرآننا (فتواتر المحل) أي ثبوتها في المحل (كاف) في كونها قرآننا ولا شك ان البسملة قد تواترت نقلها في أوائل السور كتابة في المصحف (٣) وتلاوة على الالسن (٤) (واما) ما احتج به اهل القول الثالث من (تكثير الاخبار بكونها من الفاتحة) وقد سبق ذكر بعضها (و) ما تمسك به اهل القول الرابع من (كتبتها) في المصاحف (بغير انكار من السلف) فكانت قرآننا والالانكروا ولو نادراً لما عرف من تشديدهم في تجريد المصحف من كل ما ليس من القرآن ولم تقم حجة على كونها آية من أول كل سورة من القرآن فكانت آية واحدة لأمائة وثلاث عشرة آية (فلا يفيد ان المطلوب) اما الاول فلان تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها «وجهه» ان قريشاً كانوا في بدء الاسلام يهزؤون من قرائتها كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كان رسول الله ﷺ اذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون (٥) وقالوا محمد

(١) ومن ذلك مقاله ابن السبكي عن الغزالي في كتاب حقيقة القولين وغيره في مقابلة قول من قال لو كانت من القرآن لبين ذلك النبي صلى الله عليه واله وسلم بياناً شافياً ينقل بالتواتر كغيرها قال يعني الغزالي لو لم تكن من القرآن لبين ذلك النبي صلى الله عليه واله وسلم الى اخر ما ذكره مع الاحتياج الى ذلك فان كونها مكتوبة بخط القرآن في كل سورة ومترلة على النبي صلى الله عليه واله وسلم مما يوم أنها من القرآن فيلزم بيان ذلك اه المراد (٢) يعني القراءات السبع اه (٣) في النووى على مسلم أنه مثلث الميم وقال في المصباح وضم الميم أشهر من كسرها اه (٤) وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن من غير سورة الفل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها قرآننا من حين الوضوح الى حين الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه تلويح (٥) الامام احمد بن سليمان فسر الآية بخلاف ما ذكر قال مامعناه وقد اتبعني صلى الله عليه واله وسلم سبيلاً بان جهر في الجهريات وخافت في غيرها وكذا غيره وفوق كل ذي علم عليم فليعلم ذلك وهذا وان كان نقداً صحيحاً فقل رب زدني علماً اه عن خطي ولم يذكر هذا أحد من الصحابة ولا التابعين وانما ذكره المتأخرون اه

السلام الخ ، ينظر في هذا التعليل فان المحشي خلط الجواب الثاني المبني على تسليم عدم تواترها قرآننا بهذا الجواب فتأمل كيف انساق الخوض اه ح عن خط شيخه (قوله) وان قلنا المراد الخ ، المراد الثاني وهو اثباتها قرآننا كما لا يخفى وبه يتم الاستدلال اذ قول هذا



يذكر إله اليمامة رواه الطبراني في الكبير والوسط، وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله ﷺ يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم وكان المشركون يهزؤون بمكائه وتصديقه (١) ويقولون محمد يذكر إله اليمامة وكان مسيلة الكذاب يسمى رحن فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك فيسمع المشركون فيهزؤون بك ولا تخافت عن اصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جبير أيضاً عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابة لا يجهر بها في الصلوة خوفاً من الهزؤ فوردت الأحاديث فيها لكونها جزءاً من الصلوة لا تتم إلا به وأما الثاني فلقيام الحجة كما سبق (٢) ﴿مسألة﴾ في بيان تواتر القراءات السبع والخلاف في ذلك وهي مانسب إلى القراء السبعة على الصحة وهم نافع (٣) وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وحمة والكسائي فالخيار أن (القراءات السبع متواترة) أي كل فرد منها متواتر عن النبي ﷺ (أصلاً) وهو جوهر للفظ كملك ومالك (وهيئة) كالتهنئة والترقيق وتخفيف الهزة واصل المد والامالة وهو قول الجمهور، وقيل ليست متواترة (٤) لأصلاً ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشف وغيره، وقال

(قوله) وأما الثاني، أي كتبها في المصاحف الخ (قوله) على الصحة، متعلق بما نسب (قوله) فالخيار، الأحسن والمختار بالواو (قوله) وأصل المد، يعني لا قدره وينظر في تقييد كلام الجمهور بهذا فإن المروي عنهم الاطلاق وهذا التقييد إنما يوافق ما اختاره المؤلف فيما يأتي حيث قال والحق الخ (قوله) وغيره، الامام يحيى عليه السلام

(١) قال في الكشف والكاء فعال بوزن النفا ورغام كما يكوا إذا صفر ومنه المكاء (٢) كانه سمي بذلك لكثرة مكائه، والتصديقة التصديق تقيلة من الصداء أو من صدي يصد «إذا قومك منه يصدون» اهـ (٣) بتشديد الكاف طائر مليح الصوت (٢) من اجماع العترة ووضعها في المصاحف ودلالة بعض الأحاديث كحديث ابن عمر زلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة اهـ (٣) نافع بن رؤيم قارىء المدينة توفي سنة ١٦٩ وعبد الله بن كثير المكي توفي سنة ١٢٠ وأبو عمرو البصري توفي سنة ١٥٤ وعبد الله بن عامر الشامي توفي سنة ١١٨ وعاصم بن أبي النجود الكوفي توفي سنة ١٢٨ وحمة بن حبيب الزيات الكوفي توفي سنة ١٥٦ وعلى بن حمزة الكسائي الكوفي توفي سنة ١٨٩ اهـ من خط العلامة الجنداري (٤) قال في الفصول ومعتد أثبتنا عليهم السلام قراءة المدينة وهي قراءة نافع والمهادي وولده المرتضى هما الاذان أظهرهما ببلاد الزيدية باليمن اهـ (٤) الذي صرح به جمع من محقق العلماء سيما أهل علم القراءات أن القراءات السبع متواترة وقد يستشكل ذلك أعني كونها متواترة فإن حقيقة التواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وهذا غير متحقق فإن كل واحد ممن يقرأ القرآن العظيم إذا سئل عن أخذ قرائته يقول غالباً عن فلان وهذا آحادى والذي يظهر في الجواب والله أعلم أن يقال كون كل واحدة من السبع متواترة لا يستلزم صدق أن يتواتر لكل واحد من قراء القرآن وإنما المراد بالتواتر أن يكون متواتراً في الجملة ولو لواحد فضلاً عن آحاد فضلاً عن جماعات ولا شك أن من بحث وسأل وقش حصل له التواتر جزماً إذ ليس من شرط التواتر أن يأتي عفواً من غير كلفة مشقة بحث ومؤال بدليل أنهم نصوا في شيء من الأحاديث النبوية على صاحبها أفضل الصلوات والسلام بأنه متواتر ومعلوم أنه لا يتم تواتره إلا لمن بحث وطالع ولهذا أجاب المحقق العسقلاني على من ادعى عزة وجود التواتر وقصره على «من كذب علي متعمداً» الحديث بأن هذا غير مسلم بل هو كثير لمن قش وبحث وإنما نشأ ذلك من قلة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المتقضية لابعاد العادة أن يتواطؤوا على الكذب وما نحن فيه من هذا القبيل، وما

البعض حجة لأن قرائته متواترة كما سيجي فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) وغيره الامام يحيى عليه السلام، ونجم الأئمة الرضوي اهـ

(قوله) بلا حصر لمرتبة ، يعني فيمتنع التواطؤ على الكذب فيفيد

﴿٤٤٥﴾

القطع (قوله) واشتهار بعض ،

أي بعض القراء كنافع مثلاً لبعض أي بعض القراءات هذا دفع لما يقال القراءات وإن تواتر نقلها منا إلى واحد من القراء فنقل ذلك الواحد إنما يفيد الظن « ووجه »  
الدفع أن قرأت ذلك الواحد كنافع مثلاً لا يختص نقلها به في وقته بل نقلها أهل عصره أيضاً وإنما اختص نافع بزيادة اختصاصه فاشتهر بها لذلك والاشتهار لا يوجب اختصاص النقل به وكذا يقال في كل واحد من سائر القراء . قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس بقي هنا اشكال وهو انما ذكرتم من انما لم ينقل تواتراً فليس بقرآن قطعاً يقتضي تكفير من أثبت القراءة الأحادية أو قرأها لانياته ما ليس بقرآن قطعاً والمعلوم خلافه والانتقل بل يلزم منه أيضاً تحطئة من عمل بها لأن المسئلة قطعية لا مجال للاجتهاد فيها . قال شيخنا رحمه الله كيف وقد روى الجزري عن الجمهور أن القراءة الصحيحة ماصح سندها ووافقت المصاحف العثمانية لفظاً أو تقديرًا بأن يحتملها الرسم ووافقت العربية بوجه وأنه لا يشترط في صحتها التواتر وأنه لا يجوز انكارها سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين . قال شيخنا رحمه الله إذا عرفت هذا فالصحيح أن مراد من قال فن زاد أو نقص كفر هو من زاد سورة أو آية أو آيتين أو نقص ذلك كفر لزيادة ما علم ضرورة أنه من القرآن قطعاً إذ

ابن الحاجب والقرشي الاصل متواتر لا الهيئة « احتج » الاولون بأن العادات قاضية بأن الامر المهم العظيم تنوفر المهم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواتراً وكل واحد من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره ، وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل وأيضاً (للقطع بأنه يسمعها) أي يسمع كل واحدة من القراءات السبع (أهل كل عصر عن سابقه) أي سابق ذلك العصر (بلا حصر) لمرتبة من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الامة في الاقطار المتباعدة بكل واحدة من القراءات السبع يعلم ذلك ولا يمكن انكاره ، واشتهار بعض (١) ببعض لا يوجب اختصاصه به « احتج » النافون بأن

يزيد هذا الكلام وضوحاً أن واحداً من الناس في مثل قطر اليمن الذي غلبت فيه قراءة نافع لو شكك مثلاً في مثل يأياها النبي هل بالهمزة أو بالياء لما أجابه من له أدنى التفات إلى تلاوة كتاب الله تعالى إلا أنه بالهمزة لا غير ولو شكك في عيالي هل يسكون الياء أو بفتحها لما أجابه إلا بالسكون فقط وما ذاك إلا لجزمه بذلك وثبوت له يقيناً بطريق التواتر وكذلك من في قطر الشام الذي غلبت فيه قراءة ابن عامر ومن في الكوفة بالنسبة إلى الكسائي ونحو ذلك « نعم » وينبغي أن يعلم أنه ليس من شرط تواتر مثل القراءات أن يقول المخبر للمخبر هذه قراءة فلان بل لو أن أحداً سمع قارئاً يقرأ وهو يعرف أنه ممن يقرأ بقراءة نافع مثلاً كانت تلك التأدية مع معرفة تلك الحال في قوة التصريح بأن هذه القراءة التي قرأها قراءة نافع ويؤيد هذا ما ذكره ابن حجر العسقلاني في شرح النخبة حيث قال إذا اجتمعت الكتب المشهورة المتداولة بأيدي أهل العلم شرقاً وغرباً المقطوع عندهم بصحة نسبتها إلى مصنفها على إخراج حديث وتعددت طرقه تعدداً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب أفاد العلم اليقيني بصحة نسبتها إلى قائله اهـ وهذا وهذه القراءات السبع متواترة بالنسبة إلى القراء السبعة ولا كلام فيه على ما اختير وكذلك منهم إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يتوهم أن التواتر انما هو بالنظر إليهم فقط كما ذكره بعض أهل العلم تدل على ذلك دلائل مذكورة في محالها مثل قول نافع سمعتها عن سبعين بديراً والله أعلم اهـ عن خط القاضي محمد بن صالح العلي « قلت » السامع عنه وحده سماعاً أحاديثاً في التواتر وينقطع حينئذ وهو مراد القائل بتواتره بالنسبة إلى القراء السبعة اهـ (\*) هذا قول جمهور السلف وأهل الحديث والقراء يشترطون صحة السند والاستفاضة في البلد سواء تواترت أم لا وهو مذهب زيد بن علي وأخيه الباقر والناصر الأطروش والحقييني والامام يحيى بن حمزة ونعيم الدين الرضوي والزمخشري وغيرهم وروى عن الهادي أنه لم يتواتر الا قراءة قلوب عن نافع وعن الرضوي قريب منه وروى الجزري عن الجمهور القراءة ماصح سندها ووافقت أحد المصاحف العثمانية ووافقت العربية سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو غيرهم ومن تتبع الآثار عرف حقيقة الأمر اهـ (١) في حاشية عن بعض علمائنا مالفظة « قلت » هذه الزامات تدفع المشاهد الحاصل فإن أكثر من تكلم في هذه المسئلة أو قال فيها بالتواتر من أهل زماننا انما هو مجرد قول ولا نعلم أن أحداً يتحدث بأن أي قراءة تواترت له إلا بتحضر التقليد للسلف وقول القائل تواتر لي كذا لا يكون تواتراً لذلك الخبر عند من سمعه منه بلا تردد فاذا عرفت هذا عرفت أن القراءات بالنظر إلى من لم تتواتر إليه أحادية فالسبع وغيرها بهذا الاعتبار سواء فقرأ للصلاة بأيها شاء اهـ

ليس منه قطعاً . وأما آية البسمة فقوة الشبهة من الجانبين منعت من الاكفار . وأما خلاف ابن مسعود في المعوذتين وأبي في الفاتحة فأما هو في إثبات ذلك في المصحف لاني كونها قرآناً فهو مجمع عليه فتقرر أن القراءات الأحادية الناقل لها الثقات لا تكفيها ولا تفسيق لعدم دليل ذلك بل ﴿٤٤٦﴾ غايته التخطئة (قوله) إذ لا يلزم حصر أهل التواتر الخ ، دفع لقولهم إذ لم يوجد

اسنادها آحادي اذ لم يوجد في كتب القراءات الا اسناد واحد عن واحد (١) (و) الجواب انا (لا نسلم ان اسنادها آحادي (٢) اذ لا يلزم حصر أهل التواتر) والالزام ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والاقطار النائية الا بحصر كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب وهو باطل قطعاً «احتج» ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالمدة (٣) والامالة يبعدان يصدق عليه بعض القرآن فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضى (٤) فوجب تواتره (و) الجواب ان (تواترها اصلاً لا هيئة باطل) لان الاختلاف اللفظي والادائي سيان في نقلهما فاذا ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا (اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئته فان تواتر تواترت) قال الجزري ولا نعلم احداً تقدم ابن الحاجب الى ذلك (والحق ان اصل المد والامالة متواتر) لما ذكرناه (لا التقدير) للاختلاف فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع اصله ﴿مسئلة﴾ اختلف في العمل بالقراءة الشاذة وهي ما نقل آحاداً أي غير متواتر كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرها (و) مختار أئمتنا والحنفية والزهري والمزني وبعض الشافعية ان (الشاذ معمول به (٥)) في الفروع (كالاحاد) وهو قول الشافعي وصححه ابن السبكي (اذ) الراوي عدل ولا شك ان (العدالة توجب القبول) للرواية ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته ، وقد احتج كثير من فقهاء الشافعية (١) تقرير السؤال انها وان تواترت اليها من السبعة فاسنادها الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم احادي لأن من يروون عنه عدد قليل اه من شرح الغاية لابن جفاف رحمه الله (٢) اذ لو كان احادياً كان ثبوت قرآنيته ظنياً وكل ظني لا يفي عن الريب وقد نفاه قوله تعالى «ذلك الكتاب لا ريب فيه» وهذا دليل قوي لكن الجزري نقل عن المحققين عدم اشتراط التواتر فجعل القراءة الصحيحة ما صح سندها ووافقت رسم المصحف وكان لها وجه فصيح في العربية فينظر في ذلك اه لسيدى عبد القادر بن احمد (٣) يعنى بالمد هنا ما وقع من اختلاف القراء في أن الالف والواو والياء الساكتين اذا كان بعدهما همزة الى أى مقدار يمد اه سعد (٤) في نسخة ويقض وهي الصواب اه (٥) قال الحافظ السيوطي رحمه الله في كتابه المؤلف في آيات الأحكام الاكليل في استنباط التنزيل عند الكلام على آية المسح من سورة المائدة ما لفظه وأرجلكم قرى بالنصب والجر فالاولى للغسل والثانية للمسح على الف لأن تعدد القراءات بمنزلة تعدد الآيات (\*) قال يحيى حميد في الوابل عن الامام شرف الدين عليه السلام ان القراءة الشاذة أرجح من الخبر الآحادي ذكره في كتاب النكاح في تحريم الربية اه وفي الغيث ان الخبر أولى ولعله الأرجح كما سيأتي للمصنف رحمه الله

في كتب القراءات الخ يعنى لا يلزم ذكر عدد التواتر وضبطها في الكتب المدونة حتى يرد ما ذكرها من عدم وجدان حصر أهل التواتر فيها اذ ليس ذكر عددهم في الكتب بشرط مع كون الواقع قد حصل فيه الكثرة التي يحيل معها العقل التواطؤ على الكذب (قوله) ويقص ويقضى ، يعنى في قوله تعالى في سورة الأنعام «ما عندي ما تستعجلون به ان الحكم الا لله يقص الحق» في قراءة الحرمين وعاصم بالصاد المهملة والباقون بالضاد المعجمة مكسورة والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط «قلت» فما وجد في بعض النسخ من اثبات الياء خطأ ليس على ما ينبغي (قوله) لا التقدير فختلف فيه ، فمن حمزة وورش المد بقدر ست الفات وقيل خمس وقيل أربع وصحح ، وعن عاصم ثلاث وعن الكسائي الفين ونصف وعن قالون الفين وعن السوسي الف ونصف وكذلك الامالة اختلفوا في كيفية مبالغة وقصوراً وكذا تخفيف الهمزة اختلفوا في بعضه قيل هل هو بين بين أولاً (قوله) عموم خبريته ، أشار بلفظ العموم الى ان الخبرية توصف بها القرآن وغيره كذا قيل (قوله) والوقف للجميع بغير ياء

اتباعاً للخط ، وجد بخط الحشوي على هامش شرح الغاية قلت لأن الياء محذوفة في الوصل من اللفظ فيوقف عليه بغير ياء كما ذكره اذا نرفت ذلك فالياء التي في بعض نسخ هذا الشرح غلط وفي الكشاف وكتابتها بغير ياء ولفظه يقض الحق أي القضاء الحق في كل ما يرضي من التأخير والتعجيل في أقسامه وهو خير الفاضلين أي الفاضلين وقرء يقض الحق أي يتبع الحق والحكمة فيما يحكم به ويقدره من قص أثره اه



على قطع يمين السارق بقراءة ايمانها والجمهور من أصحابنا والحنفية والشافعي في أحد قوله على وجوب التتابع في كفارة صوم اليمين بقراءة متتابعات وعن عطاء ومالك وبعض الشافعية والمحاملي وابن الحاجب لا يجوز العمل به وهو الأشهر من قول الشافعي لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبراً وهو شرط العمل ولا عبرة بكلام غيرها فلا حجة فيه أصلاً قلنا لانسلم انتفاء خبريته للاتفاق على انه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبراً (١) (والخطأ) الواقع من الراوي انما هو (في الوصف بالقرآنية (٢)) وانما يبطل العمل اذا كان في المتن لا في الوصف ﴿مسئلة﴾ (وهو) أي القرآن قسمان (محكم ومتشابه) قال الله تعالى «هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب (٣) واخر متشابهات» وقد حكى ابن خبيب النيسابوري في المسئلة ثلاثة أقوال، احدها ما ذكرنا وهو الصحيح، وثانيها انه محكم كله لقوله تعالى كتاب احكمت آياته، ثالثها انه متشابه كله لقوله تعالى كتاباً متشابهاً «والجواب» عن الآيتين ان المراد باحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف اليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق

(قوله) وهو شرط العمل بالخ، قال في الجواهر على ما صرح به الآمدي حيث قال اجماع المسلمين على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس بحجة «قلت» لكن ينظر في دعوى الاجماع مع مخالفة أئمتنا عليهم السلام ومن معهم قول المؤلف عليه السلام للاتفاق على أنه لا يشترط في الخبر وصف الراوي بكونه خبراً

(١) لا يخفى ما في هذا الجواب من الركة فان المدعى في عدم صحة كون متتابعات خبراً ان ابن مسعود لم ينقلها خبراً اذ هو نقلها قرآناً والنقل خبراً شرط العمل وأما وصف الراوي مارواه بكونه خبراً فامر خارج عن محل النزاع فتأمل والله أعلم يقال يجب العمل بما أخبر به العدل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قطعاً سواء أصاب في وصفه بكونه قرآناً أو أخطأ لان ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخبر العدل فهو قرآن أو حديث ضرورة وكل قرآن أو حديث يجب العمل به ضرورة فما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الشاذة وغيرها يجب العمل به في الفروع ضرورة لأن نتيجة ضروري الكبرى ضرورة اه عن خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) قال ابن السبكي بعد ان ذكر مثل ما ذكره المصنف رحمه الله وتقريره أن جعله قرآناً خطأ قطعاً فلم يبق الا كونه خبراً أو مذهباً وانما يعمل به اذا كان متحقق الخبرية اماماً ترد فيه أن يكون خبراً اولاً فلا يعمل به وعلى هذا اقتصر الغزالي في المستصفى اه (٣) قال الامام القاسم بن ابراهيم المحكمات في كتاب الله الواضحات منه فمحكمات الكتاب من غير شك امهاته التي لا يشتبها على طلمن فيهن والمتشابه فهو ما احتمل المعاني المختلفة ولم يدرك علمهن الا بالذكر والدلالات وأقل ما يجب فيما اشتباه التسليم والعمل بانه منزل من عند الله فليس يحيط غيره بعلمه ولا يكلف أحد العلم به وانما كلف العلم بانه من عند ربه كما قال «والراسخون في العلم يقولون امنا به» رواه المرتضى عن جده القاسم وقال الهادي عليه السلام المحكمات اللواتي ظاهرهن كباطنهن وتأويلهن كتزويلهن لا يحتملن معنيين ولا يقال فيهن بقولين والمتشابه فهو ما حجب الله عن الخلق علمه من الآيات اللواتي لا يعلم تأويلهن غير رب السموات كما قال «لا يعلم تأويله الا الله» فأخبر أنه لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم اليه يردونه اذا لم يعلمونه الخ كلامه اه من خط العلامة صفي الدين احمد بن عبد الله الجنداري (\*) احكمت عباراتها بان حفظت من الاحتمال اه بوضاوى

والاعجاز ، وقال بعضهم الآية لا تدل على الحصر في الشئين اذ ليس فيها شيء من طرقة وقد قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والحكم لا تتوقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجح بيانه وهو بناء على ان الحكم مقصور على النص والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه (فالاول) وهو الحكم (متضح (١) المعنى والثاني) وهو المتشابه (مقابله) أي غير متضح المعنى لان اللفظ الذي يقبل معنى اما أن يحتمل غيره أولا، الثاني النص ، والاول اما ان تكون دلالة على أحدهما راجحة أولا ، الثاني المجمل ، والاول ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر (٢) والافهوا المأول ، والمشارك بين النص والظاهر هو الحكم والمشارك بين المجمل والمأول هو المتشابه وذلك لانه تعالى أوقع المتشابه مقابلا للحكم فيجب أن يفسر بما يقابله ، ويؤيده اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لانه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بان قال منه آيات محكمات واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات بانها ام الكتاب يدل على أن المتشابهات ترد اليها وتعرف منها وهذا التفسير للحكم والمتشابه رأي أكثر المحققين وصرح به والدنا قدس الله روحه في الاساس (وقد فسرنا بغير ذلك) فقبل الحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة (٣) وخروج الدجال والحروف المقطعة من أوائل السور (٤) ، وقيل الحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجهاً واحداً (٥) والمتشابه ما احتل أوجهاً ، وقيل الحكم ما كان معقول (٦) المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات واختصاص الصيام بمضان دون شعبان (٧) ، وقيل الحكم ما لم تتكرر ألفاظه (٨) ومقابله المتشابه ، وقيل الحكم الفرائض والوعود والوعيد

(قوله) والمتشابه لا يرجح بيانه ،  
وحيث لا بد من واسطة يقع بها  
البيان (قوله) والمشارك بين النص  
والظاهر هو الحكم ، لأن الحكم  
يطلق عليهما باعتبار الرجحان  
ويتميز النص عن الظاهر بانه  
لا يحتمل غير ذلك المعنى بخلاف  
الظاهر فانه يحتمل وان كان مرجوحاً  
(قوله) والمشارك بين المجمل  
والمأول ، فانه يراد به عدم الرجحان  
ويعتاز المجمل عن المأول بانه متساو  
بالنسبة الى الكل لعدم القرينة  
والمأول مرجوح فان القرينة  
تشعر بخلافه (قوله) ويؤيده ، أي  
كونه مقابله (قوله) وتعرف  
منها ، هذا فائدة التفسير المذكور فان  
المردود غير متضح والمردود اليه  
متضح (قوله) كقيام الساعة  
الخ ، يقال الالفاظ الدالة على  
ما ذكر لا اجمال فيها والاحمال انما  
يجري في الالفاظ وكأن القائل  
بذلك بى على تعميم جري الاحمال  
في الالفاظ والأفعال وقد ذكره  
السيد العلامة محمد بن ابراهيم في  
الاينار فخذ من هناك (قوله)  
ما لم تنكره ألفاظه ، مثل بيدي  
أي يمينه ، ويستهي بهم الظاهر  
أنه لم يرد بالانكار الرد اذ يلزم  
انكار المعلوم ضرورة بل أراد مجرد  
الاستنكار والتردد

(١) نصاً كان أو ظاهراً نحو « لا تدركه الابصار ، وليس كشيء شيء ، وان الله لا يأمر  
بالفحشاء » كذا في الحواشي اه (٢) كالاسد والفائض للخارج المستقذر بعد ان كان  
للمكان المطمئن اه (٣) قد ذكر المؤلف عليه السلام من المتشابه ما ليس لأجل لفظ القرآن  
الكريم كقيام الساعة وخروج الدجال ونحو ذلك اشارة الى أن المتشابه قد يعبر غير الالفاظ لجره  
في الأفعال ونحوها وقد صرح بذلك في الاينار للسيد محمد بن ابراهيم الوزير اه من خط سيلان  
(٤) سميت بذلك يعني بالمقطعة لأنها أسماء لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن  
الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف مجاز لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحروف تطلق على  
الكلمة اه تلويح (٥) نحو « ولا تقربوا الزنا » فهو لاء رجعوا بالحكم الى النص الجلي اه  
(٦) أي معقول العلة وهي عبارة مستعملة عند أهل الاصول كما سيأتي في القياس  
ان شاء الله تعالى (٧) قاله الماوردي اه اتقان (٨) كذا في الاتقان يعني كالقصص المتكررة  
ولعلمها تصحيف من النسخ وفي نسخة ما لم تنكره ألفاظه ، قيل أي غير غريبة وقوله ومقابله  
المتشابه أي ما انكر ألفاظه مما ظاهره التشبيه مثل بيدي الخ كذا عن سيلان اه

(قوله) ومقدمه ومؤخره، أي معرفة وجه تقديم المقدم وتأخير المؤخر وهذا يحتمل معرفة التقدم والتأخر في النزول ويحتمل معرفة ترتيبه في المصاحف فيكون هذا مبنيًا على أن الترتيب وقع في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم، لا يقال بيان وجه التقديم يقتضي بيان التأخير والعكس لكونهما من الأمور النسبية فساوجه ذكرهما معًا لأننا نقول ذكرهما توضيحًا للمعنى بذكرهما صريحًا لئلا يتوهم من إقتصاره على أحدهما أن تشابه ما قدم وما أخر ليس من حيثية التقديم أو التأخير بل من حيثية أخرى فتأمل (قوله) وأقسامه، أي ما أقسم الله به (قوله) وما يؤمن به ولا يعمل به، كقوله تعالى ﴿٤٤٩﴾ «الرحمن على العرش استوى» بل يده

مبسوطتان «فإن السلف على أن الإيمان به واجب وأجراؤه على ظاهره من غير تأويل هكذا نقل عن روضة الناظر وينظر في قوله وأجراؤه على ظاهره وفي نسبته إلى السلف فإنه لا يصح ذلك اللهم إلا أن يريدوا بأجرائه على ظاهره أنه لا يتأول لأن يعتقد ظاهره (قوله) إيهام، أي أن المراد به الظاهر

والتشابه القصص والأمثال (١)، وعن ابن عباس (٢) المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه (٣) وما يؤمن به ولا يعمل به، وعن مجاهد (٤) المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك متشابه يصدق بعضها بعضًا، وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ (٥)، وفي تفسيرهما روايات كثيرة لا يحتمل كتابنا هذا استيعابها (٦) وورود (٧) ما لا معنى له (٨) في كتاب الله كالمهمات (أو ما أريد به خلاف ظاهره وما يبين) المراد بقريظة تصرف عن الظاهر (ممتنع) أما الأول فلأنه هذان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال، وأما الثاني فلأن إرادة خلاف الظاهر من غير بيان إيهام وتقرير مع كون اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد مهملاً وذلك لا يجوز عليه تعالى (خلافًا للحشوية في الأول والمرجئة (٩) في الثاني) احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله بما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة نحو «الم طه» وجوابه أن لها معاني (١٠) ولكن اختلف المفسرون فيها فقليل أنهما أسماء للسور

(قوله) لأننا نقول ذكرهما توضيحًا، يقال التقديم والتأخير بين الأمور المتعددة لا يعني أحدهما عن الآخر إذ يجتمعان في واحد منها فلا يعني بيان وجه تقديمه على ما بعده عن بيان تأخيره عما قبله والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبسي ح هذا بناء على أن المقدم والمؤخر في النزول وليس كذلك والآن أن القرآن كله متشابه بل المراد اللفظ المقدم ورتبته التأخير وهذا كلام بلفظه من الاتقان للسيوطي وقد أفرد فيه بابًا في ذلك ومثاله قالوا أرنا الله جبهة قال مجاهد أي قالوا

(١) قيل لأن المحكم ما أفاد حكمًا ولا حكم في القصص والأمثال اه (٢) أخرجه ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عنه اه اتفاق (٣) في حاشية جمع قسم اه (٤) أخرجه القريباني وقوله عن الضحاك أخرجه عبد بن حميد اه (٥) وقيل المحكم ما أوضح معناه والمتشابه مقابله، وقيل المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره، وقيل المحكم ما تأويله تزييله والمتشابه ما لا يدرك إلا بالتأويل اه اتفاق (٦) وفي نسخة استيفائها اه (٧) مبتدأ خبره ممتنع اه (٨) قال أبو زرعة في شرح الجمع، الظاهر أن خلاف الحشوية فيما له معنى ولا تفهمه، أما ما لا معنى له أصلاً فمنه محل اتفاق (٩) وسموا مرجئة بالهمز من أرجأه بمعنى أخره اه شرح جمع (١٠) قريبًا من سبعين اه شفاء لسيدنا على الطبري

جبهة أرنا الله وقوله تعالى «لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب» أي لهم عذاب شديد يوم الحساب بما نسوا وذلك مبين في الاتقان وفي تفسير الحسين بن القاسم العياني اه من خط شيخنا العلامة صفى الدين أحمد بن عبد الله الجنداري (قوله) وينظر في قوله وأجراؤه على ظاهره، إذ ينافي عدم العمل به اه حسن ح (قوله) لا انت يمتقد ظاهره، يدل عليه قوله من غير تأويل اه ح



وقيل غير ذلك (١)، واحتجت المرجئة ألا يجوز الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله، وحينئذ يكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبراً عنه وذلك يقتضي أن يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله إلا الله والتأويل خلاف الظاهر (٢) فيكون في القرآن ما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهو المدعى، وإنما قلنا يجب الوقف عليه لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه وحينئذ يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين أن يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات وإذا اتفق هذا تعين ما قلنا «والجواب (٣)» أنه إنما يمنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى «وهبنا له اسحق ويعقوب نافلة» فإن نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز أن يكون استئنافاً موضعاً لحال الراسخين، احتجوا بأننا بقوله تعالى طلعبا كانه رؤس الشياطين فإن هذا التشبيه إنما يفيد لو علمنا رؤسها ونحن لانعلمها «والجواب» أن التشبيه ليس إلا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر.

أبقتلني والمشرقي مضاجعي ومسنونة رزق كانياب أغوال

﴿فائدة﴾ اختلف في الحشوية فقيل بإسكان الشين (٤) لأن منهم المجسمة والجسم محشو

(١) من كونها أسماء أشخاص كما قيل أن «يسوطه» اسمان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم و«ق» اسم جبل و«ن» اسم للدواة اهـ (٢) ويؤيده أن الآية دلت على ذم متبعي تأويله ووصفهم بالزيغ ويؤيده أيضاً قراءة ابن عباس ﴿ويقول الراسخون آمنا به وقراءة﴾ ابن مسعود وإن تأويله الأعداء الله والراسخون اهـ اكليل وذكر القرائتين في الكشف اهـ ﴿أخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه اهـ﴾ أخرجه ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش عنه اهـ (\*) وقال أمير المؤمنين على عليه السلام من جملة كلامه «وما كفك الشيطان مما ليس عليك فرضه فكل علمه إلى الله فذلك منتهى حق الله عليك واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فدح الله استراقهم بالقصور عن تناول ما لم يحيطوا به علماً وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخاً فاقصر على ذلك الخ كلامه عليه السلام» أخرجه السيد أبوطالب في أماليه وهو في نهج البلاغة وغيره اهـ (٣) وعبارة العنيد الجواب أن مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بما لا يعلم اهـ (٤) ذكره في شمس العلوم ولم يذكر الفتح وهو الأول اهـ وقال ابن الصلاح الفتح غلط وإنما هو بالإسكان اهـ وهم قوم يحرون آيات الصفات على ظاهرها اهـ شرح جمع

(قوله) معطوفاً عليه، أي على لفظ الله (قوله) وهو ظاهر، لقوله آمنا كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى (قوله) لجواز أن يكون استئنافاً موضعاً لحال الراسخين، يعني هؤلاء العالمين بالتأويل يقولون آمنا به أي بالمشابه ذكره في الكشف بعد أن رجح العطف على الاستئناف ووجه ترجيحه أن قيد الرسوخ لفائدة فيه مع الاستئناف إذ هو حال العالمين كلهم

وقيل لكثرة روايتهم الاخبار وقبولهم لما ورد عليهم من غير انكار فكانهم منسوبون الى حشو الكلام، والمشهور انه يفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقة فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها والجانب يسمى حشاء ومنه الاحشاء لجوانب البطن، والمرجئة قال الجوهرى مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أي أخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سبباً لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجوها أي أخروها وأدحضوها ﴿مسئلة﴾ في تعريف العرب والخلاف في وقوعه في القرآن اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ذلك الوضع فتخرج عنه الاعلام (١) كبرهيم واسماعيل واما الخلاف فيه فنقول الظاهر انه قد وقع (في القرآن العرب) على المختار وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر انه غير واقع في القرآن (٢) وانما اختيار وقوعه فيه (لنص علماء العربية على تعريف نحو استبرق) اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك انه الديباج الغليظ بلغة العجم، واخرج ابن مردويه عن طريق ابى الجوزاء (٣) عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل (٤)، وذهب البردوثعلب الى ان الرحمن عبراني وأصله بالخاء المعجمة، وعن مجاهد المشكاة الكوة بلغة الحبشة (٥)، والقسطاس

( قوله ) لفظ وضعه العرب  
لمعنى الخ، كذا في حاشية الشريف  
فتخرج عنه الاعلام الخ أي من  
قوله بناء على ذلك الوضع اذ لم  
يستعمل العرب الاعلام في مماها  
بناء على ذلك الوضع بل بناء على  
وضع آخر لعدم استعمالهم لها فيما  
استعملته العجم ولأنها بحسب  
وضعها العلمي ليست مما ينسب الى  
لغة دون اخرى كما ذكره السعد  
فيخرج أيضاً من قوله وضعه غير  
العرب ( قوله ) عبراني، العبري  
والعبراني لغة اليهود وبالتحريك  
الاعتبار كذا في القاموس

(١) قال في الفصول وشرحه والخلاف في أسماء الأجناس المتصرف فيها بدخول اللام والاضافة لافي الاعلام نحو ابراهيم فانها واقعة في القرآن اجماعاً ولهذا منعت من الصرف لأنها أي الاعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون لغة اخرى لأن كل واحد من تلك الاعلام واضعه لمساه غير واضع اللغات فليس من العرب في شيء لانا قد اشترطنا في العرب أن يكون موضوعاً في لغة غير العربية ينسب اليها والاعلام لا تنسب الى لغة بحسب وضعها العلمي ومنع الصرف للعجمة لا يوجب أن يكون ما هي فيه من الاعلام معرباً ففرق بين العجمة والتعريب فان العجمة أخذ العرب اللفظ من غير لغتهم سواء كان مع الوضع منهم أو بدونه والتعريب أخذ اللفظ مع الوضع من غيرهم اهـ (٢) القول بعدم وقوع العرب في القرآن قال به أثبتنا عليهم السلام منهم المهدي وحكاه عن أكثر الزيدية والمعتزلة وحكاه في الفصول عن أثبتنا وهو قول الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والباقلاني وابن فارس وشد الشافعي التكثير على القول به وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول وقال ابن جرير ماورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية انما اتفق فيه موارد اللغات فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد وذهب ابن عباس وعكرمة وجماعة من المفسرين الى وقوعه واختاره ابن الحاجب اهـ (٣) أوس بن عبد الله الربيعي بفتح الموحدة ثقة من الثالثة مات سنة ثلاث وثمانين اهـ تقريب (٤) وفي المحتسب لابن جنى السجل الكتاب قال قوم هو فارسي معرب (٥) أخرجه عنه ابن أبي حاتم اهـ الكوة وتضم والكوة الحرق في الحائط اهـ قاموس وصحاح، التذكير للكبير والتأنيث للصغير اهـ من خط العلامة الجنداري

العدل بالرومية (١)، وعن سعيد بن جبير أنه الميزان بلغة الروم، وذكر الجواليقي وغيره  
أن كافوراً فارسي، وعن ابن عباس قال هيت لك هلم لك بالنبطية وقال الحسن  
هي بالسريانية كذلك (٢)، وقال أبو زيد الانصاري هي بالعبرانية وأصلها هيتلج أي  
تعاله، وذكر الثعالبي والجواليقي (٣) وآخرون أن الياقوت فارسي، وحكى الثعالبي في  
فقه اللغة أن أباريق فارسية وحكى أبو الليث في تفسيره أن أسباطاً بلغة بني إسرائيل  
كالقبائل بلغة العرب (٤)، وقال أبو القسم في لغات العرب معنى اصري عهدي بالنبطية  
وحكى ابن الجوزي أن الأكوأب الأكوأب أيضاً، وعن الضعائك (٥) أنها جرار  
ليس لها عرى بها أيضاً، وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة أن الأواه الموفق (٦) بلسان  
الحبشة، وعن عمرو بن شرحبيل (٧) أنه الرحيم بلسان الحبشة، وقال الواسطي أنه الدعاء  
بالعبرانية، وذكر الجواليقي والثعالبي (٨) أن تنوراً فارسي معرب، وعن وهب بن منبه (٩)  
قال ما من لغة إلا ومنها في القرآن شيء قيل وما فيه من الرومية قال فصرهن يقول  
قطعهن، وعن أبي ميسرة التابعي قال في القرآن من كل لسان ومثله عن سعيد بن  
جبير، وقد روي عن السلف من المعرب في القرآن غير ما ذكرناه اختصاراً (١٠)

(قوله) أن الياقوت فارسي، في  
قوله تعالى «كأنهن الياقوت  
والمرجان»

(١) رواه عنه الثعالبي وقوله وعن سعيد بن جبير رواه عنه ابن أبي حاتم وقوله وعن ابن عباس رواه  
عنه ابن أبي حاتم أيضاً اهـ (٢) رواه ابن جرير (٣) في نسخة والجواليقي اهـ (٤) صحح في بعض  
النسخ أسباط وقال وجهه صحته ظاهرة وفي بعض النسخ أيضاً الأسباط بالتعريف اهـ  
(٥) رواه ابن جرير اهـ (٦) الذي في الاتفاق روى أبو الشيخ عن ابن عباس ومجاهد  
وعكرمة الأواه الموقن ومثله في الدر المنثور في مواضع اهـ (٧) رواه ابن أبي حاتم اهـ (٨) وابن دريد اهـ  
(٩) أخرجه ابن الأثير عنه اهـ (١٠) ذكر الامام زيد بن علي نحو خمسين لفظاً وعن جعفر  
الصادق عن أبيه وعن مقاتل ومؤرج وابن حاتم والليث ورفيع وعبد الله بن بريدة وكعب  
الاحبار وأبي عمرو والخليل والمبرد وثلث وابن قتيبة وابن عمران الجوني والسكبي والثعالبي  
والكرماني وشيدله وروى عن ابن مسعود وأبي موسى الأشعري وغيرهم اهـ من خط العلامة  
أحمد بن عبد الله الجنداري، قال ابن السكبي في القرآن المعرب

السلمبيل وطه كورت بيع	روم وطوبى وسجبل وكافور
والنجيل ومشكاة سراق مع	إستبرق صلوات سندس طور
كذا قراطيس ربانهم وغسا	ق ثم دينار القسطاس مشهور
كذلك قسورة واليم ناشئة	ويؤت كفلين مذكور ومسطور
له مقاليد فردوس يعد كذا	فيما حكى ابن دريد منه تنور

وزاد ابن حجر

وزدت حرم ومهل والسجل كذا المسمى والاب ثم الجبت مذكور  
وقطنا وانه ثم متكئ دارست يصهر منه فهو مصهور  
وهيت والسكر الأواه مع خصب واوبى معه والظاغوت مسطور  
صرهن اصري وغيض الماء مع وزر ثم الرقيم مناص والسنا النور  
وقد زاد على ذلك السيوطي الفاظاً كثيرة مذكورة في الاتفاق تركناها اختصاراً اهـ



وقد جمع أبو عبيد (١) القسم بن سلام بين القولين فقال الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً وذلك ان هذه الاحرف اصولها أعجمية كما قال الفقهاء لكنها وقعت للعرب فعربت بالسننها وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية (٢) ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فن قال انها عربية فهو صادق ومن قال انها عجمية فهو صادق ، وكلامه حسن وهو في الحقيقة تأويل للنفاة ، وقال الاكثر لانسلم ان ذلك من العرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان (٣) (و) الجواب أن (اتفاق اللغتين بعيد) كل البعد لتدوره والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور « احتج » النافون اما أولاً فيما مر في نفي الاسماء الشرعية من لزوم ان لا يكون القرآن عربياً والجواب الجواب (٤) ، وقد يجاب أيضاً بالنقض الاجمالي وهو أنه لو تم احتجاجهم للزم ان لا يكون القرآن عربياً لوقوع الاعلام الاعجمية فيه كبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب وهي غير عربية اتفاقاً ، واما ثانياً بقوله تعالى « ولجعلناه قرآناً أعجيباً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي » فني كون القرآن متنوعاً لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم لوجود العرب في القرآن فينتفي لا تنفاء لازمه (و) الجواب انه (لا ينفيه) اي العرب قوله تعالى (أعجمي وعربي) انما ينفيه لو تم نفيه للزمه الذي هو التنوع ولا نسلم ان المراد من الآية نفي التنوع عن القرآن (إذ المعنى) المراد من الآية (أكلام أعجمي ومخاطب عربي) لا يفهم فيبطل غرض انزاله الذي هو فهم المخاطب ويدل على ان المراد ما ذكرناه سياق الآية حيث ذكر انزال القرآء عربياً وانه لو انزل أعجيباً لقالوا لولا فصلت آياته أي لتسكوا

(قوله) وحولتها عن ألفاظ المعجم ، هذا غير مطرد في جميعها اذ لا تحويل في نحو اليافوت والاكواب (قوله) فينتهي ، أي العرب (قوله) لا تنفاء لازمه ، وهو التنوع (قوله) انما ينفيه ، أي قوله تعالى انما ينفي العرب لو تم أن نفي قوله أعجمي وعربي للتنوع الذي هو لازم للعرب (قوله) أي لتسكوا ، تفسير لقوله لقالوا

(قوله) اذ لا تحويل في نحو اليافوت والاكواب ، يقال لا يعني بالتحويل الا النقل الى استعمال العرب والله أعلم اه

(١) شيخ أبي عبيدة وتلميذ أبي عبيدة بن معمر اه من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله (٢) قال صاحب الكشاف عند تفسير قوله سبحانه « له مقاليد السموات والأرض » ما لفظه فان قلت ما لك كتاب العربي المبين وللفارسية قلت التعريب أحالها عربية كما أخرج الاستعمال الممهل عن كونه مهملاً اه (٣) كالصابون والتنور اه منتهى (٤) وهو أنه لا يلزم من كونه في القرآن امتناع كونه عربياً فقد يطلق العربي ولو جاز أعلى ما قاله كذلك اه (\*) لاشبهة في أن الاسماء الشرعية عربية بالذات لأنها موضوعة بوضع العرب لحقائقها اللغوية وان كانت غير عربية بالعرض بالنسبة الى معانيها الشرعية ولا شك أن المعربات غير عربية بالذات فلا يصح قياس غير العربي بالذات على ما هو غير العربي بالعرض لانه لكونه عربياً بالذات يحتمل أن لا يكون قادحاً في كون القرآن عربياً ولا يلزم من ذلك ان لا يكون غير العربي بالذات قادحاً فيه فلا يكون الجواب الجواب اللهم الا أن يقال الجواب الجواب لانه قد ذكر أجوبة أخرى بعد تسليمه كون الاسماء الشرعية غير عربية بالذات على سبيل الترتيل اه جواهر التحقيق بلفظه

على ذلك التقدير لكونهم عرباً لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمي (سأبنا (١)) أنه  
ينفيه لنفي لازمه (فالنفي) من الاعجمي (مالاً يفهم) وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها  
فلا تندرج تحت الانكار (٢)

## المقصد الثاني

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في السنة ﴾

وهي في اللغة العادة والطريقة اذسنة كل أحد ماعهدت منه المحافظة عليه والاكثر  
منه سواء كان ذلك من الامور الحميدة أو غيرها ، وأما في الشرع فتستعمل في  
العبادات (٣) وفي الادلة الشرعية فهي في العبادات تطلق على ما تقدم بيانه (٤) في بحث الحكم  
(وهي) في الادلة الشرعية (ماصدر عن الرسول ﷺ) منسوباً اليه نفسه (٥)

(١) قال في فصول البدائع ولئن سلم قلنني التنويع المخصوص أي على وجه لا تفهمه العرب  
بدليل قوله تعالى « لولا فصلت آياته » أي بينت وبالمعرب لا يحصل ذلك الوجه اهـ (\*) قوله  
سأبنا أنه ينفيه أي ان قوله تعالى أعجمي ينفيه أي المعرب اهـ (٢) « خاتمة » ينبغي لجملة كتاب  
الله استصحابها عند تلاوته فبذلك تكشف الاسرار والدلائل وينشرح الايمان في الصدور  
والفضائل ويترحزح عنها الوسوس والشور والله ولي التوفيق ، قال بعضهم ويجب على  
قارئ القرآن الاخلاص في قرائته وأن يريد بها وجه الله وأن لا يقصد بها توصل الى أي شيء  
سوى ذلك وأن يستحضر في ذهنه أنه يناجي ربه ويتلو كتابه فيقرأ على حال من يرى الله  
فانه ان لم يكن يراه فالله يراه وينبغي للقارئ أن ينظف فمه بالسواك وان يكون شأنه الخشوع  
والتدبر والخضوع وقد بات جماعة من السلف يتلو الواحد منهم آية واحدة ليلة كاملة يتدبرها  
ويستحب البكاء أو التباكى الحديث ورد في ذلك وان البكاء عند القراءة صفة العارفين وشعار  
عباد الله الصالحين قال تعالى « ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعاً » ودلائله أكثر من  
أن تحصى وأشهر من أن تذكر والاحاديث في فضل القرآن وآدابه جملة كثيرة غير محصورة  
ومن أراد التوسع في ذلك فعليه بكتاب التبيان في آداب حملة القرآن للنووي اهـ (٣) النافلة اهـ  
عضد قال في التلويح وفي الاصطلاح في العبادات النافلة اهـ (٤) وهو ماواضب عليه الرسول  
صلى الله عليه وآله وسلم مما امر به ندباً كرواتب القرائض اهـ (٥) هذا أولى من عبارة العضد وهي  
ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من غير القرآن للزوم دخول الاحاديث الربانية اهـ  
بل الصواب عبارة العضد لان دخول الاحاديث الربانية في السنة مراد اهـ (\*) فيخرج الحديث القدسي  
والكتاب اهـ لكن على تقدير خروج الحديث القدسي بذلك فمن أي الاقسام يكون اهـ من خط العلامة  
الحسن بن محمد المغربي وفي حاشية له مقصد اخراج الكتاب اهـ قلت وبذلك يوافق ما في العضد اهـ

(قوله) على ذلك التقدير ؛ أي  
فرض انزاله أعجمياً (قوله)  
منسوباً اليه ، نفسه خرج القرآن  
قلو قال المؤلف عليه السلام في  
المتن ماصدر عن الرسول صلى الله  
عليه وآله وسلم غير القرآن لكان  
أولى

﴿ قال ﴾ المقصد الثاني في السنة (قوله) في العبادات ، أقول لو قيدها بالنافلة كما  
في عبارة العضد لاستغنى عن قوله فهي في العبادات تطلق على ما تقدم بيانه في بحث الحكم  
وعن إيهام العبارة ان كل عبادة تسمى نافلة ولو فريضة (قوله) وفي الأدلة الشرعية ، أي  
تطلق على ماستعرفه بقوله ماصدر فالمراد أنها تطلق على ماصدر الخ في الادلة لاعلى غيرها  
(قوله) منسوباً اليه ، أقول أخرج به القرآن لانه صدر عنه وليس منسوباً اليه نفسه أي  
ليس قولاً ، وعبارة العضد حيث قال ماصدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير

(من قول (١) أو فعل (٢) أو تقرير) فالقول متفق على حجيته وسيأتي النظر في أقسامه وجهات دلالته إن شاء الله تعالى ، وأما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه ههنا ، ولما كان الاحتجاج بقول الرسول ﷺ وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسألة في ذلك فقال ﴿مسألة﴾ (الانبياء) عليهم السلام (معصومون عن

(١) ويختص بالحديث اه فصول بدايع (٢) ولم يذكر الترك والاولى ذكره لانه في سياق حصر السنة وهو من جملة ما لا يمكن أن يكون مبنياً على أن الترك فعل على ما ذهب اليه البعض اه

ولا يخفى أنه كما خرج القرآن بذلك القيد في عبارة المصنف خرج الحديث القدسي وقد سلف أنه خرج من رسم القرآن بقيد للاعجاز كما قال المصنف في الشرح أنه يخرج الأحاديث الربانية مثل حديث الصحيحين «أنا عند ظن عبدي بي» وخروجه من السنة مشكل لانه من الأدلة قطعاً وليس من القرآن فتعين أنه من السنة وقال ميرزا جان في حاشيته على المضد على قوله غير القرآن وحينئذ يدخل الحديث القدسي أي في السنة لانه صدق عليه أنه قول صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير القرآن فلا إشكال في عبارة المصنف حيث قال منسوباً اليه نفسه إذ الحديث القدسي غير منسوب اليه ولا هو قرآن فلا بد من زيادة قيد في عبارة المصنف بأن يقال ولا ازل عليه للاعجاز وعبارة الزركشي في شرح الجمع لما قال صاحب الجمع والسنة هي أقوال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ما لفظه المراد بأقواله التي ليست على وجه الاعجاز (قال) من قول ، أقول قال ابن أبي شريف قد ينسب على أن من الأفعال أيضاً المهم إذ هو فعل تسمى بالكف عن الإنكار فإذا هم صلى الله عليه وآله وسلم بفعل وطاقه عنه طائق كان ذلك الفعل مطلوباً شرعاً لانه لا يهمل إلا بحق وقد بعث لبيان الشرعيات كما هم صلى الله عليه وآله وسلم بجعل أسفل الرءاء أعلاه في الاستسقاء فنقل عليه فتركه كما رواه أبو داود والنسائي وغيرهما وقد استدلل به أصحابنا على ذلك «قلت» وفي رواية لأبي داود أنه حول رداءه وفي رواية لأحمد أنه حول الناس معه وقال في الإلمام إنها على شرط مسلم ثم قال ومنها الإشارة كإشارته صلى الله عليه وآله وسلم لكعب بن مالك بأن يضع شطر دينه عن ابن أبي حنبل كما في الصحيحين انتهى «قلت» أما هذا الأخير فهو من باب الشفاعة منه صلى الله عليه وآله وسلم كما قال لبريرة لو راجعت زوجها فقالت أنا مرفي قال لا إنما أنا شافع كما في السنن وغيرها فما معنى أن أشارته من السنة وكأنه يريد أنها دلت على استحباب الشفاعة فنعم ولكن لاستحباب الشفاعة أدلة قولية نحو اشفعوا تؤجروا ونحوه (قوله) فالقول متفق على حجيته ، أقول لا يحسن هذا الإطلاق في الاتفاق فالأحاديث الآحادية أقوال خالف في حجيتها طوائف من الرجال كما يأتي في ذلك المقال (قوله) متوقف على معرفة عصمته ، أقول لا يخفى أن الاستدلال بالكتاب يتوقف على العصمة أيضاً فكان الأولى تقديم مسألة العصمة على مسائل الكتاب (قوله) في قوله وفعله ، أقول لا بد من زيادة وتقريره كما جعله أحد أقسام السنة اللهم إلا أن يقال أنه حذفه بناء على دخول التقرير في الأفعال كما صنعه صاحب الجمع فانه قال السنة هي أقوال محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأفعاله قال البزار الحلي ومنها تقريره لانه كف عن الإنكار والكف فعل كما تقدم ومثله قاله الزركشي (قال) معصومون ، أقول قال ابن أبي شريف العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجي كذا في تحرير شيخنا وقال



الكبائر) وعن (ما فيه خسة) من الصغائر (١) وهو ما يلحق فاعله بالاراذل والسفل  
ويحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط الروعة كسرقة لقمة (٢) (وقيل) بل هم معصومون  
عن المعاصي (مطلقاً) كبائرها وصغائرها (واما ما يتعلق بالتبليغ)  
للاحكام من كذب أو اخفاء لما امر بتبليغه أو نحو ذلك (فاتفاق) على أنه غير جائز  
(خلافاً للباقلاني في الكذب سهواً وتقريرها) أي مسألة العصية (في) علم (الكلام)  
وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان المعصية اما أن تكون فيما يتعلق بالتبليغ أولاً،  
والثاني اما أن تكون كفراً أو معصية غيره وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا  
أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطيف بحبة أو غير منفرة كشتمة وهم بمعصية (٣)  
وكل واحد إما أن يكون عمداً أو سهواً بعد البعثة أو قبلها فالاقسام خمسة (٤) وكل  
واحد أربعة (٥)، الاول فيما يتعلق بالتبليغ، والجمهور على عصمتهم عما ينافي مقتضى  
المعجزة كالكذب عمداً أو سهواً بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ  
الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان تقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه

(قوله) وكل واحد، أي من  
الاقسام الخمسة أربعة باعتبار العمد  
والسهو وقبل البعثة وبعدها

(١) قد جزم غير واحد ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المكروه أيضاً الالهي  
كالتمويه على الجواز لندرة وقوعه من الاتقياء فكيف من الانبياء اه (٢) في الديوان في  
باب فعل بضم الفاء وسكون العين ما لفظه واللقمة الاكلة وقال في كتاب الهمة في باب فعل  
والاكلة اللقمة اه (٣) كأن المؤلف نقل ذلك من كتب الاشعرية الذين قد يفسرون الكسب  
بالهم الجازم ويوجهون العقاب والثواب اليه اما من خالفهم فان الهم لا يكلف به العبد عنده  
لانه لما نزل قوله تعالى «ان تبدوا ما في أنفسكم» الآية نسخت بقوله تعالى «لا يكلف الله  
نفساً» الآية اه سيدي عبد القادر بن احمد، يمكن اعتبار الهم في حق الانبياء فقد ذكر بعض  
أهل الاصول أن صغير معاصيهم كبير بشهادة «يضاعف لها العذاب ضعفين» وحسنات الابرار  
سيئات المقرين وقد أخرج آدم من الجنة بتلك الخطيئة واودع يونس بطن الحوت بنكبة  
خفية وهو تب أشرف الانبياء على أخذ الفداء مع صلاح نيته «ولولا أن ثبتناك لقد كدت  
تركن اليهم شيئاً قليلاً، إذاً لاذنباك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً»  
وصفق موسى بتلك المسئلة ونجي عزير من ديوان الانبياء لسؤاله الحكمة الخفية  
وقلمة الظفر يخفي أثر موضعها ومنها في سواد العين مشهور اه

(قوله) وكل واحد أي من  
الاقسام الخمسة، وأنت خير أن  
بعض الاقسام الخمسة الكفر وهو  
لا يعقل مع السهولة لا اشتراط الاعتقاد  
والربط فيه اه من أنظار المولى  
ضياء الدين زيد بن محمد قدس  
سره

ابن التماساني هي عند الاشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقاً وفي الفصول أنها تهيئة مخصوصة  
تنعمهم عن المعصية «قلت» ولا يخفى ان الاول من هذه الاقوال يصيرهم مجبورين لا يستحقون  
ثواباً ولا عقاباً قال في الهداية معناها أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي الطاف  
من الله تحمله على فعل الخير وترجوه عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء ولا يخفى  
أنه احسن رسوماً (قوله) وسقوط الروعة، أقول هي بضم الميم كالانسان من صدق الانسان  
واحتال عثرات الاخوان وبذل الاحسان الى أهل الزمان وكف الأذى عن الجيران ومثل بغير ذلك

القاضي أبو بكر الباقلاني (١) سهواً زعماً منه أنه لا مدخل له في التصديق المقصود بالمعجزة، وأما قبلها فنعمه العدلية عمداً لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والافتداء بهم، الثاني فيما هو كافر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها إلا أن الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله أنه يكفر بعد نبوته، والامامية جوزوا اظهار الكفر (٢) تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لأنه يفضي الى اخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة لان اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المشاقي، الثالث في الكبائر غير الكفر ومن عدا الحشوية من الامة يمنعونها بعد البعثة سمعاً عند جميعهم وعقلاً عند العدلية وأما قبل البعثة فقال أكثر الاشاعرة وأبو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع أن تصدر (٣) عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه ولا حكم للعقل وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل

(قوله) لا مدخل له، أي الكذب سهواً في التصديق (قوله) المقصود بالمعجزة، يعني ان المقصود من دلالة المعجزة على التصديق هو عدم تعمد الكذب لوقوعه سهواً قال في الجواهر وجوزه القاضي معتمداً على ان المعجز يدل على الصدق فيما يصدر عنهم اعتقاداً أي بطريق العمد والقصد دون السهو فان المعجزة لم تدل على تقيه (قوله) اظهار الكفر تقيه الخ، لعلمهم يقولون ولا يكون كفراً لمكان الخوف فلم يشرح بالكفر صدراً ولجواز التأويل. ولعل في قول المؤلف عليه السلام اظهار الكفر اشارة الى ما ذكرنا وكلام الامامية مع هذا مردود بانه يعود على فرض التبليغ بالنقض

(١) قال ابن السبكي بعد ايراد سؤال حاصله أنهم غير مؤاخذين في السهو فبابهم لا يصدقون وأجاب عليه ومن جملة جوابه قلت نحن لا نشكر أنه لا ذنب في تلك الحال لكن الفعل من حيث هو منهى عنه فربما يخيل رائيه النقص في فاعله غير متأمل أنه فعلة عمداً أو سهواً وهو أيضاً مكروه للشارع وإنما يؤاخذ عليه لعذر العفلة ورتبتهم أجل من الاقدام على مكروه الباري سبحانه الى آخر كلامه ثم قال فان قلت فهل يمنعون النسيان لأنه نقص قلت منعه من أضحابنا الاستاذ أبو اسحق أيضاً وفي الحديث الصحيح «أني لأنسى ولكن أنسى لاسن» وادعى الجويني في المحصول الاتفاق على جواز السهو والنسيان وهي دعوى ممنوعة كما حكيناها عن الاستاذ ثم الفرق بين النسيان وغيره على تقدير تجويز النسيان ان النسيان طبيعة بشرية لا يستلزم نقصاً في البشر اه كلامه (\*) يقال تجويز الكذب ولو سهواً رفع الثقة بما يصدر عنهم من الأحكام لجواز ان يخبرنا بالناسخ وهو المنسوخ وبالعكس سهواً وغلطاً وهو غير الحق في نفس الأمر اه ح عبد الرحمن على الغاية (٢) قيل بل أوجبوه محتجين بالآية «ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى رحمه الله (٣) وبه قال الامام احمد بن سليمان محتجاً بقوله تعالى «الا من ظلم ثم بدل حسناً بعد سوء فاني غفور رحيم» ويعصية أولاد يعقوب وذهب الامام القاسم بن محمود والامام الشرفي الى تجويز الكبيرة على الانبياء قبل البعثة دون الرسل بناء على أنه لا تنفير على الانبياء ولم يظهر الفرق لان النبوة كالرسالة في المصلحة اه من خط العلامة صفي الدين احمد بن عبد الله الجندارى

(قوله) وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير القوت لمصلحة البعثة، أقول يريدون ان العصمة من المنقر لا يتركها الله تعالى والا كان منافياً للغرض من البعثة، قد يقال بسد ثبوت المعجزة ودلائلها على صدقهم لا اعتبار بالمنقر قبلها ثم أنه لا بد من الاستفسار من هو النافر فان المبعوث اليهم فيهم أهل النفوس الشريفة المائلة الى المعاصي والاهو بل هم الاكثر والعناية في البعثة اليهم أشد وهم لا يتفرون الا عن خالف طريقتهم وتجنب ما يتعاطونه من الآذات والاهو ونحوه ويميل طباعهم الى من طاشهم وطارحهم ومشى معهم

البعثة لما فيها من التنفير القوي لمصلحة البعثة ، الرابع في الصفات المتفرقة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر الا ما يروى عن الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهواً بشرط ان ينهوا عليه فينتهوا عنه ، الخامس الصفات التي لا توجب النفرة

فهؤلاء لا يكون اتیان المعاصي لهم منفراً عن اتباع من يتعاطاها بل يكون مرغبا لهم الى اتباعه لاسيما اذا نهام عنها بعد أن شاركهم فيها ثم تركها فانه يكون موقع نهيه أشد وكلامه أنفع وكم قد ذكرت من قضايا عن جماعة كانوا على اجتماع وهو ونحوه فتأبأ أحدهم ثم جزم فتأبأ لعظم موقع كلامه عندهم ونحن نقطع قطعاً بأن رسل الله صلوات الله عليهم لم يكونوا يلبسون ما يلبسه أمثالهم من المعاصي قبل البعثة لكن دعوى العصاة قبلها لأجل التنفير الذي جعلوه دليلاً عقلياً في العصاة عن المعاصي قبل البعثة غير تام وما هو الا ناش عن اشتباه الأمر العقلي بالعرف الشرعي وذلك أن العرف الشرع بعد تقرر نفرة النفوس عن يتعاطى مانهى الله عن معاصاته ثم ماذا يصنعون بما ورد به السمع وروداً لأمريه فيه مثل قتل موسى عليه السلام للقبطي وقوله هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين وقال لفرعون فعلتها اذا وأنا من الضالين وقال تعالى « وعصى ادم ربه فغوى ، ثم اجتبا به فتاب عليه وهدى وقال ادم ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » وقال تعالى « لنوح انى أعظك أن تكون من الجاهلین ، فقال وان لم تغفر لي وترحمي لاكونن من الخاسرين وقال يونس « لا اله الا أنت سبحانك انى كنت من الظالمين » وقال تعالى « لولا أن تدارك رحمة من ربه لنبد بالعراء وهو مذموم » بعد قوله « ولاتكن كصاحب الخوت » وقص الله تعالى من خبر اخوة يوسف ما هو معروف وهم أنبياء عند الجمهور ، وأخرج بن جرير وابن أبي حاتم وابن المنذر وابن عساكر من حديث ابن عمرو أنه قال صلى الله عليه واله وسلم ما من عبد يلتقى الله تعالى الا اذا ذنب الا يحيى بن زكريا ، وأخرج ابن ماجه وابن عساكر من حديث أبي هريرة رضى الله عنه بلفظ كل بنى ادم يلتقى الله بذنب أذنبه يعذبه عليه ان يشاء أو يرحمه الا يحيى بن زكريا الحديث وحضر نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم حرب الفجار مع أنه حمية على قومه وقال بعد نبوته رميت في حرب الفجار بأسهم وما أحب أنى ما فعلت وثبت في صحيح مسلم من حديث أنس في الشفاعة أنه يجمع الناس يوم القيامة فيلتزمون لذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا حتى يريحنا من مكاتنا هذا وقال فيأتون ادم فيقولون له أنت ادم أبو الخلق الحديث وفيه أنه يذكر كل نبي ذنباً الا عيسى بن مريم فيعتذر ولا يذكر ذنباً ، وأخرج احمد وغيره من حديث أنس مرفوعاً كل بنى ادم خطاء وخير الخطائين التوابون وقال تعالى « عفى الله عنك لم أذنت لهم » والتحقيق أن بعد ثبوت المعجزة الدالة على صدقهم لا اعتبار بالنفرة على تسليمه وقد كانت تجتمع القبيلة التي بعث اليهم الرسول على ذكر المنفرات عن اتباعهم بما يرمونهم به من الجنون والسحر والشعر ولم تؤثر تلك المنفرات بل أتم الله نوره في المصطفى صلى الله عليه واله وسلم ومع شدة المبالغة منهم في التنفير لم يرموه بالمعاصي فلم يقولوا أنه سارق ولا يقتل النفس ولا يشرب الخمر ولا يأتى الفواحش ما ذاك الا لانها عندهم غير منفرة ولو كانت منفرة لكان رمية صلى الله عليه واله وسلم بها عندهم أهم واقدم « ان قلت » هم يعلمون أنه لم يأت شيئاً من هذه الأمور ولا يصدقهم من ينفرونه « قلت » يعلمون أيضاً أنه ليس بشاعر ولا كاهن ولا ساحر كعلمهم أنه ليس بسارق ونحوه فما عدلوا عن تلك الى هذه الا لانها لا تنفر عنه ولو سلم أنها تنفر فما عدلوا الى ما ذكر الا لكونها أشد تنفيراً

(قوله) بشرط أن ينهوا عليه ،  
أي على الصادر عنهم سهواً



وهي التي لا خسة فيها والجمهور (١) على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقاً ومنعتها الامامية مطلقاً كغيرها من المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق الا-فرائني وابو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جرأة وتعهد المأفاه من التنفير وسقوط المنزلة وانما يفعلونها لتأويل منهم (٢) واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر أو غلط في طريقه وذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم ، ووافقوه والدنا قدس الله روحه (٣) ومنعها النظام وجعفر بن مبشر تعهداً سواء علم النبي القبح أو جهله وانما يفعلونها سهواً وغفلة فيعذرون لذلك هذا حاصل الخلاف في خطايا الانبياء واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية

(١) منهم أبو هاشم وكذلك البصرية جوزوها عليهم مع العمد وهو قول كثير من أئمة الزيدية اهـ (٢) كخطيئة آدم والتي لا اعتقاد عدم القبح كخطيئة يونس اهـ (٣) والقاسم والهادي وغيرهما اهـ

الا أنه مع المعجزة لا أثر لمنع أصلاً كما عرفت وقد قال فرعون لموسى لما جاءه رسولا من عند الله « وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين » فقال موسى « فعلتها إذا وأنا من الضالين » فقررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين » فأجاب عنه بما يفيد ان هذا العيب الذي ذكرته لا اثر له بعد هبة المعجز والعرب وغيرهم لا ينفرون عما صدرت عنه الافعال الدالة على علو الهمة وشهامة النفس والنجدة بل يعدونه من الشرف ويرغبون في فاعله وهل يتدح الشعراء الملوك الابسفاك الدماء وأخذ الاموال وبذلها وارتكاب عظام الذنوب وان كانت معاصي شرعية فما كل معصية منفرة ، نعم تنفر النفوس عن ارتكاب خساس الامور ويتعاطى ما يتعاطاه سقاة الناس وسفهاؤهم وهذا قد صان الله عنه الرسل قبل البعثة وبعدها وأما تأويل الجماهير لما سردناه من الآيات والأحاديث كما صنعه القاضي عياض في الشفاء وغيره من العلماء فالخاجة الى التأويل انما تكون بعد قيام الدليل على خلاف ما دل عليه تلك الأدلة ولم نر لهم دليلاً الا ما زعموه من التنفير فكيف وهذه الأدلة التي جاءت فيها السنة والكتاب وكاد أن يعود بنا الى مذهب الباطنية الذي رده كله اولوا الالباب على أنه نقل صاحب الآيات البيئات عن القاضي عياض ان عصاة الانبياء تصورها كالممتنع فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع انتهى ويؤيده أن المعصية فرع الشرع اذ ما لم يرد الشرع فلا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه صلى الله عليه وآله وسلم قبل النبوة كما أفاد معناه في الكتاب المذكور « قلت » ولا يخفى أنه اذا لم يكن متعبداً بشرع من قبله فامتنعه التي بعث اليهم كذلك وحينئذ فليسوا في حال كفرهم بعصاة والحق أنه قال تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » وان كل امة مخاطبة بشرع من قبلها من الانبياء فقريش مخاطبون بشرع ابراهيم عليه السلام وانما قد كان جهل قريش كثيراً من شرعهم وبقوا على رسوم منها كاللحج والعمرة والطواف على تغيير في ذلك كله وقال تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » افتكون امة مهتمة من حجة الله هذا لا يسمع قال تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وفي قول موسى في حديث الشفاعة أنه قتل نفساً ما يدل على تعبده بشرع من قبله أو بالعقل عند من يقول بانفراده بالتكليف وعند الانتهاء

(قوله) ومنعها أبو علي جرأة وتعهداً ، ورواه في الفصول عن الهادي وأبي عبد الله والقاضي عبد الجبار لكنه نسب الى هؤلاء أن الانبياء عليهم السلام انما يفعلونها بتأويل منهم فقوله جرأة وتعهداً هذه العبارة تشعر بانهم انما يفعلونها سهواً لا تعهداً كما هو مذهب النظام وليس كذلك فأشار المؤلف عليه السلام بقوله وانما يفعلونها لتأويل منهم الى ان ليس المراد ذلك بل الجرأة والتعهد هنا في مقابلة التأويل وعبارة الفصول وعند الهادي وأبي علي وأبي عبد الله والقاضي تصدر منهم على جهة التأويل ثم قال النظام وابن مبشر على جهة السهو قالوا وليس بمغفوء عنهم وان كان مغفوءاً عن غيرهم قال في حواشي الفصول. واعترض بانه لا قبح عند المتقدم مع التأويل وفيه نظر لأن الاعتقاد لا يخرج الفعل عن القبح وقد أورد في حواشي شرح الفصول لفظ الهادي عليه السلام وقال انه أقرب الى مقالة النظام وابن مبشر ولعل المؤلف عليه السلام فيما رواه عن الهادي عليه السلام بانه على ذلك

﴿مسئلة﴾ اختلف في فعل الرسول ﷺ هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا اولا وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول (ما كان من افعاله ﷺ جبليا) اي لا تخلو جيلة ذى الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب (أو) لم يكن جبليا ولكنه ثبت كونه (مختصا به) كوجوب الوتر والتهجد والمشاورة والسواك والاضحية وتخيير نسائه (١) واباحة الوصال (٢) في الصوم والنكاح بلا مهر

(١) ومثل هذا تغيير المنكر ومصايرة المد والسكين وقضاء دين المعسر فقد ظهر بالدليل وجوب هذه عليه وفائدة اختصاصه بالايجاب زيادة الزلف والدرجات ولم يتقرب المتقربون الى الله بمثل أداء ما افترض عليهم اه شرح فصول للسيد صلاح (\*) يعنى أنه ثبت لنساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم الخيار في البقاء تحته وتمريجه من شاعتنهن وجوبا عليه على ما دل عليه ما نزل في ذلك من الكتاب العزيز اه عن خط المولى ضياء الدين رجه الله والمعنى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أثر الفقر وصبر عليه فامر بتخييرهن لئلا يكن مكرهات على ما صبر عليه ولما اخترته كاهن الله على حسن صنيعهن فحرم عليه التزوج عليهن ثم نسخ ذلك لتكون المنة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال «يا أيها النبي إنا أحلنا لك أزواجك» الخ اه من البهجة (٢) أو كان مباحا له محظورا على امته كالوصال وهو صوم يومين متتابعين فصاعدا من دون تناول شيء بالليل والنكاح بلا مهر وشهود وزيادة على أربع الى تسع أو كان محرما عليه مباحا لامته كخاتنة الأعين ﴿أي الإشارة بالعين الى آخر كان يأمره بقتل، وزرع لامته من دروع وبيضة وغيرها بعد لبسها حتى يقاتل﴾ تنبيه ﴿ومن خصائصه ما هو محظور فعلة على غيره تكريرا له كالتداء من وراء الحجرات ورفع الصوت ونداء باسمه وتحريم زواجه اه من الفصول وشرحها للسيد صلاح وفيه تفصيل ليس في هذا الشرح كما ترى ﴿لحديثي ما كان لني أن تكون له خاتنة الأعين وما كان لني أن يزرع لامته حتى يقاتل، واعترض بأن صيغة ما كان لا تقتضي التحريم كما في ما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله وإنما المقتضى ما عرفناك به في المكروه من أنه مرجوح حتى جعله البعض من القبيح وفعل المرجوح مما لا يليق بنسبه تصونا لاتدينا اه نظام فصول للجلال والله أعلم

الى هذا المحل وجدت كلاما لابن تيمية رحمه الله لفظه ، اتفق المسلمون ان الانبياء عليهم السلام معصومون فيما يبلغون عن الله تعالى وبهذا يحصل المقصود من البعثة وأما وجوب كون النبي لا يتوب الى الله فينال محبته وفرحه بتوبته ورفع درجته بذلك ويكون بعد التوبة التي يحبها الله منه صلى الله عليه وآله وسلم خيرا مما كان قبلها فهذا مع ما فيه من التكذيب لكتاب الله والسنة عض من مناصب الانبياء وسلبهم هذه الدرجة ومنع احسان الله اليهم وتفضله عليهم بالمغفرة والرحمة ومن اعتقد ان كل من لم يكفر ولم يذنب أفضل ممن امن بعد كفره وتاب بعد ذنبه فهو مخالف لما علم بالاضطرار من دين الاسلام فانه من المعلوم ان الصحابة الذين امنوا برسول الله بعد كفرهم وهداهم بعد ضلالهم وتابوا الى الله بعد ذنوبهم أفضل من أولادهم الذين ولدوا على الاسلام وهل يعمل بنى الانصار كالأَنْصار وبنى المهاجرين كالمهاجرين الا من لا علم له الى ان قال فلنكفرون لذلك يقولون في تحريف القرآن ما هو من جنس قول أهل البهتان ويحرفون الكلم عن مواضعه اما أولا فلان آدم تاب وغفر ذنبه قبل أن يولد

(قوله) والاكل والشرب ، يعنى لاهيتهما من الاكل باليمين واصغار اللقم وإطالة المضغ والقعود متربعا ومن المص ثلاثة انقاس ونحو ذلك مما يتأسى به فيه ذكره في الفصول (قوله) والتهجد بالليل، أي ترك الهجود لأجل الصلاة واعترضه المهدي عليه السلام بانه قال تعالى «ناقلة لك» . واجيب بان المراد بنافلة لك الزايد فكانه قال فريضة زائدة لك على امتك ذكره في حواشي الفصول (قوله) وإباحة الوصال ، أي ترك الفصل بالانقطاع فانه يختص به صلى الله عليه وآله وسلم لتحريمه على امته صلى الله عليه وآله وسلم

وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين (١) ونزع لامته حتى يقتل (او) لم يكن أحدهما ولكنه ثبت كونه (بيانا) لنص علمت جهته وجوبا او ندبا او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول نحو «خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني في اصلي» وبالقريضة مثل ان يقع الفعل بعد قول مفتقر الى البيان كقطع يد السارق من الكوع (٢) دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما» وكالغسل لليد مع المرفق بعد نزول «فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق» (فواضح) ان الاول مباح له ولا امته (٣) على السواء، والثاني لا يشار كـ (٤) فيه احد من امته، والثالث ان حكمه حكم المبين (٥) بلا خلاف فيها (وما عداه) أي ما ذكر في الاقسام الثلاثة هو المتنازع فيه فنقول (ان وضحت صفته) من وجوب او ندب او اباحة (٦) بنص او غيره من الادلة

(قوله) كخائنة الاعين ، أي الإشارة بالعين الى آخر (قوله) كقطع يد السارق ، هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بأنه سيجي في بحث الاجمال أنه لا اجمال في ذلك عند الجمهور ولعل التمثيل على مذهب من قال بالاجمال فيه اذ الغرض من التمثيل مجرد التصوير (قوله) مع المرفق ، هذه العبارة أولى من عبارة ابن الحاجب حيث قال الى المرفق لأن البيان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في إدخال المرافق واما عبارة ابن الحاجب فهي كالآية في الاحتمال وقد ذكر معناها السمع (قوله) ان وضحت صفته ، يعني بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) كخائنة الاعين ، لفظ الهداية وتحريم خائنة الاعين اه

(١) حكى ان رجلا دخل على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأراد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قتله فلما خرج قال لهم هلا قتلتموه فقالوا هلا رمزت الينا فقال ما كان لني أن تكون له خائنة الاعين اه بجر وشرحه من كتاب النكاح (٢) ان كانت اليد مججمة اه فصول بدايع (٣) وفي شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه وذكر المصنف يعني ابن السبكي أن حكمه أي الجبلي واضح كأنه أراد بذلك أنه دال على الاباحة فقط لأنه التقدر المحقق والحرام والمكروه منفيان وقد قال شيخنا الامام الاسنوي أنه لا نزاع في ذلك لكن حكى القرافي في التنقيح قولاً أنه النذب وجزم به الشارح يعني الزركشي فقال اما الجبلي فالنذب لاستحباب التأسي به وحكي الاستاذ أبو اسحق فيه الوجهين أحدهما هذا وعزاه لاكثر المحدثين قال والاقول فيه أن يستدل به على اباحة ذلك والثاني لا يتبع فيه الابدلال اه (٤) وكذا ما ثبت بأنه سهو نحو سهي فسجد لامشار كفيه اه فصول بدايع (٥) من كونه خاصاً أو عاماً اه (٦) وانما لم يذكر الحرمة والكره لانهما بعيد عن فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتفاقاً اه

نوح وابراهيم وكيف يقول «انا قتلنا لك قتيلاً مبيهاً» ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ثم ساق حديث الشفاعة الذي سقناه وان عيسى يقول اذهبوا الى محمد عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وأطال في هذا بما يلاقى ما ذكرناه ، ثم قال وأما قولهم ان هذا ينفي الوثوق ويوجب التنفير فليس بصحيح بل اذا اعترف الرجل للجليل التقدر بما هو عليه من الحاجة الى توبته واستغفاره وتوبة الله عليه ورحمته دل ذلك على صدقه وتواضعه وعبوديته لله وبعده عن الكبر والكذب وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ان يدخل أحد منكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته منة وفضل قال وما ذكر من عدم الوثوق والتنفير فقد يحصل مع الاصرار والاكتوار ونحو ذلك ، وأما الامم التي تقرر به التوبة والاستغفار فانه مما يعظم به الانسان عند اولي الابصار انتهى من كلام فيه بعض الطول وانا نقلناه لما وافق الدليل الذي سردناه وظاهر كلامه صدوره منهم بعد البعثة وقد جوز المحققون الخطأ عليهم بعد البعثة في الاجتهاد في قصة اسراء بدر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو نزل عذاب لما نجى منه الا عمر ونحوه من القضايا نحو «عني الله عنك لم أذنت لهم» فانه في اذنه صلى الله عليه وآله وسلم المتخالفين قبل تبين الذين صدقوا منهم وعلمه الكاذبين



(قوله) فامته مثله، هكذا عبارة ابن الحاجب وهي أولى من عبارة المنهاج والفصول والكافل حيث قالوا يجب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم وجهه **﴿٤٦٢﴾** اذ يلزم من عبارتهم وجوب التأسي به في المندوب والمباح وان كان قد اجيب

والامارات (فامته مثله) على المختار وهو قول أئمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي (١) وغيره بنفيه مطلقاً (٢) الا فيما خصه دليل (وقيل) امته مثله (في العبادات) (٣) خاصة دون غيرها من الاداب ومحاسن العادات وهو قول أبي علي بن خلاد (وقيل) حكم ما علمت صفته (مجهولها) (٤) وفيه (٥) أي في مجهول الصفة (٥) أربعة مذاهب، الاول (الوجوب) أي الحمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري (٦) وابن أبي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي (و) الثاني (الندب) وهو مروي عن الشافعي واختاره الجويني (و) الثالث (الاباحة) وهو مذهب مالك (و) الرابع (الوقف) (٧) وهو اختيار جماعة من

(١) وقال الكرخي مناهج جميع الاشعرية والشافعية باختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم حتى يقوم دليل الشركة اه فصول بدايع (٢) في العبادات والمعاملات اه (٣) من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات فيخرج المباح لانه لا يتصور في العبادات فلاغبار في الكلام اه ميرزا جان (٤) نسبة في شرح منظومة البرماوى الى القاضي اه قال في التحرير وشرحه لبادي شاه مامعناه وهذا القول ليس محرزاً الا ان يعرف قول هذا القائل في مجهول الصفة وليس معروف وان أراد أن من قال في مجهول الصفة فله في العلوم مثله فباطل اه المراد نقله (٥) بالنسبة اليه أو الى امته اه شرح أبي زرعة على الجمع (٦) اصطخر كجرحل قرية بسجستان وأجاز بعضهم فتح الفتوة منها أبو سعيد الحسن بن محمد الاصطخري شيخ الشافعية ببغداد كان زاهداً متقللاً من الدنيا توفي سنة ٣٢٨ عن نيف وثمانين سنة اه عن حاشية مكتوبة عن هامش نسخة من القاموس اه عن خط سيدى الصفى احمد بن محمد اسحق (٧) أي بين الثلاثة الوجوب والندب والاباحة صرح به كثير وهو يظهر من كلام الامام الحسن فيما نقله عنه سيلان اه (\*) قال في فصول البدايع ومما يبطل الوقف ان الاصل أن يتبع الامام كما قال تعالى لاراهيم عليه السلام « انى جاءك للناس اماماً » حتى يقوم الدليل على غيره اه

(قوله) وقيل ما علمت صفته كمجهولها، أقول الاحكام الاربعة في معلوم الصفة في حقه ومجهولها في حقه انما هي ثابتة في حق الامة لاغير واما في حقه فعلم الصفة له حكمها من وجوب أو نحوه ومجهولها بالنسبة اليه لم نر لهم فيه كلاماً والقياس انه لا يحكم عليه بحكم معين لانه تعيين للحكم عليه بغير دليل وأما بالنسبة اليها فكما عرفت فيه الاقوال الاربعة (قوله) الرابع الوقف، أقول قيل عليه الوقف لا يكون الا عند تعارض الادلة وتعادلهما وأما عند عدم نهضة دليل خلاف الاصل فاستصحاب الاصل كاف لانه دليل مستقل لا ينقل الا بمقتضى دليله اه «قلت» التحقيق أنه قد حصل بنفس فعله صلى الله عليه وآله وسلم دليل على الاذن في الفعل واماً تركه فيحتمل أنه ممنوع ويحتمل أنه غير ممنوع وعلى هذا الاحتمال يحتمل أنه مرجوح فيكون الفعل راجحاً وهو المندوب ويحتمل أنه مسار للفعل فيكون الفعل والترك سواء وهو المباح ومع احتمال الترك لما ذكر من الثلاثة الاطراف يكون الحكم على الفعل باحداً تحكماً فالملقطوع

بأن المراد بوجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيها وجوب إيقاع الفعل بصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم من كونه مندوباً أو مباحاً لا بصفة أنه واجب وسيأتى في كلام المؤلف عليه السلام قريب من هذا التأويل (قوله) وقيل حكم ما علمت صفته، أي حكم امته مع الفعل المعلوم صفته بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم حكمها مع المجهول صفته (قوله) وفيه، أي في مجهول الصفة هو الوجوب، مقتضى هذا القول أعنى تشبيه المعلوم صفته بالمجهول مع القول بأن في المجهول الوجوب أن يثبت الوجوب في المعلوم صفته وان كانت صفته الندب أو الاباحة مثلاً ولا يخفى ما في ذلك فينظر (قوله) في حقه وحقنا، يعنى انا نحمله على الوجوب أي نحكم بذلك وان كان الفعل بنفسه مجهولاً وكذا يقال في الندب والاباحة

(قوله) ولا يخفى ما في ذلك فينظر، لانظر لأن القائل بالوجوب على الامة لما فعله صلى الله عليه وآله وسلم يقول وان علمت صفته في حقه صلى الله عليه وآله وسلم بانها الندب فانه يجب على الامة كما دلت به أدلته الآتية انما الاشكال في قوله يقال في حقه وحقنا وقد بيناه في محل آخر وقد صرح العضد بالاول بانهم يقولون هو

مندوب في حقه واجب في حقنا ولزمهم اجتماع الضدين وأوضحه السيد فيراجع اه من خط السيد محمد الامير رحمه الله ح (قوله) وكذا يقال في الندب والاباحة، أي وكذا يحكم بالندب والاباحة في حقه وفي حقنا في القولين الآتين اه ح عن خط شيخه

(قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، يعنى مالكاً وذلك ان المؤلف قد حمل ماظهر فيه قصد القرية فيما يأتى على أنه مما علم وجهه فيكون مذهبه في الاباحة كذهب مالك بعد هذا الحمل ولهذا لم يكن عين مذهب مالك (قوله) لنا في الاحتجاج على أن امته مثله فيما علم وجهه الخ ، أشار المؤلف بهذا القيد الى ان هاهنا مقامين «الاول» ما علم وجهه ولم يتعرض لشبهة المخالف أعنى القائل بان ذلك في العبادات خاصة والقائل بأنه كجهولها والمقام «الثاني» ما لم يعلم وجهه وقد عرفت أن فيه أربعة مذاهب والخامس مذهب ابن الحاجب أشار المؤلف عليه السلام الى تفصيل المذاهب ﴿٢٦٣﴾ بقوله احتج القائلون بوجوب مثل

فعله المجرد وأراد بالمجرد الخالي عن معرفة الوجه كما ذلك هو المراد في هذا المقام ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لما هو المختار عنده فيما لم يعلم وجهه ولا لمذهب القائل بالوقف ولا لدليله وقد ذكره الامام الحسن عليه السلام بقوله لانا ان قلنا بجواز الصغيرة عليه تردد الفعل بين القبح والحسن وان لم نقل به فوجوه الحسن مترددة بين وجوب وندب وإباحة وكراهة تنزيه فالى أيها نعلم وبأيها تنسب ونقص فليس الا الوقف ومثله في شرح الجوهرة للدواري ورده في شرح الفصول بان الصغيرة يجب خفاؤها لثلاث يقتدى به فيها فلا تردد بين الحسن والقبح والمأكروه يجب خفاؤه «قلت» وقد يدفع ما ذكره الامام الحسن من التردد بما سيأتى للمؤلف عليه السلام في الرد على ابن الحاجب حيث ذكر أن النذب أغلب وسيأتى تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى «قلت» ولعله يؤخذ للمؤلف عليه السلام من ذلك اختيار القول بالنذب فيما لم يعلم وجهه (قوله) على الاطلاق ، يعنى من غير تخصيص بعبادة أو غيرها (قوله) من غير

اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول الى أئمتنا عليهم السلام (١) ولابن الحاجب قول خامس (٢) وهو أنه ان ظهر قصد القرية فالنذب والا فالاباحة وهو قريب من مذهب امامه (لنا) في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم وجهه على الاطلاق (٣) (ان السلف) من الصحابة (كانوا يرجعون) (٤) الى فعل المعلوم صفته (٥) من غير تخصيص باب دون باب (كتقبيل الحجر الاسود وقبلة الصائم

(١) وهو مختار المصنف رحمه الله اه شرح ابن جعاف على الغاية والذي ذكره المصنف اخر المسئلة خلاف هذا اه (٢) وبني عليه القناري في فصول البدايع اه (٣) في العبادات وغيرها اه (٤) أي كانوا يرون أنه يتعلق بهم كما يتعلق به لكن فيه بحث لانه ان اريد الاستدلال باجماعهم على ذلك في عصره فلا جماع يومئذ ليس بحجة وان اريد الاستدلال بتقريره لهم على فعل مثل ما فعله بالتقرير انما يكون حجة على الاباحة محرم الاصل واما دلالة على كون ما أقرؤا عليه واجبا عليهم ومندوبا لهم فظاهر النعوان كان واجبا عليه أو مندوبا له ألا ترى أنه لو سكت لهم على التهجد لم يكن سكوتهم دليلا على وجوب التهجد عليهم ولا نذبه لهم وانما غاية السكوت الدلالة على عدم التحريم عليهم اه شرح المختصر للجلال ينظر في هذا فالامر في كونه بعده صلى الله عليه وآله وسلم اه (٥) واية الاسوة فان التأسي فعل مافعل على وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بلانية كالصوم وقوله تعالى «لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم» ولولا التشريك ما أدى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين اه فصول بدايع

به من الفعل الذي جهلت صفته هو الاذن في فعله وأما تركه فباق على الاحتمال والتأسي يقول اذن لي في الفعل ولا حرج في الترك فيصدق على الاباحة (قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، أقول أي مالك ومذهبه الاباحة كما عرفت الا أنه يقال اما مع ظهور قصد القرية فليس من محل التراجع اذ التراجع في مجهول الصفة وسيشير اليه المصنف آخر ثم المراد ظهور القرية لنا من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وظهورها لا يستلزم النذب لأن ظهور القرية أعم من النذب لاحتمال كون المقترب به واجبا فعبارة ابن الحاجب غير واضحة في المراد (قوله) كتقبيل الحجر الأسود ، أقول فانه قبلها صلى الله عليه وآله وسلم فقبلها الصحابة ، قال الحشى هذا مثال عبادة مندوبة «قلت» ولكن ظاهر قول عمر رضى الله عنه حين قبلها والله اني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبلك ما قبلتك أنه لم يعلم وجهه تقبيله صلى الله عليه وآله وسلم لها والتمثيل لفعل علم وجهه ، وقول علي في

تخصيص باب ، كالعبادات دون باب كالآداب (قوله) كتقبيل الحجر ، هذه عبادة مندوبة (قوله) وقبلة الصائم ، قيل هذا مثال الآداب (قوله) فيكون مذهبه في الاباحة كذهب مالك ، مراد المؤلف في كون مذهبه قريبا من مذهب امامه قبل الحمل ولعل القدر المشترك بينهما عدم المؤاخذه في الترك فتأمل وأما بعد الحمل فقد صار عين مذهبه اه ح عن خط شيخه (قوله) أشار المؤلف بهذا القيد ، تأمل فيما ذكره من الإشارة اه ح عن خط شيخه

ووجوب الغسل لالتقاء الختانين وغيرها من الوقائع ولم ينكر عليهم (١) احد فكان اجماعاً «احتج» القائلون بوجوب مثل فعله المجرد (٢) على الامة بوجوه، منها قوله تعالى «واتبعوه» (٣) وقوله تعالى «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله فيكون واجباً وهو المطلوب والجواب لا نسلم ان معنى اتبعوه افعلوا مثل فعله حتماً كما ذكرتم بل (معنى واتبعوه (٤)) ونحوها مما يدل على الامر بالاتباع اما اتبعوه (في فعله على وجهه) الذي

(١) عبارة المضد وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة اه قال المحلى في شرحه مع عدم الانكار من أحد منهم وذلك يدل على اتفاقهم على وجوب متابعتهم اه (٢) أى الخالي عن معرفة الوجه كما يأتي آخر المسئلة اه (٣) لأنه ينسب بظاهر عمومته وجوب اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله المعلومة صفتها والمجهولة صفتها وامتنال أوامره ونواهيه ولا يمكن الخروج من ظاهر هذا العموم الا بتخصيص اه سيدى عبد القادر بن احمد (٤) لعلمكم تهتدون اه جوهره كذا ثبت تمام الآية فيها فلا صحة للفاء في فاتبعوه كما في بعض النسخ الصحيحة اذ التلاوة فيما هذا تمامه بالواو اه

الجواب على عمر رضى الله عنهما بلى انها تضر وتنفع وذكر منه أنها تأتي يوم القيامة تشهد لمن استلمها بحق وذكره مرفوعاً وحديث «الحجر بين الله في الأرض يصفح بها عباده» أخرجه الخطيب وابن عساكر عن جابر رضى الله عنه يدلان على القربة فيتم به التمثيل (قوله) ووجوب الغسل لالتقاء الختانين ، أقول هذا من الفعل الوارد لبيان جمل الكتاب كما يأتي له فليس من محل النزاع (قوله) فكان اجماعاً ، أقول يريد سكوتاً لأنه فعله البعض ولم ينكره الباقيون وفيه بحث لأنه لا انكار الا في المتفق على تحريره ومسائل الخلاف لا نكير فيها ولئن سلم فانه لا يعلم عدم الانكار يقيناً لأنه يجوز أنه أنكره البعض بقلبه فانه أحد واجبات الانكار كما عرفت أنه يجب باليد أو باللسان أو القلب والحوامل على عدم الانكار باليد واللسان كثيرة جداً ولئن سلم أنه اجماع فهو ظني والمسئلة اصولية لا يكفي فيها الظن على اصول الجمهور ولأنه استدلال على أصل عظيم من اصول الشريعة لا يكفي مثل هذا الدليل وأما تقرر الدليل بقوله لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفتته وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة انتهى فجعل الدليل علم الصحابة بشاركتهم له صلى الله عليه وآله وسلم في معلوم الصفة علماً عادياً هذا كلامه (قوله) احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد ، أقول ينبغي زيادة أو المعلوم صفتته وكذلك فيما يأتي لأنه قد جعل المدعى لهذا القائل واحداً هو المعلوم صفتته ومجهولها فالادلة لا بد من مطابقتها للدعوى «واعلم أن هذا القول أعنى جعل معلوم الصفة كجهولها لم ينسبه ابن الحاحب لقائل ولا ذكره ابن السبكي في الجمع ولا ذكره صاحب الفصول (قال) واتبعوه في فعله على وجهه ، أقول هكذا في مختصر ابن الحاحب ولا يخفى أنه محل النزاع ومصادرة على المطلوب والحق أن الاتباع لفظ يستعمل في اجابة الدعوة «وما تراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا واتبعتك الارذلون الذين يتبعون الرسول النبي الامي» ومنه قولهم اتباع كل ناعق ويأتي في أعم منه «ان اتبع ملة ابراهيم» والطاعة «ولا تتبعوا خطوات الشيطان قل لا أتبع أهواءكم ولو اتبع الحق أهواءهم» فلا يتم الاستدلال به على معنى معين الا بالقرائن من المقامات والسياق والمراد من هاتين الآيتين اللتين استدلت بهما القائل بالوجوب الطاعة له

(قوله) ووجوب الغسل ، هذه عبادة واجبة (قوله) احتج القائلون، هذا احتجاج للمخالف في المقام الثاني وقد يتوهم من عبارة المتن أنه احتجاج للمخالف في المقام الأول لا يراده بعد الاستدلال على ماهو المختار في المقام وليس كذلك لكن يندفع هذا التوهم بقوله عليه السلام في فعله على وجهه (قوله) في فعله على وجهه ، يعنى فلا يكون مما نحن فيه بل من المقام الأول فان كان الفعل واجباً فظاهر وان كان مندوباً أو مباحاً ففيه ما تقدم من التأويل بان المراد يجب أن يكون صفة فعلنا كصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم وقد أشار المؤلف الى التأويل بقريب من هذا حيث قال في آية التأسى وأن نعتقد ندية اباحته الخ فيكون معنى وجوب التأسى وجوب اعتقاده على صفتته



فعله عليه من وجوب أو نذوب أو باحة (أو) اتبعوه في (قوله) فقط بمعنى امتثلوا أو اسره وانتهوا عن نواهيه (أو) اتبعوه (فيهما) أى في الفعل والقول وعلى المعاني الثلاثة لا يجب فعل كل ما فعله أما إذا خصصناه بالفعل أو عمناء فيهما فلان الاتباع في الفعل إنما يجب لو علم وجوبه ولا نزاع فيه (١) وأما إذا خصصناه بالقول فلأنه خارج عن محل النزاع، ومنها قوله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه» والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما آتاه فيكون الإخذ به واجباً (و) الجواب لانسلم ان معنى (ما آتاكم) (٢) ما ذكرتم لجواز ان يكون معنى آتاكم (أمركم) بل هو السابق الى الفهم (لمقابلة نهاكم) في قوله «وما نهاكم عنه فانتهوا» وفيه من علو المرتبة في الفصاحة ما لا يخفى (٣)، ومنها قوله تعالى «لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة

(قوله) عن نواهيه، الأولى لنواهيه أو عن مناهيه (قوله) لو علم وجوبه، والمفروض خلافه لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه لأن المتابعة كما قال الأسنوي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي فعله حتى لو فعله صلى الله عليه وآله وسلم على جهة النذوب ففعلنا على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة فيكون الامر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الوجه . لا يقال هذا محل النزاع لانا نقول بل ذلك ماهية الاتباع وكأنه ثبت بنقله عن اللغة فينظر (قوله) ولا نزاع فيه، أى فيما علم وجوبه لكونه من المقام الأول (قوله) معنى آتاكم أمركم، ومثله في شرح المختصر والمحفوظ عن شيخنا رحمه الله تعالى أن المراد ما أعطاكم الرسول من الغنائم والاباحة لكم فخذوه وما نهاكم عن أخذه منها فانتهوا بدليل أول الآية وما أفاء الله الخ

(١) حاصله أن الآية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم جهته لأن الاتباع لا يتصور بدون العلم بهذا والكلام فيما لم يعلم جهته، فإن قيل إذا كان الأمر للوجوب كما هو الظاهر والاتباع عام يتناول الاتباع في المندوب والمباح أيضاً فيلزم وجوب المندوب والمباح أيضاً «قلت» المراد بالاتباع فيما قصد به القربة على ما يدل عليه سوق الآية والأمر لمطلق الطلب الشامل للمندوب أيضاً وأيضاً مقتضى الآية وجوب الاتباع فيما لم يخرج به الدليل الخارجي اه ميرزا جازان (٢) قال القرشي في العقد ما لفظه قالوا قال تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه» فيدخل فيما آتانا فعله قلنا بل أراد القول بدليل «وما نهاكم عنه فانتهوا» على أن الإتياء حقيقة في الاعطاء واستعماله في القول والفعل مجاز وهو في القول أقرب لأنه إذا أمرنا فحفظنا وامتثلنا كنا كأننا أخذنا منه الحفظ والامتثال اه (٣) من جهة التقابل بين الامر والنهي اه فيتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعيتها اه عضد

صلى الله عليه وآله وسلم وهي تعم الأفعال والأقوال والتروك فالدليل أعم من الدعوى (قوله) انما يجب لو علم وجوبه، أقول هذا محل نزاع الخصم كما عرفت لأنه قال الأسنوي ان معنى المتابعة الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي فعله وان هذا ماهية الاتباع قال الحنفي وكأنه ثبت بنقله عن اللغة فينظر قلت قد حققناه قريباً (قوله) بل هو السابق الى الفهم، أقول الآية زلت في قصة بنى النضير حين أجلاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ديارهم كما قصه الله في سورة الحشر من أولها الى قوله «كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم» وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» فالسياق مناد ان معنى الآية وما آتاكم الرسول من قسمة غنيمة فخذوه وما نهاكم من أخذه منها فانتهوا عنه فهذا سبب النزول وسياق الآية وهو الذي يسبق الى الفهم فيها «نعم» الآية من الفاظ العموم والعام لا يقتصر على سببه ولذا قال في الكشف بعد تفسيرها بما ذكرناه والاجود أن يكون عاماً في كل ما آتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونهى عنه وأمر النبي داخل في عمومته (قوله) ومنها قوله تعالى «لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة» أقول يتضح المراد من الآية بذكر كلام المفسرين قال في الكشف كان عليكم أن تواسوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأنفسكم فتوازروه وتثبتوا معه كما آساكم بنفسه في الصبر على الجهاد والثبات في مرمى الحرب حتى كسرت رباعيته يوم أحد وشج وجهه «فان قلت» فما حقيقة قوله لقد كان لكم

(قوله) والمعنى من كان يرجو الله

لزوم التأسى لرجاء الله ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم رجاء الله بعلم التأسى وعدم رجاء الله حرام فكذا ملزومه الذي هو عدم التأسى ورجاء الله واجب فكذا لازمه الذي هو التأسى والا ارتفع اللزوم فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله فالتأسى واجب الى أن التزوم المذكور في تفسير الآية دال على وجوب الملزوم فيجب لازمه وهو التأسى والارتفع اللزوم كما ذكره السعدو (قوله) وحرمة لازم نقيضه أى التأسى إشارة الى ما يلزم من عكس النقيض فلازم النقيض عدم رجاء الله واليوم الآخر ونقيض اللازم عدم التأسى فالتأسى لا يجوز تركه لحرمة لازم نقيضه أى التأسى وهو عدم رجاء الله اذا اللازم اذا كان حراماً فالملزوم كذلك وهو عدم التأسى لكن يقال الاستدلال تام بمجرد اللزوم لا فادته وجوب التأسى كما عرفت من غير احتياج الى عكس النقيض « وقد يجاب » بأن ذكره ليس لأنه شرط بل للإشارة الى أن في هذا الاستدلال طريقين والله أعلم (قوله) مماثلاً لفعله في الوجه ، لابد من قيد الحيثية أى من أجل ذلك الوجه ليخرج ما اذا اتفقوا على أداء الظاهر امتثالاً لامره تعالى

(قوله) لابد من قيد الحيثية ،

لعل اعتبار قيد الحيثية محتاج اليه مع تعميم الوجه بحيث يشمل الوجوب وغيره اهـ ح عن خط

شيخه

لمن كان يرجو الله واليوم الآخر « والمعنى من كان يرجو الله واليوم الآخر فلا يترك له أسوة وهو مستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له أسوة فهو لا يرجو الله (١) فالتأسى واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه (٢) وحرمة لازم نقيضه (و) الجواب ان (آية التأسى تفهم المائلة (٣)) يعنى ان معنى التأسى ايقاع الفعل مماثلاً لفعله عليه السلام

(١) واليوم الآخر فيكون عدم التأسى حراماً لأن لازمه وهو عدم رجوا الله واليوم الآخر وملزوم الحرام حرام وإذا كان عدم التأسى حراماً كان التأسى واجباً لأن ملزومه وهو رجوا الله واليوم الآخر واجب فيكون التأسى واجباً وهو اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم في فعله على أى وجه فعله اهـ من شرح ابن جفاف على الغاية (٢) وهو الرجوا في أبى السعود من كان يرجو ثوابه أو يرجو لقاء الله الى غيرهما من الوجوه اهـ (\*) وهو الشرط في صورة الأصل الذى هو رجوا الله واليوم الآخر وهو الايمان وقوله لازم هو الجزاء في عكس النقيض وهو عدم الرجوا الذى هو الايمان وقوله نقيضه هو الشرط في صورة عكس النقيض الذى هو عدم التأسى اهـ (٣) عبارة فصول البدايع لنا في الاول رجوع الصحابة رضى الله عنهم الى فعله عليه السلام العلوم جهته اهـ

في رسول الله اسوة حسنة وقرى اسوة بالضم « قلت » فيه وجهان أحدهما أنه في نفسه اسوة حسنة أى قدوة وهو المؤتمى به أى المقتدى به كما يقال في البيضة عشرون مناً حديداً أى هي في نفسها هذا النبلع من الحديد والثاني أن فيه خصلة من حقها أن يؤتمى بها ويتبع وهي المواساة بنفسه انتهى ومثله في غيره من التفسيرات فعملت ان الايتساء الاقتداء وهو أعم من المدعى لشمول الاقوال والافعال واتركت ثم الآية واردة في غزاة الاحزاب ، وأما ما قيل ان اسوة نكرة في الاثبات لا عموم لها وانما هي خاصة فيما نزلت فيه فغير صحيح لان قوله « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » هي في المعنى جواب قوله « لمن كان يوجو الله واليوم الآخر » وهو شرط والشرط من الفاظ العموم ولذا حل المصنف معناها الى قوله من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في رسول الله اسوة حسنة وقد عرفت ان الاسوة القدوة فالمعنى في الاقتداء الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر والقدوة عامة لأفعاله وأقواله وتركه وأما القول بان التأسى ايقاع الفعل مماثلاً لفعله صلى الله عليه وآله وسلم وآله وسلم في الوجه كما قالوه في الاتباع فقد قدمنا لك ان الاتباع لا يقتضى ذلك بل هو مجرد الطاعة ومآله في التأسى فقد رده أبو شامة واستند الى تفسير أئمة اللغة للالتئسا بالاقتداء والاتباع من دون تقييد وساق كلام أئمة اللغة ابى عبيد بن فارس والجوهري والراغب وأظن في ذلك كما قاله ابن أبى شريف « قلت ويدل له قول الخنساء في

مرثاة صخر

وما يكون مثل أخى ولكن اسلي النفس عنه بالتأسى

بعد قولها ولولا كثرة الباكين حولي على اخوانهم لقتلت نفسي

ومعلوم أن مرادها مجرد الاقتداء الذى يحصل به التسلي ، وفي الورقات للامام الجويني ما لفظه انه ان لم يعلم وجه الفعل فامته تشاركه في الفعل لأن الله تعالى قال « لقد كان لكم في رسول

(قوله) وهو خلاف المفروض، لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه ﴿٤٦٧﴾

(قوله) ولا يضرنا، إذ هو مما علم

وجهه (قوله) وقول عائشة مبین الخ، يقال المبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيكون غسله بياناً لا قولها لأن قولها لما كان هو الطريق الى معرفة الفعل اطلق عليه البيان (قوله) المبين به، ضميره للفعل والضمير المستتر للآلف واللام وهما عبارة عن كون التقاء الختانين جنابة فهو المبين فالصفة جارية على صاحبها (قوله) مفهم للوجوب، ومثله في شرح المختصر والمعنى أن الوجوب فهم من قولها لامن مجرد فعله صلى الله عليه وآله وسلم فكانه لما فهم الوجوب من قولها أفاد أنها عرفت ما يدل على فعله للوجوب

(قوله) يقال المبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم الخ، المراد ان قولها إنما كان مبيناً لكونه حكاية فعله صلى الله عليه وآله وسلم فعنى قوله وقول عائشة الخ روايتها فعله صلى الله عليه وآله وسلم مبين اه مغربي (قوله) لأن قولها لما كان الخ، فالاسناد اليه مجاز عقلي من قبيل الاسناد الى السبب فان قولها وروايتها لما فعله سبب لبيان ذلك المجمل اه من أنظار خاتمة المحققين ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره (قوله) وهما عبارة عن كون التقاء الختانين الخ، لا يخفى أنه لا يصح حمل واجباً عليه ولعل الآلف واللام عبارة عن مسبب التقاء الختانين وهو الغسل اه ح عن خط

شيخه

في الوجه فيتوقف اثبات (١) الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما ذكرتموه من الاحتجاج على وجوب التأسي نقول بموجبه ولا يضرنا إذ معناه أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وإن نعتقد نديته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً ومنها أن الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند الإلاج قدر الحشفة من غير أنزال بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاعتزلنا فأوجبوا الغسل بمجرد فعله ولولا أن فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما اجمع عليه (و) الجواب لأنهم إيجابهم الغسل بمجرد فعله بل إما لأن (قوله) عائشة مبين لآية الجنابة) وهي قوله تعالى «وإن كنتم جنبا فاطهروا» فيكون غسله بياناً لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون المبين به واجباً لقوله فاطهروا (أو) لأن قولها (مفهم للوجوب) بقرينة وهي أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أي يجب أم لا فلو لا اشعار الجواب بالوجوب

(١) ويتوقف أيضاً إثبات الندب لنا والإباحة على العلم بالندب والإباحة له كما يشعر به آخر كلامه وكأنه أراد هنا مثلاً اه

الله أسوة حسنة « فاستدل بالآية على التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما لا يعلم وجهه وهو مخالف لما ذكره المصنف تبعاً لابن الحاجب وغيره في حقيقة الأسوة «تمة» لا يعزب عنك أن المصنف رحمه الله استدلل للقائلين بوجوب التأسي مطلقاً بالامر في قوله تعالى فاتبعوه وقوله فاتبعوني قال والامر ظاهر في الوجوب واستدل لهم بقوله «ما أتاكم الرسول فخذوه» قال والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما أتاه فيكون الأخذ به واجباً، ثم أجاب بتقييد الاتباع بأنه في فعله على وجهه ويجوز أن معنى الإيتاء الاعطاء ثم استدلل لهم بآية الأسوة وقرر لهم الاستدلال بها بأن التأسي واجب لا يجوز تركه، ثم أجاب بتقييده بأن المراد به المائثلة وهي اتباع الفعل على الوجه الذي فعله، إذا عرفت هذا فقد قرر دلالة الآيتين الأولى والأخرى على الوجوب إلا أنه جعل الواجب خاصاً بالفعل المائثل في الوجه فقرر دلالة الأدلة على الوجوب أي وجوب التأسي في ذلك فيفيد وجوب المندوب في حقه علينا وكذلك المباح، وأما قول المصنف هنا أن وجوب التأسي أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وإن نعتقد نديته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً فإنه يشعر بالوجوب علينا في فعل المندوب والمباح وإنما يلزمنا اعتقاد نديته أو إباحته وهذا شبه التناقض على أنه لا دليل على هذا الاعتقاد سيما بعد معرفتك أن التأسي مطلقاً لاقتداء والاتباع وفيه ما عرفت فالأولى في الجواب هو صرف الأمر عن الوجوب بالقرائن على عدم إرادته في كل ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم أو حملها على ما كان بياناً للمجمل أو القول بأنها فيما تعين وجوبه بأدلتها الخارجة عن فعله (قوله) قالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أقول وهو اغتسلهما من التقاء الختانين ولكنه من قسم الفعل وهو محل النزاع ولا يدل على الوجوب (قال) وقول عائشة، أقول أي روايتها لغسله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله مبين لآية الجنابة أي فليس من محل النزاع فلا يتم لهم به الاستدلال



(قوله) على الرجحان ، أي رجحان الفعل على الترك الذي هو معنى النذب و (قوله) لا انتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة ، يعني في معرض المدح ولا مدح على المباح واما مجرد الوصف بالحسنة فقد يدفع بان المباح من الحسن ولهذا أجاب في شرح المختصر عن قولهم في معرض المدح بأنه لم يذكر في الآية ذلك وإنما ذكر حسن الاسوة فالمباح من الحسن (قوله) والأصل عدم الوجوب ، يعني ان الآية قد دلت على الرجحان والأصل عدم المنع من الترك لعدم دلالتها على المنع من الترك الذي هو معنى الوجوب ويعضد عدم دلالتها عليه قوله لكم لا عليكم (قوله) بما تقدم ، أي بمثل ما تقدم من أن آية التأمي تفهم المماثلة في الوجه فيتوجه إثبات الندية في حقنا على ﴿٦٨﴾ العلم بها وهو خلاف المشروط وإنما قلنا بمثل ما تقدم لأن الردها هنا ليس عين

ما تقدم يظهر بأدنى تأمل لكن اماماً ذكره المخالف هنا من انتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة فردّه بما تقدم من أن الآية تفهم المماثلة في الوجه غير مستقيم وذلك ظاهر بل يرد بان الواجب من الحسن أيضاً وبأن عدم الوجوب وان كان خلاف الأصل لكن قد ثبت الوجوب بما عرفت من تقرير الآية بالشرطية المتقدمة وعكس النقيض ولفظ كالمعلوم ينبغي أن يكون من المتن ليكون خبراً عن قوله وانتفاء الحرمة الخ اذ مع جعله من الشرح يكون الخبر مدفوع فيفسد المعنى بالنظر الى عبارة المتن . ولعل كتابته شرحاً من غلط الناسخ (قوله) متحقق به ، أي بحكم الأصل وهو الاباحة (قوله) اغلبتهما ، علة قوله لا نسلم الخ فالجمل على ما هو الغالب هو الاول لا يقال فيتردد بين الوجوب والنذب لأننا نقولهما وان استويا

ما تقدم يظهر بأدنى تأمل لكن اماماً ذكره المخالف هنا من انتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة فردّه بما تقدم من أن الآية تفهم المماثلة في الوجه غير مستقيم وذلك ظاهر بل يرد بان الواجب من الحسن أيضاً وبأن عدم الوجوب وان كان خلاف الأصل لكن قد ثبت الوجوب بما عرفت من تقرير الآية بالشرطية المتقدمة وعكس النقيض ولفظ كالمعلوم ينبغي أن يكون من المتن ليكون خبراً عن قوله وانتفاء الحرمة الخ اذ مع جعله من الشرح يكون الخبر مدفوع فيفسد المعنى بالنظر الى عبارة المتن . ولعل كتابته شرحاً من غلط الناسخ (قوله) متحقق به ، أي بحكم الأصل وهو الاباحة (قوله) اغلبتهما ، علة قوله لا نسلم الخ فالجمل على ما هو الغالب هو الاول لا يقال فيتردد بين الوجوب والنذب لأننا نقولهما وان استويا

(١) في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين النذب وهو الظاهر اه اما لمجرده يعني المباح فسلم واما للاقتداء بفعله عليه السلام فهو من هذا الوجه حسن وقد أشار الى ذلك بعض أهل الحوائث حيث قال وأيضاً لا نسلم انتفاء الاباحة وقوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » لا يدل على حسن لأن الحسن صفة للاسوة فحينئذ جاز ان يكون اباحة ويكون التأمي معها حسناً بان يؤتى بها على الوجه الذي أتاه من غير اختلاف اه

(قال) مدفوع بأنهما الغالب من فعله ، أقول أي الغالب على أفعاله الوجوب أو النذب فما جهلت صفة من أفعاله حملناه على الغالب وهو أحد الأمرين ولا يخفى أنه يلزم من هذا أنه ليس في أفعاله مجهول الصفة وفرض التزاع على وجوده فيها غايته أنه يتردد بين الوجوب والنذب فهذا خروج عن البحث

في الانصاف بالغلبة بالنسبة الى المباح لكن المندوب أغلب من الوجوب كما ذكره المؤلف فيما سيأتي فيحمل عليه أو نقول المراد بهذا الجواب هدم دليل القائل بالاباحة وقد حصل وإن لم يرد منه التردد بين الوجوب والنذب والجواب الاول أولى والله أعلم

(قوله) ويعضد عدم دلالتها ، الظاهر ويعضد الأصل كما لا يخفى اه ح قال اه شيخنا المغربي (قوله) بل يرد بان الواجب من الحسن ، ظن في بعض النسخ الصحيحة بالمباح بدلاً عن الواجب اه (قوله) وبأن عدم الوجوب ، الظاهر سقوط عدم اه ح (قوله) ولفظ كالمعلوم ينبغي الخ ، الظاهر أن الظرف هو الخبر فنقول ابن الامام في الشرح كالمعلوم اشارة الى تقدير جنس المتعلق له وهو واضح ودليل ما قلناه قول المؤلف كالمعلوم بكاف التشبيه ولو اتم ما قال المحقق لقال ابن الامام معلوم اه من نظر سيدي احمد بن محمد اسحق ح وفي حاشية ما قلناه عبارة المتن مستقيمة مع التأمل اذ المراد ان الدليل المذكور بقوله ان انتفاء الكراهة الخ مدفوع بأنهما الخ فتأمل اه حسن بن يحيى ح

وقلة ما عداها فيها « احتج » ابن الحاجب بأنه ان ظهر قصد القربة ثبت الرجحان والمنع من الترك لا يكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان بلا منع من الترك هو النذب وان لم يظهر قصد القربة فالجواز لبعد المعصية (١) وانتفاء الوجوب والنذب بالاصل (٢)، وقد يجاب بان ظهور القربة يخرجها عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع لان القربة لا تتصور الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو مع عدم المنع من الترك بحكم الاصل عين النذب وما ذكره في القسم الثاني معارض بأنه ان لم يظهر قصد القربة فالنذب لان صدوره عنه أغلب من المباح قطعاً والحمل على

(١) وفي نسخة لتعذر المعصية اهـ (٢) ولأن نفي الحرج في الآية المذكورة آتفاً يفهم ان مقتضى فعله الاباحة اهـ من فصول البدايع

(قوله) بالاصل، أي بان الاصل عدم المنع من الترك كما في الوجوب وعدم رجحان الفعل على الترك كما في الندوب و(قوله) هو، أي ترجيح الفعل على الترك (قوله) بحكم الاصل متعلق بعدم، أي عدم بحكم الاصل المنع من الترك اذ لا يكون المنع من الترك الا لدليل والاصل عدمه فيعدم الوجوب (قوله) وما ذكره، أي ابن الحاجب في القسم الثاني وهو ما لم يظهر فيه قصد القربة

(قوله) وقد يجاب بان ظهور القربة يخرجها أي الأفعال عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع، أقول هذا هو الذي نهينا عليه آتفاً وأحسن المصنف بما ذكره (قوله) فالنذب لأن صدوره عنه أغلب، أقول هذا كما أسلفناه قاض بأنه ليس في أفعاله مجهول الصفة ولا ما يتردد بين الوجوب والنذب، بل ما جهلت صفته حمل على النذب الذي هو الأغلب، اذا عرفت هذا عرفت بان القول بان امته مثله في معلوم الصفة هو الاقرب للاجماع السكوتي والعلم العادي بالتشريك وأما دلالة الايات فعرفت خفاءها وان بعضها دعوى على اللغة الاية « وما أتاكم الرسول » فعمومها دليل على المدعى وتصرف الامر عن الوجوب أدلة اخرى، واما مجهول الصفة فكلام المصنف اخراً يقضى بأنه غير موجود بل ما جهل تعيين صفته حمل على النذب وقد قدمنا لك ان الاقرب الاباحة بالنسبة اليها لا بالنسبة اليه صلى الله عليه واله وسلم فانه يحتمل أنه ما يفعل مباحاً بل المباحات في حقها يفعلها على نية صالحة يخرج بها عن الاباحة كنومه القيلولة للتقوى بها على قيام الليل وعلى تقرير المصنف اخراً يكون فعله غير الجبلي والبيان والخاص به قسماً واحداً هو معلوم الوجه فان علم الوجوب أو الاباحة بدليل خاص والا حمل على النذب وقد قرر بان امته مثله فيما علم وجهه والكل من أفعاله معلوم الوجه لانه اذا لم يقد دليل على وجوبه ولا اباحته فهو مندوب وحينئذ فلا مجهول في أفعاله واذا كان كذلك فلا ينبغي من المصنف الرد على من قال ان الحكم فيما جهل من أفعاله النذب بل يقرره وكأن ذلك منه حكاية المذهب الجمهور وما قرره اخراً هو مختاره « واعلم » أن أفعاله صلى الله عليه واله وسلم في الصلوة قام الدليل القوي على ان امته فيها مثله لقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وصلى على المنبر وقال اتما فعل ذلك ليعلموا صلاته او نحو هذا اللفظ على ان أفعاله في الصلوة من باب بيان المجهل وكذلك أفعاله في الحج من باب ولقوله خذوا عني مناسككم ومنه تعلم ان تقبيلهم الحجر ليس من باب المتابعة في الفعل بل عملاً بالقول فلا يتم به التمثيل كما صنعه الأصوليون ولا يتم ايضاً استدلالهم على المتابعة في فعله بحديث خلع نعله فخلعوا نعالهم لانه من باب الأفعال في الصلاة مع انه صلى الله عليه واله وسلم قد انكر عليهم ثم ابان لهم الوجه في خلعه ولعلمهم ظنوه من أفعال الصلوة في الصلوة المأمورين ان يفعلوها كما امروا ان يصلوا في النعال « نعم » من الأدلة على اقتدائهم بأفعاله التي لم يصحبها قول انه لما واصل واصلوا فقاموا في ليالي رمضان قاموا بقيامه فقاموا وذهب جماعة من الصحابة يسألون عن

(قوله) لانه، أي النذب أغلب منه أي من الوجوب (قوله) وينتهي الوجوب بالأصل، أي بأن الأصل عدم المنع من الترك «واعلم» أنك قد عرفت بما ذكرناه فيما سبق أنه يؤخذ للمؤلف عليه السلام من جوابه على ابن الحاجب اختيار النذب فيما لم يعلم وجهه اللهم إلا أن يقال قد يجاب بما لم يكن مذهبا للمجيب ويؤخذ منه الجواب عما استدلل به الامام الحسن عليه السلام للقائل بالوقف كما عرفت أيضا وقد أجاب الامام المهدي عليه السلام على ابن الحاجب في قوله انه يتعين الاباحة فيما لم يظهر فيه قصد القرينة بأنه يحتمل أن يكون الفعل خاصا ﴿٤٧٠﴾ بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال ونحن نقول لا يتعين لذلك لجواز

اختصاصه به «وقد اجيب» عن ذلك بأن الاختصاص به صلى الله عليه وآله وسلم مفتقر الى دليل ولا دليل على ذلك فلذا ترك المؤلف عليه السلام ما ذكره الامام المهدي عليه السلام (قوله) ان لم تتناقض الخ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام هنا لتعريف الخلافين والمثلين وتمايزهما في الماهية كما ذكره في بحث هل الامر بالشيء نهي عن ضده بل تعرض لما هو المقصود منها وهو اشتراكها في حكم لهما وهو عدم تناقض احكامهما وقد ذكر بعض المحققين في تعريفهما ان الشئيين ان اختلفا في الحقيقة وأمكن اجتماعهما وارتقاعهما فخلافا كالسواد والحلاوة، وان اتفقا في الحقيقة وأمكن ارتقاعهما لا اجتماعهما فثلاث اذ لو اجتمعا في محل لقبل ذلك المحل الضدين فان القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلف الآخر ضده فيجتمع الضدان وهو محال وأما الخلافان

الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر ولم يحمل على الوجوب لانه أغلب منه أيضا ومع فرض الاستواء (١) ينتفي الوجوب بالأصل (مسئلة الفعلان لا يتعارضان (٢)) أصلا لانهما اما ان تتناقض احكامهما أولا، ان لم تتناقض كانا يكونا متماثلين كصلوة الظهر في وقتين أو مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلوة أو لا يتصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفاء في عدم التعارض لا مكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم في يوم معين واكل في آخر مثله فلا تعارض أيضا لجواز كون الفعل واجبا في وقت وجائزا في آخر مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا حكم الآخر اذ لا عموم

(١) في الاتصاف بالغلبة بالنسبة الى المباح لكن المنسوب أغلب من الوجوب كما ذكره (٢) التعارض بين الأمرين تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه اه أصفهاني على النهاج

عبادته صلى الله عليه وآله وسلم وقيامه ليفعلوا كفعله الحديث وكانوا يفعلون مثل ما فعله في الجبلية كحبة أنس للدا لما رآه صلى الله عليه وآله وسلم يحبه وكتعمد ابن عمر رضى الله عنه للبول حيث بال في طريقه الى الزدلفة وكترو لهم بالمحصب حيث نزل حتى قيل ان المحصب سنة وكالوقوف في موقفه بعرفات ورمي الجمار من حيث رمى كما قال ابن مسعود هذا موقف من أنزلت عليه سورة البقرة ولما اعتكف العشر الاواخر من رمضان ضرب نساؤه القباب في مسجده ليعتكفن فترك الاعتكاف ذلك الشهر وغير ذلك لمن تتبع وكذلك التأسي به في ملبوسه وما كوله ككونه لم يأكل النقي ولا كان ينخل له الشعير ومشيه في السوق بالقلنسوة وكونه ذا وفرة من الشعر فهذه امور يلاحظها متبعوا طريقته، ومنها ما ليس من الجبلية ولا هو من الامور التعبدية لكنه يؤخذ من جميع ماسلف أنه ينبغي الاقتداء به صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله فما عرف وجهه فقد وضع وما ليس كذلك فلا يحكم عليه بحكم بل بقول المتأسي افعَل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واقتدى به كما اقتدى غيري واتشبه به كما ان التشبه بالكرام فلاح

الضدان وهو محال وأما الخلافان فيجتمعان ولا محذور كالسواد والحلاوة لأنها لو انتفت الحلاوة خالفها الضد كالحلوة وذلك صحيح (قوله) كصلوة الظهر والعصر، ظاهر العبارة انهما من المختلفين لاختلاف المتعلق وظاهر اطلاق الفصول حيث قال فان كانا متماثلين كصلاتين والجوهرة حيث قال فالماثلة كالصلوة في وقت ثم صلوة اخرى مثل في ذلك الوقت يشعر بانهما متماثلان فينظر

(قوله) يشعر بانهما متماثلان فينظر، اما مع تصريح صاحب الجوهرة بقوله في مثل ذلك الوقت فلا اشعار وقوله في الفصول كصلاتين يشعر باتحاد المتعلق اذ الأصل عدم الاختلاف والله أعلم اه حسن بن يحيى ح



(قوله) أو على الأمة، يعني بشرط قيام الدليل على وجوب التماسي به كما صرح به في شرح المختصر والالام لم يتحقق التماس في حقهم وكأن المؤلف أغفله لظهور ارادته (قوله) أو تخصيصه بشروطها، أي النسخ والتخصيص أما النسخ فبأن يترأخى قدر ما يمكن العمل ونحو ذلك. وأما التخصيص فبأن لا يترأخى وغير ذلك مما يشترط في صحة التخصيص ولم يذكر التخصيص في شرح المختصر ولا بد من ذكره كما فعله المؤلف عليه السلام «قال السعد» كما إذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلاً ثم أفطر فإنه يكون تخصيصاً له لأنسخاً (قوله) لأنسخ حكم فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الخ، أما بالنظر إلى الاستقبال فلأن الفعل لا يقتضي التكرار فلا حكم حتى يرفع. وأما بالنظر إلى ماضى فلأن رفع ما قد وجد محال فيتعين أن يكون ناسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار أو مخصصاً (قوله) نعم قد يطلق النسخ والتخصيص، أراد أنه قد يطلق على الفعل كونه منسوخاً ومخصصاً مجازاً لا كونه ناسخاً ومخصصاً بكسر الصاد فلاطلاق على الفعل حقيقة كما ذكره السعد إذ الفعل دليل شرعي قد يرفع حكماً شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجي ان شاء الله تعالى، وأما صاحب الجواهر فجعل اطلاق النسخ ﴿٤٧١﴾ والتخصيص على الفعل مجازاً سواء كان باعتبار كونه ناسخاً ومخصصاً أو باعتبار كونه منسوخاً ومخصصاً لأن المراد بكون الدليل ناسخاً ومخصصاً كونه ناسخاً ومخصصاً بالذات قال كما صرح به شارح المختصر في باب النسخ وساعده السعد حيث قال والنسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول إنما يدلان بالذات على ذلك القول لا على الانتهاء فيها دليلاً للنسخ الدال بالذات والمراد إنما هو ما دل بالذات (قوله) بعضاً أو كلاً، قيل أشار المؤلف عليه السلام بقوله بعضاً إلى التخصيص وبقوله كلاً إلى النسخ هكذا نقل والظاهر أنه لا يتعين البعض للتخصيص بل قد يكون زوال

للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل (١) على ان مافعله يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او على الأمة فانه اذا ترك الفعل او ترك الانكار على تاركه من غير عذر كان تركه دليلاً على نسخ حكم دليل التكرار أو تخصيصه بشروطها لأنسخ حكم فعل الرسول ﷺ (٢) ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع حكم قد وجد «نعم» قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله ﷺ (٣) اذا زال التعبد بمثله عنه أو عن الأمة بعضاً أو كلاً تجوزاً وتوسعاً (٤) (فان كان معه) أي مع فعله ﷺ (قول) يخالفه انقسام الكلام في هذه المسئلة باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى تاسي الأمة إلى أربعة أقسام يجمعها قوله (فاما ان لا يدل) أي لا يقع دليل (على تكرير) للفعل في حقه (١) من خارج اه سبكي (٢) أي لا يكون الفعل الثاني ناسخاً لحكم الفعل الأول اما بالنظر الخ مافي سيلان (٣) ذكر معناه العضد والسعد قال السعد فان قيل ان أراد كونه أي الفعل ناسخاً أو مخصصاً فلا مجاز لأنه دليل شرعي وقد يرفع حكماً شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجي وان أراد كونه منسوخاً أو مخصصاً فلا اطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره، قلنا سيجي في مواضع أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان كان المراد ما ذكرتم فلا يبعد اطلاق التخصيص أيضاً بهذا الاعتبار اه (٤) لأن النسخ في الحقيقة لما اقترن به من الاحكام الشرعية اه

﴿مسئلة﴾ الفعلان لا يتعارضان (قال) معه، أقول لو قال فان عارضه قول كان أخضر وأظهر

الحكم عن البعض نسخاً اذا تراخى المخصص بوقت يمكن فيه العمل كما سيأتي (قوله) تجوزاً، لعله يكون من مجاز الحذف فالمراد نسخ الفعل نسخ مثل الفعل وكذا في التخصيص وقيل من اطلاق أحد المتجاوزين على الآخر (قوله) فان كان معه، أي مع فعله صلى الله عليه وآله وسلم المدلول عليه تضمناً (قوله) فاما ان لا يدل، قد يتوهم أن ضمير يدل على صيغة المعلوم عائد الى القول وليس كذلك فلذا قال المؤلف أي لا يقع دليل بناء على أن الفاعل أعنى دليل مأخوذ من لفظ الفعل ولو جعل الضمير لمصدر الفعل أي لا تقع دلالة لوافق التساويل المشهور كما في قولهم «يجرح في عراقيها نصلي» أي يقع الجرح كما ذكره في حواشي الكشف (قوله) على تكرير للفعل في حقه، هكذا في شرح المختصر قال في الجواهر إنما قيد بقوله في حقه لئلا يزيد عدد الأقسام على ستة وثلاثين وذلك لأن في تسعة أقسام من هذه الستة والثلاثين يوجد فيها دليل على تكرير الفعل ودليل على وجوب التماسي به صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب التكرار اما ان يختص به صلى الله عليه وآله وسلم أو بالأمة أو يعمها تضربها في هذه التسعة تحصل سبعة وعشرون وكذا تحصل سبعة وعشرون مرة اخرى اذا ضربتها في تسعة اخرى وهي فيما يوجد فيها دليل على التماسي دون التكرار وكذا تحصل سبعة

وعشرون اذا ضربتها في تسعة اخرى وهي في عالم يوجد فيها شيء من التكرار والتأسي فمجموع الأقسام الزائدة اثنان وسبعون فإن  
الحاجب ترك الأقسام التي باعتبار التكرار لأنه يعرف حكمها بما ذكر من الأقسام انتهى كلامه ملخصاً . والمؤلف عليه السلام اعتمد  
ما فعله ابن الحاجب من جعل الأقسام ستة وثلاثين وترك الأقسام باعتبار التكرار فلذا قيد التكرار بكونه في

(و) لا على (تاس) للامة به عليه السلام وهذا هو القسم الاول (او يدل عليهما) أي على التكرير في حقه وتاسي الامة به وهذا هو القسم الثاني (او يدل على أحدهما) اما التكرير في حقه فقط أو تاسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع ، وفي كل قسم اما ان يكون القول خاصاً به عليه السلام أو خاصاً بالامة أو شاملاً له وللامة فيصير كل قسم ثلاثة (١) وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شيء منهما فيصير كل قسم تسعة وقد استوفاهما المتن (الاول) من الأقسام الاربعة وقد عرفت أن القول اما خاص به أو بناء أو عام فاصناف الاول (٢) ثلاثة أولها (القول الخاص به عليه السلام) وهو ان يعلم تقدمه أو تأخره أو يجهل التاريخ كما عرفت (لا يعارض) الفعل حال كونه (متأخراً) أي معلوم التأخر كان يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل (٣) وذلك لان الفعل لاحكم له فيما بعد وقته اذ الفرض عدم التكرار (فان تقدم) القول كان يقول لا يجوز لي أن أفعل كذا مطلقاً أو في وقت معين (٤) ثم يفعله مطلقاً أو في ذلك الوقت (فالقول ناسخ) لحكم القول (مع التمكن) وذلك بان يفعله بعد مضي وقت من المطلق أو المعين فتمكن من امتثال القول فيه (والامتنع) تقدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتناع لما يجيء في باب النسخ ان شاء الله تعالى وفيه خلاف الاشاعرة (فان جهل التاريخ) للقول والفعل فلم يدر أيهما المتقدم ففي المسئلة ثلاثة أقوال ، أحدها وجوب العمل بالقول في حقه عليه السلام ، وثانيها وجوب العمل بالفعل ، وثالثها الوقف والسكوت عن الحكم بأحدهما (٥) الى ان يظهر دليل التاريخ واليه الاشارة بقوله (فالثلاثة

(١) من الاربعة فيصير الكل اثني عشر قسمًا اه (٢) وفي نسخة فاصنافه ثلاثة اه (٣) كلبسه صلى الله عليه وآله وسلم خاتم الذهب وقوله بعد لا ألبسه أبداً على فرض عدم دليل التأسي اه (٤) بمنزلة يجب الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت اه سعد (\*) يقال فما فائدة القول ولعلها رفع الاحتمال اه (٥) لتعارض المرجحين اه نظام وفي حاشية دفعاً للتحكم اللازم من القول بتقديم الفعل وعكسه اذ هو ترجيح بلا مرجح اه سبكي

(قال) الخاص به لا يعارض متأخراً ، أقول هذا لا تكليف على الامة في معرفته فضلاً عن التعبد به لكن ذكره الأصوليون استيفاء للأقسام (قال) والا امتنع ، أقول أي لا يكون لهذه الصورة وجود أصلاً

حقه صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) والاول ، أي التكرير في حقه فقط هو الثالث من الأقسام (قوله) والثاني ، يعني تاسي الامة به فقط هو الرابع من الأقسام كما سيأتي ان شاء الله تعالى (قوله) فيصير كل قسم تسعة ، فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون (قوله) الاول من الأقسام ، وهو أن لا يدل دليل على تكرار ولا تأسي (قوله) حال كونه ، أي القول متأخراً فتأخراً حال من ضمير لا يعارض العائد الى القول (قوله) كأن يفعل فعلاً ، كاستقبال القبلة بقضاء الحاجة (قوله) لا يجوز لي أن أفعل كذا ، كاستقبال مثلاً (قوله) ثم يفعله مطلقاً ، لوقال في صورة الاطلاق لكان أحسن (قوله) يتمكن من امتثال القول فيه ، بان يمكنه الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت (قوله) والا امتنع ، أطلق في الفصول القول بالامتناع واختار ما ذكره المؤلف عليه السلام من التفصيل وهو الذي ذكره الامام المهدي عليه السلام (قوله) فان جهل التاريخ ، بان ينقل اليها قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله ولم يعلم المتقدم منها (قوله) فالثلاثة ، لم يسبق ما يدل على خصوصية هذه

الثلاثة حتى يشار اليها بقوله فالثلاثة وانما تحسن هذه العبارة في الثاني وما بعده بعد تقدم ذكرها في القسم الاول «واعلم» ان الفائدة في هذا القسم هو مجرد الاعتقاد فقط اذ لا عمل يتعلق بالامة وذلك ظاهر وقد أشار الى ذلك في الجواهر (قوله) فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون ، كذا في القسطاس وفيه ما لفظه فالاقسام الاول اربعة والاصناف الاول من كل قسم

من قول المؤلف عليه السلام في الصفح الايمن فيصير كل قسم تسعة « وتوضيح ذلك » أن الاقسام أربعة كما ذكره المؤلف عليه السلام وكل قسم ثلاثة أصناف وهي أن يكون القول خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم أو بنا أو طاماً له ولنا وفي كل صنف ثلاثة أقسام التقدم والتأخر وجعل التاريخ فتكون الاقسام ستة وثلاثين قسمها وهذه صورتها مفصلة

القسم الاول وهو حيث لا دليل على تكرير الفعل في حقه ولا تأسي الامة به صلى الله عليه وآله وسلم	القسم الثاني حيث دل الدليل عليها	القسم الثالث حيث دل الدليل على التكرير دون التأسي به	القسم الرابع حيث دل الدليل على تأسي الامة به دون التكرير
الصنف الاول	الصنف الاول	الصنف الاول	الصنف الاول
القول الخاص به متأخراً لا يعارض الفعل	القول خاصاً به المتأخر من الفعل والقول ناسخ مع التمكن في حقه ولا تعارض في حقنا في الاقسام الثلاثة	القول خاصاً بنا لا يعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الاقسام الثلاثة	القول خاصاً به حكمه حكم أول أصناف القسم الاول في أقسامه الثلاثة
القول الخاص به متقدماً	التأخر مع عدم التمكن لا يقع منه	متأخراً متقدماً	متأخراً متقدماً
الفعل ناسخ له مع التمكن والا امتنع تقدمه	صلى الله عليه وآله وسلم	جهل التاريخ المختار الوقف	جهل التاريخ المختار القول
الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني
القول الخاص بنا لا يعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الثلاثة	القول خاصاً بنا مثل الصنف الاول من هذا القسم الامع جهل التاريخ فاختار القول	القول خاصاً بنا لا يعارض الفعل صلى الله عليه وآله وسلم حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً	القول خاصاً بنا لا يعارض الفعل في حقه مطلقاً
متأخراً متقدماً	متأخراً متقدماً	متأخراً متقدماً	متأخراً متقدماً
جهل التاريخ	جهل التاريخ في الملهو الاموال والجار	جهل التاريخ	جهل التاريخ المختار القول
الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث
القول العام له ولنا لا تعارض في حقنا في أقسامه الثلاثة وفي حقه يأتي فيه التفصيل الذي في القول الخاص به	القول العام له ولنا حكمه حكم الصنف الثاني من هذا القسم	القول العام له ولنا نصاً فيه حكمه أيضاً حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً	القول طاماً له ولنا لا يعارض الفعل في حقه ان تأخر وان تقدم فكاول أصناف القسم الاول
متأخراً متقدماً	متأخراً متقدماً	متأخراً متقدماً	متأخراً متقدماً
جهل التاريخ	جهل التاريخ	جهل التاريخ	جهل التاريخ المختار القول
هذا حيث كان العموم بطريق التنصيص وان كان بطريق الظهور فالقول المتأخر ناسخ مع التراخي ويخصص مع عدمه والمختار القول مع جهل التاريخ		وأما حيث كان بطريق الظهور فلا تعارض في حقنا مطلقاً وفي حقه الفعل يخصص مطلقاً الا اذا تأخر عن وقت العمل بالقول فهو ناسخ لا يخصص	



(قوله) واختار منها القول الخ، واختار في الفصول وشارح المختصر لأنه اعترض كلام ابن الحاجب حيث اختار الوقف في هذا القسم أعنى فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجهل التاريخ وكذا اختار المؤلف عليه السلام وشارح المختصر القول فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله من القسم الرابع أيضاً وذلك لثلايق التعارض كما ذكره المؤلف عليه السلام وأما القسم الثاني والثالث فاختارا مع جهل التاريخ فيهما الوقف لما ذكره عليه السلام من أنه لا وجه للترجيح لأن النسخ حاصل على التقديرين وأما صاحب الفصول فاختار في جميع الأقسام الأربعة العمل بالقول بناء منه على أن تقدم القول على الفعل ممتنع لأن فيه النسخ قبل إمكان العمل فع الجهل يحكم بتقدم الفعل لثلايق التعارض وقد اعترض كلامه بأن الامتناع قبل التمكن من الفعل فقط لا بعد التمكن منه فيصح النسخ ووجه كلامه بتوجيه مدخول فيه فتركناه . وأما الإمام المهدي وابن الحاجب فاختارا فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجهل

والمختار) منها (القول) حكماً بتقدم الفعل (تقياً للنسخ) لئلا يقع التعارض المقتضي  
لنسخ أحدهما والنسخ خلاف الأصل ولأن القول يمتنع تقدمه على بعض التقادير والحمل  
على الجائز على كل تقدير أولى من الحمل على ما يجوز على بعض ويمتنع على بعض (١) (و) ثانياً  
القول الخاص بنا (٢) أمة محمد ﷺ (لا يعارض) فعله ﷺ وسواء تقدم أو تأخر (٣) إذا فرض  
عدم وجوب التامس فلا تعلق للفعل بالامة (و) ثانياً القول (العام) له ولا مته وهو  
أما ان يعمم بطريق التنصيص عليه وعليهم أو بطريق الظهور (٤) ان كان بطريق التنصيص  
فالحكم في تأخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ (كما تقدم (٥)) في القول الخاص به من  
التفصيل وفي الخاص بامته من عدم التعارض وان كان بطريق الظهور فقد اشار الى

(قوله) سواء تقدم أو تأخر، أقول لم يذكر جهل التاريخ في هذه الصورة وكذلك العضد لم يذكره مع أنها لا تنصير الأقسام تسعة الا بذلك فينظر (قوله) فلا تعلق للفعل بالامة، أقول لا اختصاص القول بهم والفعل به.

ثلاثة فتكون الأصناف البواتي من كل قسم ستة اهـ ( قوله ) بأن يقول لا يجوز لي ولا لكم ، أولا يجب علي ولا عليكم أو يحرم علي وعليكم اهـ معيار

حكمه بقوله (الظاهر فيه) عليه السلام (فالفعل) المتأخر (بلا تراخ تخصيص (١) لعموم القول) وأما تأخره مع التراخي (٢) فنسخ لما يجيء من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة إن شاء الله تعالى وأما إذا تقدم الفعل فلا تعارض (٣) إذ الفرض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته وإن جهل التاريخ ففيه الثلاثة الأقوال، واختار القول لثلاث يلزم التخصيص أو النسخ وكلاهما خلاف الأصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التخصيص والوقف حيث تناوله بطريق الظهور ولم يبين للفرق بينهما (٤) وجهاً (الثاني) من الأقسام الأربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه (٥) وعلى تأسي الأمة به وهو ثلاثة أصناف أيضاً أولها (المتأخر) من القول والفعل (ناسخ)

(قوله) تخصيص لعموم القول ؛  
فيخرج النبي صلى الله عليه وآله  
وسلم من القول (قوله) فنسخ،  
يعني نسخ في حقه فقط لعدم  
وجوب التأسي (قوله) واختار  
القول ، حكماً بتأخره (قوله) ولم  
يبين للفرق بينهما وجهاً ، وقد بين في  
شرحه الفرق بوجه لا يخرج عن  
ضعف فلذا لم يذكره (قوله) وهو  
حيث دل دليل على التكرار في  
حقه وعلى تأسي الأمة به ، كأن  
يقول الاستقبال مباح متكرر في  
حقي فتأسوا بي فيه

(١) كان يقول لا يجوز لأحد أن يواصل ثم يواصل فوراً قبل التمكن من الامتثال فالفعل المتأخر يكون تخصيصاً له صلى الله عليه وآله وسلم لا مكان اعتبارهما معاً لعدم التناهي بينهما اه تيسير (\*) إلا أن لقائل أن يقول هذا المذكور في تقدم القول العام بطريق الظهور لنا وله صلى الله عليه وآله وسلم فالفعل المتأخر مع التراخي إذا وضحت صفته يتأسي به فيه على قول أئمتنا والجمهور ، ومجهول الصفة فيه الخلاف المتقدم فيلزم صحة النسخ في حقنا على فرض وجوب التأسي فيه والله أعلم اه اللهم إلا أن يقال أن القول المتقدم العام أقوى في دلالة على تكليفنا من دلالة مجرد فعله على وجوب التأسي فلا يكون ناسخاً في حقنا ويؤيد ذلك أن في عدم وجوب التأسي به في الفعل المجرد جمعاً بين الدليلين العمل بالقول في حقنا والعمل بالفعل في حقه لكونه ناسخاً استقام النسخ في حقه لافي حقنا والله أعلم اه عن خط المغربي (٢) لكن ينظر هل هو نسخ في حقه فقط أو نسخ في حق الجميع اه لانسح في حقهم لعدم التأسي لأن هذا القسم الأول الذي لا دلالة فيه على تكرير ولا على تأسي اه (٣) في حقه لعدم الدليل على التكرار ولا في حقهم لعدم دليل التأسي اه فصول وشرحه (٤) وقد يقال في الفرق بينهما أن مع التخصيص لا احتمال للتخصيص لانه ان تقدم الفعل فلا تخصيص ولا نسخ وان تأخر فالنسخ لا غير اذ لا يمكن التخصيص مع دخوله صلى الله عليه وآله وسلم في العموم بالنص وأما مع الظهور فالفعل المتأخر محتمل للتخصيص والنسخ ومع التخصيص لم يهمل أحد الدليلين بالمرّة فللتردد بين التخصيص والنسخ توقف صاحب الفصول اه سيدي احمد بن زيد الكبيسي (\*) قد بين وجهه بان يقال أنه اذا جاز تقدم القول على الفعل فالحكم بتقديم أحدهما على الآخر تحكم صرف بخلاف ما سبق فانا قد حكمنا بامتناع تقدم القول على الفعل يعني على بعض التقادير وأوجبنا تأخره لما عاينا النسخ قبل التمكن من الفعل اه سيدي صلاح من شرح الفصول قال السحولي بعد قوله تحكم صرف يحقق هذا الكلام وقال سيدي محمد بن الحسين بن القاسم « قلت » وفي هذا الفرق تأمل ثم بين وجهه تركناه اختصاراً اه (٥) نحو أن يستقبل القبلة بالحاجة ويقول هذا مباح لان هذا اللفظ يقتضي استمرار الإباحة ووجوب التأسي به في إباحته فإذا قال بعد ذلك الاستقبال محرم علي دونكم فلا تعارض في حقنا وهو ناسخ في حقه اه شرح معيار

(قال) وعلى تأسي الأمة به ، قال المحشي كان يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه اه « قلت » قد عرفت مما سلف أن مناط التأسي معرفة وجه الفعل فكيف يقال هنا أنه يشترط دليل التأسي فان أريد به معرفة الوجه فليس هو دليل التأسي بل دليله الآيات

(قوله) اما اذا كان المتأخر الفعل كأن يقول لا يجوز لي استقبال القبلة بقضاء الحاجة ثم فعل بعد التمكن من الكف (قوله) فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار ، كأن يستقبل ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل فقد نسخ دليل التكرار وهو قوله هذا مباح متكرر في حقي (قوله) وأما مع عدم التمكن ، معنى عدم التمكن مع تقدم القول أن يقول لا يجوز لي الاستقبال ولم يكن قد تمكن من الكف ثم فعل فالنسخ حينئذ معصية في حقه لكن هل يتأسى به لعدم التعارض في حقنا أولاً لأن الفعل قد صار حراماً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم أشار شيخنا رحمه الله الى أننا لا نتأسى به لأن الفعل قد حرم عليه فينظر (قوله) والنسخ حينئذ بدا ، زاد بعض الناظرين أو عبث ليوافق ما يأتي في تقدم الفعل وفيه نظر اذ النسخ لا يتصف بالعبث وإنما يتصف بالبدا فقط والعبث فيما يأتي إنما هو في القول واتصافه بالعبث ظاهر اذا لم يكن بدا والله أعلم (قوله) وان تقدم ، أي الفعل كأن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول لا يجوز لي الاستقبال (قوله) كان القول حينئذ عبثاً أو بدا ، مع الحكم بالنسخ لظهور عدم المصلحة في الفعل وقد اعترض بعض الناظرين بأنه ﴿٤٧٦﴾ اذا كان عموم دليل التكرار بطريق الظهور كان مخصوصاً لحكم دليل التكرار في

للاخر ان كان تأخره (مع التمكن) وهذا (في) القول (الخاص به (١)) اما اذا كان المتأخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع منه صلى الله عليه وآله وسلم لانه اما ان يتأخر الفعل أو يتقدم ان تأخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ حينئذ بدا وان تقدم كان القول حينئذ عبثاً أو بدا لدفعه حكم دليل التكرار خلافاً للاشعرية في ذلك كله (ولا تعارض) بين القول الخاص به صلى الله عليه وآله وسلم والفعل المدلول على تأسي الامة به (في حقنا (٢)) وهو ظاهر (فان جهل) المتقدم من القول والفعل ففيه الثلاثة الاقوال التي تقدمت وإليها أشار مع بيان المختار منها بقوله (فالوقف (٣))

(١) ولا تعارض في حقنا مطلقاً تقدم القول أو تأخر أو جهل اه تيسير (٢) الا بالنظر الى التكرار على تقدير تأخر القول وقوله وهو ظاهر أي لأن القول لم يتناولنا (٣) في حقه اه

فاتبعوه واسوة حسنة « نعم » قد نبه لهذا في الآيات البيّنات فقال الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم فعل يخالفه فلا يترك ثابت في حقنا وثبت تأسينا به الا بدليل والكلام هنا حيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل فيطلب تأسينا به لعدم المعارض فيه في حقنا انتهى « قات » فلا بد من تقييد تلك المسئلة بزيادة بحيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل ثم اذ قد عرفت ان دليل التأسي قد لا يكون الا قولاً فان عارضه القول صارت المسئلة من تعارض الاقوال

الذي دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور فلا حاجة الى زيادة لفظ فيه كما قال بعض الناظرين بناء على أن ضمير به للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو الظاهر في عبارتهم لكن لا يخرج الى التقدير اذ لا مانع من اعادته الى الفعل

(قوله) لأن الفعل قد حرم عليه فينظر ، لا يخفى ان الظاهر ما قاله بعض الناظرين ولعل المؤلف عليه السلام اقتصر على البدا للعلم بلزوم العبث أيضاً وما ذكره سيلان رحمه الله من التنظير لا يستقيم اذ لا فرق بين القول والفعل في الاتصاف بالعبث والبدا كما لا يخفى وما ذكره من الفرق بين البدا والعبث كما يوجد في بعض النسخ لا يصح ومخالف لما سيأتي للمؤلف في مسئلة امتناع النسخ قبل التمكن فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) لظهور عدم المصلحة في الفعل ، لعل المراد عدم المصلحة في دليل التكرار الذي مع الفعل اه ح عن خط شيخه (قوله) حائد الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل ، أي الذي دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور اه ح

حقه صلى الله عليه وآله وسلم فلا عبث ولا بداء « والجواب » أنك قد عرفت ان التكرار إنما هو في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فقط فلا عموم للامة بالنظر الى التكرار (قوله) لرفع حكم دليل التكرار ، معنى عدم التمكن هنا أن يتضي وقت بعد قوله هذا الفعل مباح متكرر في حقه لا يمكن فيه فعل الاستقبال مرة اخرى اذ لا يحصل التكرار بالاول (قوله) ولا تعارض ، سواء تقدم الفعل أو تأخر أو جهل (قوله) المدلول على تأسي الامة به ، أي الذي دل الدليل على تأسيهم به صلى الله عليه وآله وسلم فعلى تأسي الامة نائب المدلول والباء في به متعلقة بتأسي والضمير حائد الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل



(قوله) للاحتمال، أي لاحتمال تقدم القول فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً (قوله) على التقديرين، تقدم الفعل وتقدم القول (قوله) وثانيها، أي ثاني الثلاثة الاصناف (قوله) وتحقيق المماثلة، يعني تحقيق ما هو المراد منها من الظاهر من المماثلة أن الناسخ والمنسوخ في الصنف الأول هو الناسخ والمنسوخ في هذا الصنف وليس كذلك فإنه نسخ في الأول القول بمجرد الفعل وفي هذا الصنف نسخ القول بالفعل مع اشتراط وجود دليل التأسى اذ لو لم يوجد فلا نسخ للقول الخاص بنا وهو ظاهر ونسخ هناك دليل التكرار بالقول المتأخر وهاهنا نسخ دليل التأسى لادليل التكرار اذ لا تكرر في حق الامه بل انما هو في حقه وعدم المعارضة هناك في حقنا وهاهنا في حقه عليه السلام فحقق المؤلف أن المماثلة في مجرد كون المتأخر ناسخاً وفي مجرد لزوم العبث وفي مطلق عدم المعارضة (قوله) اما اذا تأخر الفعل، كأن يقول هذا مباح متكرر في حقي فتأسوا بي ثم يمضي وقت يمكن فيه فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتأسى به ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ثم يفعل بالفعل مع دليل التأسى ناسخ لدليل التحريم فيتأسى به (قوله) مع دليل التأسى ليس المراد ان القول نسخ بالفعل وبدليل التأسى بل المراد أنه نسخ ﴿٤٧٧﴾ بالفعل مع وجود دليل التأسى

واعتباره كما عرفت (قوله) وأما اذا تأخر القول، كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسى لا لفعل الامه لأن الامه ان كان قد حصل منهم التأسى فلا نسخ لما قد فعل وكذا ان لم يحصل لا نسخ أيضاً ولادليل في حقهم على التكرار فلا نسخ له أيضاً (قوله) واما مع عدم التمكن فلا يقع لأنه ان تأخر الفعل كأن يقول تأسوا بي في الاستقبال ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ولم يكن قد مضى وقت يمكنهم فيه التأسى ثم يستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) فدليل التأسى عبث، ان كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم عالماً بتقدم القول على الفعل اذ لم يحصل له دليل

وذلك (للاحتمال) ولا وجه للترجيح (١) لان النسخ حاصل على التقديرين (و) ثانيها في القول الخاص (٢) (بنا) امة محمد ﷺ وهو (مثله) أي مثل الصنف الاول ومشبه له في أحكامه الا مع جهل التاريخ فسند ذكر حكمه ان شاء الله تعالى «وتحقيق المماثلة» ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن اما اذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسى ناسخ للقول حقيقة واما اذا تأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسى (٣) ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع لانه ان تأخر الفعل فدليل التأسى عبث او بدا وإن تأخر القول فهو أيضاً كذلك لرفعه حكم دليل التأسى (٤) والكل غير جاز ولا تعارض بين القول الخاص بالامه والفعل المدلول على تأسى الامه به (٥) في (١) هلاجعل التكرار في حقنا وجه ترجيح لتأخر الفعل ام يقال النسخ في حقه والتكرار باقاه (٢) نحو أن يقول الاستقبال محرم عليكم دوني ام منهاج (٣) اذ لا تكرر في حق الامه ام (٤) علة للبدا فقط ام من خط العلامة الجنداري (٥) بحال ام عضد سواء تقدم القول أو تأخر أو جهل ام

(قوله) ولا وجه للترجيح، أقول أي ترجيح القول أو ترجيح الفعل وعبارة ابن الحاجب ثالثها الوقف للحكم أي في الحكم باحد المتساويين بلا مرجح وأورد عليه أنه لا يخفى ان مرجحات القول الاتية موجودة هنا فلا تحكم فالاولى التعليل بعدم الفائدة في الترجيح حيث لا يتعلق به عمل بخلاف ما يأتي فإنه يتعلق به عمل

التأسى حينئذ فائدة (قوله) أو بدا، ان نسخه دليل التحريم لأنه ظهر عدم المصلحة في دليل التأسى لعدم التمكن (قوله) وان تأخر القول كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم قبل مضي وقت يمكنهم فيه التأسى (قوله) فهو أيضاً كذلك، أي بدا فقط لأن دليل التحريم رفع دليل التأسى قبل التمكن من التأسى ولا عبث هنا لعدم وجود علته هنا أعني العلم بتقدم القول لأن الفرض هنا أنه متأخر عن الفعل ويدل على هذا تعليل المؤلف عليه السلام حيث قال لرفعه حكم دليل التأسى فإنه علة للبدا فقط (قوله) بدليل التأسى، اذ لا تكرر في حق الامه كما عرفت (قوله) ولا تعارض، الاولى أن يقال وانه لا تعارض ليكون عطف على قوله سابقاً أن المتأخر من القول والفعل الخ ليظهر كون هذا مما خالف ظاهر المماثلة كالمعطوف عليه

(قوله) فحقق المؤلف ان المماثلة الخ، ولذا قال المؤلف ومشبه له في أحكامه الخ وهي هذه ام حسن بن يحيى (قوله) كان يقول هذا مباح الخ، في هذا التمثيل خبط لا يخفى فتأمل ام حسن ح (قوله) وكذا ان لم يحصل لا نسخ أيضاً ولادليل، الظاهر في العبارة فلا نسخ اذ لادليل الخ فتأمل ام ح قال ام شيخنا المغربي

(قوله) لاستقلاله في الدلالة على تعدي حكمه الخ، المراد استقلاله في دلالاته على مدلوله مطلقاً لا على تعدي حكمه اليان كما ذكره المؤلف عليه السلام فالتعميم أظهر كما ذكره في شرح المختصر ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يستدل به الخ اذ كان المناسب للتقييد أن يقول فلا يتأسي به «فائدة» قال بعض أهل الحواشي أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً ثم ذكر في توجيه ذلك أن دلالة القول لما كانت أقوى كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للاضعف دون العكس على ما هو قياس الحكمة وقس عليه الباقي (قوله) ورد بمنع كون المبين للشيء آكد في الدلالة، نظيره ما ذكره في عطف البيان أنه لا يشترط كونه أوضح من متبوعه كما ذلك معروف في موضعه (قوله) وغاية ما ذكرتموه الخ، لعلم المؤلف عليه السلام رتب هذا على فرض تسليم كونه آكد فكانه قال ولو سلم فغاية ما ذكرتموه الخ اذ لا يستقيم بعد منع كون المبين أقوى الامع فرض التسليم وقد اختصر شارح المختصر على قوله غايته أنه وجد الخ ولم يتعرض قبله للمنع

(قوله) المراد استقلاله الخ، الا لصق بالمقام ما ذكره المؤلف وما استظهر به القاضي من قول المؤلف ولذا قال المؤلف الخ لم يظهر فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

حقه (فان جهل) التتقدم (فالقول) هو المختار لوجوه منها قوله (لاستقلاله) في الدلالة (١) على تعدي حكمه اليان فلا يحتاج فيها الى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله (وعصومه (٢)) لانه يدل على الوجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالوجود المحسوس فتكون فائدته أقل، ومنها قوله (والاتفاق على دلالاته (٣)) بخلاف الفعل فان من الناس من يقول ان الافعال لا يستدل بها ولا تكون بياناً والتفق عليه أولى بالاعتبار ومنها قوله (وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل (٤)) وذلك لان القول مختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة بخلاف العكس لان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي ﷺ والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكلية (وقيل الفعل) أولى في العمل به من القول (اذ يبين به القول) مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بياناً (٥) لا يبي الصلوة والحج والمبين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة (٦) وغيرها فان من رام التعليم وأراد المبالغة في ايصال ما يقوله الى فهم المتعلم استعان بالاشارة والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل أقوى دلالة لما كان كذلك (ورد) بمنع كون المبين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء وغاية ما ذكرتموه انه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول أيضاً ويرجح (بأن البيان بالقول أكثر)

(١) لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل ولا ظاهر له وانما يفهم منه في بعض الاحوال ذلك لقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيراً اهـ عضد (\*) وعبرة فصول البدايع هكذا وفرة دلالاته لوضعه لها وللعمل محامل فيحتاج في الفهم منه الى قرينة اهـ (٢) عبارة فصول البدايع عموم دلالاته المعدوم والوجود المعقول والمحسوس تأمل اهـ برطي (٣) ولا يخفى عليك ان رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً فيقال في توجيه مدار الوجوه الثلاثة على ان دلالة القول لما كانت أقوى مثلاً كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للاضعف دون العكس على ما هو شأن الحكمة وقس عليه الثاني اهـ ميرزا جان (٤) لو قيل قد عمل به الى وقت الفعل اهـ (٥) يعني دليلاً ان الفعل وهو صلواته صلى الله عليه وآله وسلم وحججه بيان لا يبي الصلاة والحج اهـ (٦) أي يقام بالبراهين على الدعوى مثل قولنا الزوايا الثلاث في الثلث متساوية لقائمتين فانها دعوى تقام البرهان عليها بخطوط الهندسة كما ذكرت في موضعه اهـ

(قال) فان جهل بالقول، أقول قيل عليه يقال ان كان أقوى بالنظر الى الطوب هنا فيخلاف الفرض لان الراد بالقوة ما يوجب التقديم والتأخر مقدم اتفاقاً فكانه قال القول متأخراً وان كانت القوة لما ذكره من الوجوه فلا يقتضي العمل به لتعين العمل بالتأخر وقد جهل فليتأمل هذا ونظائره، فانما هو استدلال بالزوايا الخارجة عن محل تحصيل المدلول وهو كاستدلال بكثرة القوائد عن اثبات اللفظ اللغوي والحكم الشرعي وكلاهما غير صحيح (قال) وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل، أقول يعني بخلاف القول لانه صلى الله عليه وآله وسلم قد عمل مرة، قيل عليه يقال ذلك الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم هو نفس الدليل لنا وليس بدليل له ولم يعمل

(قوله) فان غالب مستند الاحكام الاقوال ، تعليل كون البيان بالقول أكثر باستناد الاحكام الى الاقوال غير ظاهر فينظر اللهم الا أن يقال ان البيان من الاحكام (قوله) من جنس واحد ، احتراز عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تعارض القياسان ووجد على وفق أحدهما دليل من جنس آخر ، قال السعد وهاهنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بيانا وقد قامت الوجوه الأربعة على تقديم القول انتهى وظاهره ان المراد بالجنسية اتفاقهما في كونهما بيانا «واعترضه» في الجواهر بان تفسير الجنسية بوقوع كل منهما بيانا غير مستقيم لأن أجناس الدلائل الكتاب والسنة والاجماع والقياس فهي جنسية القول والفعل كونهما من السنة وقد انضم الى القول جنس آخر من الاستدلال فيرجح على الفعل (قوله) وقيل المختار الوقف ، وأورد المؤلف عليه السلام الوقف قولا مستقلا ولم يورده سؤالا كما في شرح المختصر حيث قال «فان قيل» لم لا يصار الى التوقف كما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لأن كل واحد منهما الى آخر ما ذكره المؤلف لئلا يرد عليه ما ذكره السعد من أن هذا السؤال غير متوجه بعد معرفة ترجيح القول بالوجوه المتقدمة اذ قد عرف منها علة عدم التوقف فهذا السؤال طلب لتعيين العلة في التوقف بعد تبينها وذلك غير متوجه فالسؤال المتوجه أن يقال لم لا يصار في الاول من هذا القسم الى ترجيح القول كما ﴿٤٧٩﴾ هو رأي الآمدي من غير توقف

(قوله) لأن كل واحد منهما الخ ، يعني ان هاهنا احتمالين لأنه يجوز في كل واحد منهما تقدمه الخ (قوله) كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وآله وسلم ، وهي أول الأصناف في هذا القسم حيث قال فان جهل فالوقف للاختلال (قوله) للتعبد ، يعني أنه اذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد يرجح القول فيعمل به بخلاف ما اذا تعلقا به صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا تعبدا لنا بأعماله ولا يحكم فيها ان الواجب عليه هذا أو ذاك بل ذلك من باب الاعتقاد وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى العمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ لكن يقال هذا

فان غالب مستند الاحكام الاقوال لا الافعال (ولو سلم التساوي) بينهما (١) (رجح) القول (بما ذكر) من الوجوه الأربعة (٢) (سلامتها عن المعارض فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل من جنس آخر على وفق أحدهما يرجح له (و) وقيل المختار (الوقف) لان كل واحد منهما يجوز تقدمه فيكون منسوخا وتأخره فيكون ناسخا فينبغي ان يتوقف دفعا للتحكم كما في صورة اختصاص القول به ﷺ والقول بالوقف هنا (ضعيف للتعبد) بالعمل بالقول أو الفعل وفي التوقف هنا ابطال العمل ونفي التعبد بخلاف التوقف في حق الرسول ﷺ لعدم تعبدنا به (٣) (و) نالها الكلام في (العام) (٤) له ﷺ ولا مته (١) في البيان اه فصول (٢) وهي استقلاله في الدلالة وعمومه والاتفاق على دلالة وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) عملا وأما الاعتقاد فلا بد منه اه (\*) فانه من باب الاعتقادات وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ اه جواهر التحقيق (\*) الالمقتض آخر في حقه لترجيح القول وهو دفع وقوع التعارض كما في القسم الاول ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى لان عدم تعبدنا به موجود فيها كان خاصا به صلى الله عليه وآله وسلم من القسم الاول وقد اختير هناك القول لئلا يقع التعارض اه (٤) نحو أن يقول محرم علي وعليكم استقبال القبلة أو استقبال القبلة بالحاجة حرام أو استقبال القبلة وقال هذا مباح اه منهاج

به مرة لأنها صورة المسئلة في الكلام وهما كون عمل به مرة ولم يعمل به قط وكونه دليلا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وليس بدليل في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فليتأمل

الجواب تام على اختيار ابن الحاجب من القول بالتوقف فيما كان خاصا به من القسم الاول والرابع كما عرفت من المنقول عنه وعن الامام المهدي عليه السلام وأما على ما اختاره المؤلف عليه السلام وشارح المختصر من العمل بالقول فيما كان خاصا به من القسم الاول والرابع فتعليل التوقف هاهنا بعدم التعبد منقوض بما اختاره في هذين القسمين . ولعله يجب بانه وجد مقتض لا اختيار القول فيما كان خاصا به في هذين القسمين أرجح من هذا التعليل وهو لزوم النسخ لو حكم بتأخر الفعل وامتناع تقدم القول على بعض التقادير كما عرفت والله أعلم (قوله) العام له صلى الله عليه وآله وسلم ولا مته ، نحو لا يجوز لاحد أولي ولکم الاستقبال

(قوله) غير ظاهر فينظر ، لعل وجه التنظير أنه لا يتم المراد اذ مبنى الاستدلال على أن الفعل وقع بيانا للقول ووقع الرد بان القول أكثر بيانا للاحكام الخمسة من الوجوب ونحوه من الفعل فلا يتم الرد للمغايرة الا اذا ادرك بيان الفعل للقول في الاحكام ولعله يقال لاحاجة الى ادراجه فيها اذ المراد من بيان القول بالفعل بيان حكمه فتأمل اه ح عن خط شيخه الا أنه قد شكل على قوله وجه التنظير اه (قوله) فهذا السؤال طلب لتعيين العلة الخ ، مقتضى هذا التقرير عدم كون التوقف قولا لاحد فالصواب أن يقول المؤلف رحمه الله



(قوله) وهو نسخاً وجهل تاريخ، قيل أنها انتصبا تمييزاً عن اسم الإشارة كما في قوله تعالى ما إذا أراد الله بهذا مثلاً. ورد بأن شرطه الإبهام كما في الآية ولا إبهام هنا ويحتمل أن يكون تمييزاً عن نسبة الخبر إلى المبتدئ كما في بالضمة رفعاً. ورد بلزوم تقديم التمييز مع بعده بما فيه من التكلف ولعل الأظهر نصبهما على الظرفية وإن كانت مجازية وفي قول المؤلف عليه السلام في أحكام النسخ وجهل التاريخ تأييد لذلك (قوله) كهذا، أي كالصنف القريب وهو الصنف الثاني من القسم الثاني بقرينة الإشارة بالقريب (قوله) لافي نفي التعارض، يعني المذكور سابقاً في الشرح فإن التعارض في حقه ثابت هنا بين القول والفعل لعموم القول هنا (قوله) أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر، مثال تأخر الفعل أن يقول لا يجوز لأحد أو لي ولكم الاستقبال ثم فعل فعله ناسخ لدليل التحريم مع التمكن بأن يمضي وقت يتمكن صلى الله عليه وآله وسلم وأما من الكف فيه لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل لا مع دليل التأسي وأما في حق الأمة فالناسخ الفعل مع دليل التأسي كما سبق ومثال تأخر القول أن يستقبل ثم يقول لا يجوز لأحد أو لي ولكم فالقول في الحقيقة ناسخ لدليل التأسي في حقهم وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل وليس هذا بما تقدم (قوله) إلى آخر ما ذكر هناك، من أن الناسخ حينئذ إما الفعل مع دليل التأسي لدليل التحريم وأما القول لدليل التأسي ومن أن التعارض بين القول والفعل ممتنع مع عدم التمكن ولذا قال المؤلف عليه السلام سواء أي يماثل مانحن فيه وما سبق تماماً سواء أي مستويًا بلا نقصان لكن تعليل تأخر الفعل فيما سبق يكون دليل التأسي عبثاً أو بدا وتعليل تقدمه يكون دليل التأسي بدا لا يجري هنا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وهو ظاهر فليس كما سبق اللهم إلا أن يقال يصح التعليل بذلك وإن لم يصح في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم نظراً إلى المجموع من حيث هو مجموع فتأمل (قوله) سواء تناوله ﴿٤٨٠﴾ بطريق الظهور، نحو الاستقبال وقت كذا حرام على كل أحد. والتنصيص نحو حرام

وهو (نسخاً وجهل تاريخ كهذا) أي هو كالصنف القريب وهو حيث كان القول مختصاً بالأمة في أحكام النسخ وجهل التاريخ لافي نفي التعارض وتفصيل ذلك أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن إلى آخر ما ذكر هناك سواء، سواء تناوله القول بطريق الظهور أو التنصيص مطلقاً، لا يقال إذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ ففعله ﷺ تخصيص للعموم وسواء تقدم أو تأخر أو قارن كما يجيء إن شاء الله تعالى في مسألة بناء العام على الخاص لأنه يقال يستلزم أن يكون المتأخر من العام

علي وعليكم (قوله) مطلقاً، قيد لتناول القول بطريق الظهور أو التنصيص لا لقوله إلى آخر ما ذكر هناك سواء فإنه لا يصح تقييده بذلك لأن قيد الإطلاق قد فهم من قوله الخ ما ذكر هناك سواء وأما قوله سواء تناول القول الخ فلم يكن قد سبق لأن

القول فيما سبق خاص بالأمة وفيما نحن فيه عام له وللأمة فلا بد من ذكره وتقييده بقوله مطلقاً ويكون المعنى سواء أمكن العمل فيكون الفعل ناسخاً أو لم يمكن فيكون المتأخر ممتنعاً ليتفرع عن ذكره وتقييده السؤال المشار إليه بقوله «لا يقال» والجواب المشار إليه بقوله لأنه يقال الخ ولولم يذكره ويقيده بالإطلاق لم يتقدم ما يتفرع عنه السؤال إلا بتكلف فلذا أورد بعده السؤال وأجاب عنه وبما ذكرنا سقط ما ذكر بعض الناظرين من أن هذا أعنى مطلقاً نسخة بدل من قوله سواء تناوله (قوله) بلا تراخ الخ، قيل الصواب تأخير قوله بلا تراخ عن قوله ففعله «قلت» بل الصواب عبارة المؤلف لأن المراد بلا تراخ في وقوع الفعل أو في وقوع القول فلذا قدمه المؤلف عليه السلام فلو قال ففعله بلا تراخ لم يشمل وقوع القول بلا تراخ فتأمل (قوله) ففعله صلى الله عليه وآله وسلم تخصيص للعموم، وهو قوله الاستقبال حرام في وقت كذا على كل أحد ثم استقبل قبل وقت التمكن من الترك فيكون فعله مخصصاً لذلك العموم فيثبت التحريم في حق غيره (قوله) لأنه يقال الخ، حاصل الجواب أن المانع عن التخصيص ليس هو مجرد وقوع الفعل قبل التمكن من الترك أو وقوع القول قبل التمكن من التأسي بل المانع كون المتأخر من دليل التحريم أو دليل التأسي يكون عبثاً أو بدا لكن قد عرفت سابقاً أن العبث أو البدا إنما هو في حق الأمة لافي حقه صلى الله عليه وآله وسلم «وبيان» كونه عبثاً

ولما سبق من عدم رجحان الفعل امتنع التوقف أو نحو ذلك اه محمد بن زيد ح (قوله) يعني المذكور سابقاً في الشرح، بقوله لاتعارض بين القول الخاص بالأمة والفعل المدلول على تأسي الأمة به في حقه اه منه (قوله) لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل، فليس هذا بما تقدم اه ح (قوله) وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل، أي لدليل التكرار اه (قوله) ويكون المعنى سواء أمكن العمل الخ، تأمل اه ح (قوله) إن العبث أو البدا إنما هو في حق الأمة لافي حقه صلى الله عليه وآله وسلم، إلا مع اعتبار دليل التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم اه حسن ح

أو بدا أن دليل التحريم مع تأخر الفعل عنه كما في هذا المثال أن تقدم على دليل التأمي وهو تأسوا بي في الاستقبال بأن استقبل قبل التمكن من الكف عنه كان دليل التأمي عبثاً لمنع دليل التحريم عن التأمي أو بدا أن نسخ به دليل التحريم اذ هو قبل التمكن من الكف وإن تأخر دليل التحريم كان عبثاً أن لم ينسخ به دليل التأمي أو بدا أن نسخ به دليل التأمي لكونه قبل التمكن من التأمي فتمتنع هذه الصورة حينئذ فلا بد وإن يتراخى أحد الأسرين أما الفعل أو القول وإذا كان أحدهما متراخياً فلا تخصيص وأما مع الامكان فالتأخر ناسخ فاذا تقدم دليل التحريم وأمكن الترك ثم ورد دليل التأمي واستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان الفعل ناسخاً لدليل التحريم إلا أن النسخ للفعل وحده في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وفي حقنا الناسخ للفعل مع دليل التأمي وإن تأخر دليل التحريم ومضى وقت يمكن فيه التأمي كان دليل التحريم ناسخاً لدليل التأمي في حقنا اذ لا تكرار في حقنا ونسبته الى الفعل مجاز وأما في حقه فدليل التحريم ناسخ لمثل ذلك الفعل لثبوت التكرار في حقه كما عرفت (قوله) في صورة نادرة ، وهي أن يطول تأخر دليل التأمي في المثال المتقدم . ويانه ﴿٤٨١﴾ أن يرد تحريم الاستقبال في وقت معين ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ ثم يتراخى دليل التأمي حتى مضى وقت يمكن كف الامة فيه عن الاستقبال ثم يرد دليل التأمي في الاستقبال للقبلة بقضاء الحاجة فانه يكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ مخصصاً له من عموم التحريم في حقنا (قوله) وإن المختار ، عطف على قوله سابقاً أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر (قوله) لكن تقرير الوجه الرابع ، ينشئ من وجوه ترجيح القول (قوله) هاهنا أدق ، هذا دفع لما ذكره العلامة في شرح المختصر من أن الوجه الرابع لا يتمشى هنا فأشار المؤلف عليه السلام الى أنه يتمشى

ودليل التأمي عبثاً او بدا (١) ، بلى قد يمكن ذلك في صورة نادرة وهي ان يطول تأخر دليل التأمي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصاً ودليل التأمي ناسخاً وإن المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له لكن تقرير الوجه الرابع (٢) هاهنا أدق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لاهناك ولكنه لا يبطله بالكلية لانه لا يبطل ما قد وقع من الافعال قبله ، وبعض المتأخرين ذهب (٣) في هذا الطرف الى التوقف وترجيح القول في حق الامة (الثالث) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه (٤) دون وجوب التأمي

(١) فما بقي الا الحكم بامتناع وقوع ذلك بلا تراخ فلا يقع الامع التراخي اه (٢) وهو قوله وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) قال السعد مقتضى كلام المتن والشرح يعني المختصر والعرض تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعاً لكن مقتضى ماسبق أن يكون ذلك في حقنا اما في حقه فالتوقف وبهذا صرح الشارح العلامة القطب اه (٤) كما اذا علمنا أن الفعل متكرر ولا دلالة على وجوب التأمي فيه نحو أن يعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استقبل القبلة بالحاجة مراراً متكررة مختلفة الاوقات ولم يعلم اختصاص ذلك بوقت دون وقت ولا دليل على أنه فعله على وجه الإباحة الشرعية فيلزمنا التأمي به بل يجوز أنه فعله باصل العقل فاذا عارضه قول خاص أو عام لنا وله فلا معارضة في حق الامة والمتأخر ناسخ في حقه اه منهاج

ولكن بوجه أدق وتقريره أن العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول وإن كان يبطل الفعل في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فانه قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله وهذا كاف في ترجيح القول لكن الاستدراك في قول المؤلف عليه السلام ولكنه لا يبطله بالكلية غير ظاهر فان معنى عدم ابطاله بالكلية قريب من معنى ابطال استمرار حكم الفعل لأصله وانما يصلح استدراكا لا بطلان حكم الفعل في حقه كما في عبارة العنبر حيث قال يبطل حكم القول في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل فلو قال المؤلف عليه السلام لأن العمل بالقول وإن ابطل الفعل في حقه هنا لكنه لا يبطله بالكلية اذ لا يبطل الاستمراره لظهر معنى الاستدراك (قوله) في حقه هنا ، لدخوله في العموم فيبطل استمرار الفعل في حقه (قوله) لاهناك ، يعني فلم يبطل الفعل في حقه أصلاً لأصل الفعل ولا استمراره لخصوص القول بالامة فلا يبطل الا في حقهم (قوله) لانه لا يبطل ما قد وقع الخ ، بخلاف الفعل فانه يبطل القول بالكلية (قوله) وبعض المتأخرين ، نسبة في الحواشي الى الشارح العلامة القطب (قوله) وترجيح القول في حق الامة ، لأجل التعبد (قوله) وتقريره أن العمل بالفعل الخ ، صوابه بالقول لان الكلام في ترجيحه على الفعل بما ذكره في المرجحة ولعله سبق قلب

(قوله) لعدم تعلق الفعل بالامة ، لمخصوص الفعل به لعدم التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم وخصوص القول بنا فلا يعارض القول فعله سواء تقدم أو تأخر أو جهل (قوله) والآخرون ، يعني من الاصناف (قوله) كأول أصناف القسم الثاني في جميع الأحكام ، فيكون المتأخر ناسخاً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم مع التمكن ولا تعارض في حقنا لعدم وجوب التأسي كأول أصناف القسم الثاني فإن جهل فالوقف لأن النسخ حاصل في حقه على تقدير التقدم والتأخر فلا وجه للترجيح واختار في الفصول القول مع جهل التاريخ (قوله) لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم ، وذلك لعدم وجوب التأسي (قوله) عن وقت العمل بالقول ، فهو ناسخ لا يخصص لا متتابع تأخر البيان عن وقت الحاجة وأما حيث تأخر بوقت لا يمكن فيه العمل بدليل التكرار فالفعل يخصص اذ لا يلزم تأخير البيان وبعض الناظرين زاد في قول المؤلف عليه السلام عن وقت العمل قيداً وهو قوله بوقت يمكن فيه العمل ولا حاجة اليه لأن التأخر عن وقت العمل مشعر بإمكان العمل فالححتاج الى التبييد تأخر الفعل عن القول (قوله) وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منهما ناسخ الخ ، لم يذكر ذلك في هذا المقام وإنما ذلك مقتضى كلامهم في باب العموم والخصوص حيث ذهبوا الى ان العام المتأخر بوقت يمكن فيه العمل ناسخ للخاص ﴿٤٨٢﴾ المتقدم وهاهنا حيث تأخر القول فهو عام والفعل المتقدم خاص واختار المؤلف

به ثلاثة أصناف أحدها (القول الخاص بنا) وهو (لا يعارض) فعله (١) ولعدم تعلق الفعل بالامة (و) الآخرون القول الخاص (به) (والعام) له ولا مته (نصاً فيه) والكلام فيهما (كأول) أصناف القسم (الثاني) في جميع الأحكام ، بقي الكلام في العام له بطريق الظهور وهو أنه لا تعارض بين القول والفعل في حق الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم وأما في حقه ﷺ فاختار ان الفعل يخصص للقول العام سواء تقدم أو تأخر الا في صورة واحدة وهي تأخر الفعل عن وقت العمل بالقول وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منهما ناسخ للآخر فإن جهل التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول لأنه أغلب من النسخ وأهون ولكون النسخ انما يتجه على المختار على تقدير واحد بخلاف التخصيص

عليه السلام في ذلك ان العام المتأخر يخصص بالخاص المتقدم فلذا قال الا في صورة واحدة وهي حيث تأخر الفعل لافي غيرها وهي حيث تقدم الفعل وتأخر القول العام فهو يخصص للعام ثم قال وذهب كثير من أصحابنا الخ وسيأتي نقل القائل بذلك وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ما ذكرنا بقوله وسيجيء بهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى (قوله) رجح القول بتخصيص الفعل ، الباء متعلق بالقول معمول له وقوله لعموم متعلق بتخصيص معمول له وقوله لأنه أي التخصيص أغلب من النسخ وذلك لكثرة التخصيص في

(١) مطلقاً تقدم أو تأخر أو جهل لعدم تعلق حكم القول والفعل بهم اه فصول ونظام للجلال

الشرعيات ولا شك أن النسخ أقل وقوعاً منه علم ذلك بالاستقراء والجل على الأغلب أولى (قوله) وأهون من النسخ لأنه يدفع ما يظن دخوله وهذا يرفع حكماً قد ثبت ولا شك أن الدفع أهون من الرفع (قوله) على المختار ، إشارة الى ان ترجيح التخصيص بوقوعه على أربعة مقادير انما هو على ما اختير من كون العام المتراخي عن الخاص لمخصوص بالخاص لا ناسخ للخاص واختاره المؤلف عليه السلام وهو مذهب المؤيد بالله والسيد محمد بن ابراهيم وبه قال الشافعي وقد خالف في ذلك جمهور أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية فبنوا على أن العام المتراخي ناسخ للخاص المتقدم وسيأتي نقل خلافهم في باب العموم والخصوص ان شاء الله تعالى (قوله) على تقدير واحد بخلاف التخصيص ، فيتجه على أربعة تقادير تقدير التقارن وتقدم العام بمدة لا تتسع للعمل به وتأخره بمدة لا تتسع لذلك والقول بالنسخ يتجه على تقدير واحد وهو تأخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام ولا شك أن وقوع أحد امور أربعة أغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الأغلب لكونه مظنوناً

يدل عليه قول المحشي فلو قال المؤلف لان العمل بالقول الخ اه ح عن خط شيخه



(قوله) وسيجيء لهذا زيادة تحقيق، ان شاء الله تعالى بعضه قد عرفت مما ذكرنا (قوله) كاول أصناف القسم الأول، وهو حيث كانت القول خاصاً به ان تأخر القول فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لعدم التكرار كالصنف الأول كان يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وأما في حقنا فلا تعارض أيضاً لكن في الصنف الأول لعدم وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم وأما في هذا الصنف فالتأسي ثابت لكن لما نسخ الفعل في حقه وحرم عليه فلا تأسي وهذا يؤيد ما أشرنا إليه في القسم الثاني فتأمل وان تأخر الفعل فناسخ في حقه مع التمكن والا امتنع فان جهل بالاختار القول نقياً للنسخ (قوله) القول الخاص، فاعل يعارض ومفعوله الفعل (قوله) ان تأخر، أي القول العام كان يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز هذا الفعل لأحد فلا تعارض في حقه لعدم التكرار وأما في حقنا فسيأتي بيان الحكم فيه في قوله وفي حقنا المتأخر ناسخ الخ سواء كان في الخاص بنا أو العام لنا وله مع تقدم القول وتأخره (قوله) وان تقدم، أي القول نحو أن يقول الاستقبال حرام علي وعليكم أو على كل أحد ثم يفعل فالفعل ناسخ في هذه الصور جميعاً مع التراخي بان يضي وقت يمكن فيه الكف عن الفعل (قوله) فكاول الأول، أي كاول أصناف القسم الأول وأنت خير بان هذا أعنى تقدم ﴿٤٨٣﴾ القول انا هو بعض من أول أصناف

القسم الأول لأن أول أصناف القسم الأول مشتمل على صنفين الأول منهما تأخر القول وليس هذا مثله لأن الحكم هناك أنه لا تعارض والصنف الثاني تقدم القول وهذا هو الذي بينه وبين ما نحن فيه مشابهة لحصول النسخ بالفعل هنا وهناك مع التراخي فالمؤلف عليه السلام قد تسامح في قوله كاول الأول وكأنه لظهور المراد (قوله) قد صار الفعل مع دليل التأسي عاماً، كأنه قال يجوز فعل الاستقبال لكل أحد فيكون معارضاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز لأحد الاستقبال، لاخصاً له «واعلم» أنه قد تقدم في القسم الثاني امتناع

وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسألة بناء العام على الخاص ان شاء الله تعالى (الرابع (١)) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على تأسي الامة به دون التكرار (٢) ثلاثة أصناف أحدها القول (الخاص به) وحكمه (كاول) أصناف القسم (الأول) (والاخران وهما الخاص بنا والعام الحكم فيهما أنه (لا يعارض في حقه) القول (الخاص بنا) الفعل (مطلقاً) سواء تقدم أو تأخر (٣) وهو ظاهر (و) كذلك القول (العام) له ولا مته لا يعارض في حقه الفعل (٤) (ان تأخر) لان الفرض عدم تكرار الفعل وقد وقع منه صلى الله عليه وآله مرة (وان تقدم فكاول الأول) أي فالكلام فيه في حقه صلى الله عليه وآله كاول أصناف القسم الأول في نسخ الفعل له مع التراخي والا امتنع سواء كان نصافيه أولاً، لا يقال يكون الفعل مع عدم التراخي تخصيصاً له (٥) عن عموم القول اذا كان تناوله بطريق الظهور لانه يقال قد صار الفعل مع دليل التأسي عاماً معارضاً للقول العام ولا يجوز (١) عكس الثالث اهـ (٢) نحو أن يستقبل ويقول لا حرج عليكم في أن تفعلوا كفعلي في هذه الحال ثم يقول الاستقبال محرم علي خاصة ويقول بسد الفعل فلا تعارض هنا في حقه ولا حقناً اهـ منهاج (٣) أو جهل لعدم تعلق حكم القول به اهـ نظام (٤) لأن الفعل على أصل الاباحة اهـ نظام (٥) أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم اهـ

نظير هذا وذكر المؤلف عليه السلام لامتناعه علة اخرى وهو أنه يكون عبثاً أو بدا فينظر هل تجرى هذه العلة هناك وتلك هنا أولاً (قوله) ولا يجوز، الظاهر أن المراد أنه لا يجوز التخصيص مع كونها عامين وهذا ظاهر وهو مقتضى ماسيأتي له مؤلف عليه السلام في بناء العام على الخاص من أنه قيمان اما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر مطلقاً واما أن يكون كل واحد منهما أعم من وجه ولم يذكر ما اذا كانا عامين معاً لا امتناع كون أحدهما مخصصاً بالآخر لكن هذا التفسير لا يلائمه

(قوله) وأنت خير الخ، هذه المشاحة لا طائل تحتها اذ الاعتماد على ظهور المعنى وأيضاً المراد ان حكم هذا الصنف أعنى تقدم القول كحكمه في أول الأول لأن حكمه كحكم الأول نفسه اهـ حسن بن يحيى ح (قوله) الظاهر ان المراد أنه لا يجوز التخصيص، الظاهر ان الضمير في قول المؤلف ولا يجوز عائذ الى الفعل فتأمل فان كلام القاضي فيه خلط اهـ عن خط شيخه

(قوله) الا بترأخ ، لانه مع التراخي لا يجوز التخصيص أيضاً بل يكون المترأخي ناسخاً « قلت » هذا إيراد قوي وان حمل قوله الا بترأخ على أن المراد تراخي دليل التأسى لم ينتظم بعده قوله اللهم الا أن يكون الخ ولو حذف المؤلف عليه السلام قوله الا بترأخ لاستقام الكلام « وقد يجاب » بأن قوله الا بترأخ نسخة وقوله اللهم الا أن يترأخي الخ نسخة أخرى بدل عنها لكونها أوضح منها فجمع بينهما النسخ واما حمل قول المؤلف عليه السلام فلا يجوز على أن المراد لا يجوز تعارضها فغير مناسب للقيام لأن الكلام في التخصيص مع أنه غير صحيح لأنه سيأتي في باب الترجيح أن العام الشرطي مرجح على غيره والجمع باللام والموصول على الجنس باللام ونحو ذلك والترجيح فرع جواز التعارض بين العمومين (قوله) اللهم الا أن يكون دليل التأسى مترأخياً الخ ، اذ يصح التخصيص حينئذ بالفعل لانه مع تراخي دليل التأسى خاص لان العموم انما نشأ من الفعل مع دليل التأسى (قوله) وحكم الخاص ، أي القول الخاص بنا و (قوله) والعام ، أي لنا وله نحو لا يجوز لكم أو لاحد الاستقبال ، ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مثال الاول أن يستقبل ثم يقول لا يجوز لكم أو لاحد الاستقبال . ومثال الثاني أن يقول ذلك ثم يستقبل و (قوله) في حقنا ، متعلق بحكم (قوله) وهذا ، أي كون المتأخر من قوله أو فعله ناسخاً ، اقتصر المؤلف عليه السلام على ما علم فيه المتأخر لأن ما جهل فيه التأخير لا يصدق فيه ما ذكره المؤلف من المتأخر ومن وصفه بالمطابقة للسابق منها وهذا أظهر من تعميم السعد حيث قال ولا ينفي أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاتيان بمثل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) قبل صدور الفعل المطابق للسابق منها ، أي قبل صدور الفعل من الامة المطابق للسابق من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله فقوله من الامة متعلق بصدور الفعل فثالث تقدم الفعل أن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول قبل صدور الاستقبال من الامة لا يجوز لكم ﴿٤٨٤﴾ أو لاحد الاستقبال فالقول ناسخ للفعل اما لو صدر من الامة الاستقبال قبل

القول فلا نسخ لعدم التكرار في حقهم . ومثال تقدم القول على الفعل وكان القول أمراً أن يقول صلى الله عليه وآله وسلم صلوا في وقت كذا وكان الوقت موسماً كما ذكره المؤلف عليه السلام ثم فعل ضد الصلوة كالمشي والكف قبل صدور الصلوة من الامة ففعله صلى

الا بترأخ اللهم الا ان يكون دليل التأسى مترأخياً عن الفعل جاز أن يكون الفعل في حقه تخصيصاً ودليل التأسى في حقنا ناسخاً (و) حكم الخاص بنا والعام (في حقنا) أن المتأخر من القول والفعل (ناسخ) للآخر (مع التمكن) والامتنع كما سبق وهذا (١) انما يصح اذا كان المتأخر من قوله أو فعله (قبل) صدور (الفعل) المطابق للسابق منهما

(١) أي كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة اهـ سعد

الله عليه وآله وسلم للضد ناسخ للقول اما لو تقدم صدور الفعل منهم فلا نسخ لعدم التكرار في حقهم لكن هل يكفي في معارضة القول وقوع الضد منه صلى الله عليه وآله وسلم أو الكف في أي وقت من الموسع أو لابد من استمرار ذلك في جميع أوقات الموسع الذي يستقيم به المثال ويتم به لزوم ذلك الاشتراط المشار اليه سابقاً بقوله قبل صدور الخ هو الاحتمال الاول ولكن يكون مبنياً على عدم تكرار الكف في حقه صلى الله عليه وآله وسلم . ومثال تقدم القول على الفعل وكان القول نهياً أن يقول لا يجوز لكم أو لاحد الاستقبال في وقت كذا وكان الوقت موسماً أيضاً ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم قبل صدور الكف من الامة فان فعله يكون نسخاً لوجوب الكف في حق الامة اما لو قد صدر الكف من الامة قبل استقباله فلا نسخ . لكن هل يكفي في منع النسخ صدور الكف من الامة في أي وقت من الموسع أو لابد من استمراره الى خروج الوقت ، ان قلنا بالاول ظهر منعه للنسخ ولكن يكون مبنياً على عدم تكرار الكف في حق الامة ، وان قلنا بالثاني لم يظهر منعه للنسخ اذ بعد خروج وقت الموسع لا نسخ بفعله صلى الله عليه وآله وسلم مطلقاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عن عبارة شرح المختصر وهي قوله هذا انما يكون اذا تقدم المتأخر التأسى الى قوله قبل صدور الفعل المطابق

(قوله) ولوحذف المؤلف قوله الا بترأخ ، يقال والله اعلم بل ذلك عمدة وهو المناسب ويكون المراد لا يجوز صيرورته عاماً معارضاً الا بترأخ بان ينسخه أو يخصه فقط لا التعارض العام بل الذي نحن فيه فتأمل فيندفع قول السائل يكون الفعل مع عدم التراخي مخصصاً فقوله الا بترأخ عمدة الجواب اهـ حسن بن يحيى السكبي ج (قوله) على أن المراد لا يجوز تعارضهما ، أي العمومين اهـ ح (قوله) ومثال تقدم القول على الفعل الخ ، هذا المثال لم يظهر فتأمل ان شاء الله تعالى اهـ ح قال اهـ شيخنا المغربي

للسابق ليشمل عبارة تقدم القول على الفعل والعكس اذ تصدق عبارته بما يكون صدور الفعل من الامة على جهة التأسي كما في تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم على قوله ومالم يكن على جهته كما في تقدم قوله صلى الله عليه وآله وسلم على فعله بخلاف عبارة شرح المختصر فانها لاتصدق الا حيث تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا القول اذ لا تأسي حينئذ والله أعلم (قوله) وذلك بان يكون الوقت موسعاً، اذ لو كان مضيقاً لم يصح تعارض القول والفعل لانه ان تقدم الفعل كصيام يوم معين فان فعل صلى الله عليه وآله وسلم ضده في أثناء الوقت كان نسخاً قبل التمكن وان فعله بعد خروجه فلا حكم لفعل الضد وان تقدم القول نحو الصيام واجب في يوم كذا لم يصح الترك في أثناءه لانه نسخ قبل التمكن وبعده لاحكم له وكذا ان تقدم القول وكان نهياً نحو لا تصوموا يوم كذا فانه لا يصح لانه ان فعل الصيام في ذلك الوقت كان نسخاً قبل التمكن من الترك وان فعله بعد خروج الوقت ﴿٤٨٥﴾ فلا حكم له (قوله) فان جهل المتأخر

فالقول ، لم يشترط المؤلف عليه السلام مع الجهل ما تقدم من كون المتأخر قبل صدور الفعل من الامة لأن التأخر لا يظهر مع الجهل وأما السعد فقد عزم حيث قال ولا ينبغي أن كون المتأخر نسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاثبات بمثل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتأمل والله أعلم (قوله) اذا علم الرسول عليه السلام بفعل ، الذي في الفصول اذا علم بامر وهو أهم اذ يشمل القول والترك وكأن المؤلف عليه السلام أراد بالفعل ما يعبر القول وكذا الترك بناء على انه فعل (قوله) لعلمه بانه علم منه ذلك ، أي كونه منكراً له وهذا التعليل كما في شرح المختصر وقد تضمن الإشارة الى شرطيين « الاول » أن يعلم المكلف كونه صلى الله عليه وآله وسلم منكراً له « والثاني »

من الامة وذلك بان يكون الوقت موسعاً (و) اما (بعده) أي بعد الفعل من الامة فالحكم أنه (لا تعارض) في حقهم سواء تأخر القول أو الفعل اذ التقدير عدم دليل التكرير فلا يثبت الفعل على وفق الدليل الامرة وقد وجد فلا ينسخ (فان جهل) المتأخر (فالقول) هو المختار من المذاهب الثلاثة (كما تقدم) من الوجوه المرجحة له على الفعل ﴿مسئلة﴾ في بيان حجية تقريراته عليه السلام والخلاف فيها ولنلخص اولاً محل النزاع فنقول (اذا علم الرسول عليه السلام بفعل (١)) صدر عن مكاف سواء فعله بين يديه اولاً فلا يخلو اما ان يكون مما علم أنه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم

(١) وفي الحديث ﴿حجة للشافعية في امامة الصبي المميز في الفريضة وهي خلافة مشهورة ولم ينصف من قال أنهم فعلوا ذلك باجتهادهم ولم يطلع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك لأنها شهادة نفي لأن زمن الوحي فيه لا يقع التقرير على ما لا يجوز كما استدلل أبو سعيد وجابر بجواز العزل لكونهم فعلوه على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو كان منهياً عنه لنهي عنه القرآن وكذا من استدلل به على أن ستر العورة في الصلاة ليس شرطاً لصحتها بل هو سنة تجزى بدون ذلك لأنها واقعة حال فيحمل أن يكون ذلك بعد علمهم بالحكم اه فتح الباري ﴿أي حديث عمرو بن سلمة حيث قال فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين وكانت علي ردة كنت اذا سجدت تقلصت الخ الحديث رواه البخاري

(قال) ﴿مسئلة﴾ اذا علم الرسول بفعل (قوله) بفعل ، أقول أو قول أو اعتقاد ولا بد من تقييد الفعل بكونه محرماً كما يدل له قوله والا لزم ارتكاب محرم (قوله) عن مكلف ، أقول في الجمع فاذن لا يقر محمد صلى الله عليه وآله وسلم أحداً على باطل قال في الآيات البيّنات ان قوله أحداً يدخل غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعاً وان صدر من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وان لم يأثم به ولأنه يوم من جهل حكم ذلك الفعل جواز بل لا يبعد أن المكروه وخلاف الاولى كذلك

أن يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان المكلفين قد علموا ذلك . اما الاول فقد أفاده المتن ووجه ظاهر . وأما الثاني فلم يذكره عليه السلام في المتن وكذا ابن الحاجب ووجه أنه صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يعلم علم المكلفين بذلك لم يجوز سكوته بل يجب تعريف المكلفين بانه منكر

(قوله) لأن التأخر لا يظهر مع الجهل ، يقال أنه يكفي في ابطال المعارضة أو اثباتها تحقق تقدم صدور فعل الامة أو تأخره على المتأخر من فعله أو قوله في الجملة اذ تحققها ليس بمجهول وان جهل تاريخ قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله أيضاً مع اختيار تأخر القول كأن لا جهل له حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد



منه ذلك وبأن الإنكار لا ينفع في الحال أولاً ، أن علم إنكاره له وذلك ككفي كافر إلى كنيسة فلا أثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقاً وإن لم يعلم إنكاره له من قبل ( فلم ينكره ) مع وقوعه من المكاف فإن لم يكن قادراً على الإنكار فلا أثر لسكوته أيضاً بالاتفاق وإن كان ( قادراً ( ١ ) فإنه أي ترك الإنكار منه ﷺ لذلك الفعل ( يدل على جوازه ) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ومن غيره أيضاً إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار سواء سبق ذلك الفعل تحريم له أولاً ( و ) لكنه ( أن سبق له تحريم ) له ( فنسخ ( ٢ ) ) أي فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصاً

( ١ ) لا حاجة إلى التقييد بقوله قادراً لأن المراد بالإنكار تقبيح الفعل وهو مقدور دائماً ولم يرخص للأنبياء عليهم السلام السكوت عن تقبيح القبيح وإن رخص لهم ترك الجهاد في بعض الأحوال اه جلال وفي شرح السبكي للمختصر نحو هذا حيث قال واعلم أن ما ذكره المصنف من اشتراط كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قادراً على الإنكار غير محتاج إليه فقد ذكر الفقهاء أن من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بال خوف على نفسه وعدم السقوط في الحقيقة لأنه لا يقع منه خوف على نفسه بعد إخباره به تعالى بعصيته في قوله تعالى « والله يعصمك من الناس » اه وقال الجلال أيضاً في نظام الفصول ولا وجه لهذا التقييد لأن الأنبياء لم يبعثوا إلا للتبليغ فلا يجوز عليهم السكوت قط لأنه كتمان للتبليغ وقد تقدم عصمتهم عنه اه ( ٢ ) أن لم يكن التخصيص بأن تراخي عن وقت الحاجة وأما إذا أمكن التخصيص حمل عليه جمعاً بين الدليلين اه من شرح ابن جفاف ( \* ) بشرط أن لا يعلم الفاعل سبق التحريم والا كان عاصياً يجب الإنكار عليه اه سيدى عبد القادر بن أحمد رحمه الله

( قوله ) كفى كافر إلى كنيسة ، أقول سكوته مع سبق تحريمه الدال عليه إنكاره له يوم نسخ تحريمه كما يأتي ( قال ) قادراً ، أقول هو هكذا في مختصر ابن الحاجب وقيل عليه لا حاجة إليه لأن المراد من الإنكار تقبيح القبيح وهو مقدور دائماً ولم يرخص للأنبياء عن تقبيح القبيح وإن رخص لهم في ترك الجهاد في بعض الأحوال ( قوله ) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ، أقول وهل يدل على الإباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والتدب أيضاً ، قال السبكي لأحضر فيه نقلاً ثم قال إلى الإباحة لأنه لا يجوز الإقدام على فعل إلا بعد معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الإباحة « قلت » ولا يخفى أن الإباحة جائزة لما علم من أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع الإباحة وهو الذي رواه المصنف فيما يأتي عن أئمة الآل والجمهور وإن قيل بالمشيئة الأقل أن الأصل الحظر فيلزم أن تقريره هنا دال على النسخ ويكون من الصورة الآتية وهي قوله فإن سبق تحريم فنسخ ثم لا يخفى أن الدليل في المسئلة هو قوله والالزم ارتكاب محرم ولا ارتكاب المحرم إلا إذا كان سكوته عن فعل محرم والمحرم ما سبق تحريمه له أو كان محرماً أصالة بناء على أن أصل الأشياء الحظر وهو خلاف المختار ولذا قلنا أنه يقيد قوله بفعل المحرم لينطبق الدليل على الدعوى ( قوله ) لكنه أن سبق تحريم له فنسخ ، وأجاب عنه في شرح الورقات بأن العلم بأنهم مصررون على عدم التمسك لما هم فيه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائماً يدفع النسخ انتهى ( قال ) فنسخ ، أقول قيل السكوت على فعل معلوم التحريم لا يدل على جواز

( قوله ) وبأن الإنكار لا ينفع ، أي لا يؤثر لكون الفاعل من أهل التصميم على ما فعل وهذا الشرط قد عطفه عليه السلام بالواو إذ لا بد منه مع ما قبله فلا وجه للتصويب بأن الأولى ألف التخيير ( قوله ) فلم ينكره قادراً ، جعل المؤلف عليه السلام اشتراط القدرة لما لم يعلم إنكاره له لافياً علم أنه منكراً له كفى كافر إلى كنيسة إذ لا يظهر لكونه شرطاً له كثير فائدة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم منكره من غير شرط وإنما الشرط علم المكاف بإنكاره صلى الله عليه وآله وسلم وعدم نفع الإنكار لتصميم الفاعل على ما هو عليه . وأما صاحب الفصول وابن الحاجب وغيرهما فجعلوا القدرة شرطاً فيما علم أنه منكر له قال ابن الحاجب إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً فإن كان كفى كافر الخ والله أعلم

أو عموماً، وذهب قوم إلى أن الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده، وآخرون إلى أن تقريره لا يدل على شيء من الجواز والنسخ، والحجة لنا على الجواز أنه يجب أن يكون كذلك (والإلزام ارتكاب محرم) من الرسول ﷺ وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم باطل وإن فرض كونه من الصغار لعصمته ﷺ عما يتعلق بالأحكام من المعاصي مطلقاً كما سبق، هذا إن لم ينكر ولم يستبشر (فإن استبشر به فأوضح) أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز (وبهما) أي بترك الإنكار والاستبشار (تمسك الشافعي في القيافة) أي في إثبات كونها مستند الأنساب ومسلوكاً حقاً في ذلك وهي الاهتداء للشيء يقال قاف الأثر قيافة إذا هتدى له، والقافة جمع القاييف وهو من يعرف الآثار، وجعلها مصدرّاً كالقيافة غلط مشهور، وتمعنك الشافعي رضي الله عنه قصة المجز (١) المدلي، روي أنه مر يزيد بن حارثة واسامة وقد ناما في قطيفة (٢) وغطيا رؤسهما وبدت أقدامهما فلما رأى ذلك قال هذه الأقدام بعضهما من بعض فلما ذكرت القصة للنبي ﷺ سر بذلك سروراً عظيماً، وسببه أن اسامة كان أسود وزيداً كان أبيض وكان المناقون يتعرضون للطعن في نسب اسامة فلما لحقه المجز المدلي يزيد سر عليه السلام بذلك ودخل على عائشة وأسارير (٣) وجهه برق من الفرع فقالت عائشة يا رسول الله أنت أحق بقول الهذلي:

وإذا نظرت إلى أسرة وجهه برقت كبرق العارض المهمل

(قوله) فأوضح، أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فيعمل به وأما قصة المدلي فليست مما ثبت بالتقرير والاستبشار لدليل خاص فيها منع من ذلك والله أعلم (قوله) المجز، بضم الميم وتشديد الزاي المكسورة سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه (قوله) أسارير وجهه تبرق من الفرع، هي الخدان والوجنتان ذكره في القاموس وحديث المدلي متفق عليه عن عائشة رضي الله عنها وفي الحديث استنار وجهه كأنه قطعة قمر قال الدماميني كنت أسمع شيخ الإسلام البلقيني يقول وجه العدول عن تشبيه وجهه بالقمر إلى تشبيهه بقطعة قمر هو أن القمر فيه قطعة يظهر فيها مواد وهو المسمى بالكف فلو شبه بالجموع لدخلت القطعة في المشبه به وغرضه أنما هو التشبيه على كمال الوجوه فلذا قيل أنه قطعة قمر يريد القطعة الساطعة الخالية عن شوائب الكدر

(قوله) البلقيني، بلقين كغرينق بالضم وكسر القاف قرية بمصر منها علامة الدنيا صاحبنا عمرو بن رسلان اه قاموس

(١) هو عيم مضمومة ثم جيم مفتوحة ثم زايين أولاهما مكسورة مشددة وانا سمي مجزاً لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه ولم يكن عالماً ذكره في شمس العلوم وغيره وهكذا ضبطه في شرح المشارق وابن ما كولا والجيايى وذكر الدارقطني وعبد الغنى عن ابن جريح أنه محرز بالخاء المهملة الساكنة ثم راء مكسورة اه من شرح السيد صلاح اه ذكره في الدراي قال الهندي هكذا ذكره بعضهم وهو تصحيف وانا غر بعضهم في علقمة بن محرز اه قوله الجيايى هو أبو علي الغساني وغسان اسم ماء في الأصل سمي به قبيلة من اليمن وجيان بالجميم المفتوحة وتشديد الياء المثناة التحتية بوزن شداد بلدة بالاندلس منها ابن مالك وأبو حيان رجمهما الله اه مختصر أمن خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري لقلا عن شفاء القاضي عياض (٢) وهو كساء له خمل اه نهاية والجمل هذب القطيفة اه قاموس (٣) الأسارير جمع لأسرة جمع سرار وهي خطوط الكف والجهة اه صحاح معنى

ولانسح لأن النسخ التحريم وإباحة المحرم لا يكفي في تبليغها الأمة سكوت بل لابد في التبليغ من قول لجواز أن يكون السكوت لعلمه بأن الفاعل لا يترجر مع الاكتفاء في إقامة الحجة بما تقدم من الإعلام بالتحريم (قوله) وذهب قوم إلى أن الحكم مختص بالفاعل، أقول هو قول القاضي أبو بكر الباقلاني قال لأن السكوت ليس بخطاب حتى يعم «واجب» بأنه كالخطاب كذا في شرح الجمع للمحلي ولا يخفى أن قوله أن السكوت كالخطاب فيعم مصادره وجعل للنقيض كنفية في الحكم (قوله) والحجة لنا على الجواز، أقول أي جواز المحرم

فقال لها أـ تري الى مجز كيف مر على اسامة وزيد وحكى لها القصة (١) (ورد (٢)) على الشافعي ( بأن ترك الانكار ) لانسلم أنه لكون الطريق التي استند اليها المدلجي في قوله الحق حقاً (٣) بل (لموافقة الحق) في القول دون الطريق اذ الشرع كان حاكماً (٤) بالتحاق اسامة بزید فصار كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان يعزوها الى مالكها ويده ثابتة عليها فلوفر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكماً (٥) باقوال الفسقة في محل النزاع والاحتياج (٦) الى اقامة الينبات (و) لانسلم ان (الاستبشار) الحاصل من الرسول ﷺ حين بلغه قول المدلجي لاجل حقية طريقه اذ المعلوم أنه (لا لزام الخصم (٧)) لان رجوع العرب الى أقوال القافة معلوم لا ينكر فلما أتى المدلجي وهو قايضهم بما يكذبهم سره ماساءهم « واجيب » عنهما بان ترك انكاره عليه السلام واستبشاره كما يدلان على حقية المقرر يدلان على حقية طريق ثبوته اذ لا يجوز له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق (٨) ولا الاستبشار به لايهام جوازه جواز طريقه لاستحالة جواز الشيء دون طريقه (٩) واذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشربه دل على حقية طريقه وهو القيافة « وقد يجاب » بان قول المدلجي قد عرف حقيقته المسامون من غير طريق التقرير فلم يكن سكوته ﷺ

(قوله) ولا الاستبشار به ، أي

بما طريق ثبوته منكر (قوله) لايهام

جوازه ، أي جواز الاستبشار به

(١) وفي جواهر التحقيق ما لفظه وهي أي قصة المدلجي أن عائشة قالت دخل المدلجي القايض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى زيداً واسامة الخ وفيه أن القصة بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بخلاف ما هنا من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (٢) الراد القاضي أبو بكر الباقلاني اه (٣) خبر الكون اه (٤) بقوله الولد للفراس اه قسطاس (٥) وفي نسخة حاكماً اه (٦) أي وفي محل الاحتياج اه (٧) ويكنى في الازام أن القيافة عندهم حق فان الازام لا يجب أن يكون بتقديم حقة في نفسها بل بما يعلم الخصم اه جواهر (٨) لو قيل ترك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم للانكار وعدم الاستبشار لعذر مع ظهور ما هو المعتد عند المسلمين وذلك العذر أنه لو أظهر الشناعة لقول المدلجي وانكر عليه قوله لصرفه الكفار الى انكار حقية هذا القول وتكذيبه في قوله لا الى انكار طريقته لم يكن بعيداً والله أعلم (٩) ينظر في استحالة فانه قد يجوز الشيء دون طريقه كاخذ أموال الحربين بالرقي ونحوه كثير والله اعلم اه انما هذا صورته صورة الرقي والا فلا ربي اذ هو في الحقيقة مجرد أخذ اه

(قوله) كما لو قال فاسق ، أقول الفاسق قد علم من النص عدم قبول خبره ولم يعلم ذلك في القيافة بل قال صلى الله عليه وآله وسلم في شأن الملاعنة ان جاءت بالولد على صفة كذا فهو لفلان وان جاءت به على صفة كذا فهو لفلان فلما جاءت به على الوصف المذكور قال لولا الأيمان لكان لي ولها شأن وكذلك أمره سودد بالاحتجاب من ابن وليلة زمعة لما رأى شبهه بعتبة بن أبي وقاص وهذا ملاحظة للقيافة وقد قررناه في سبل السلام ( قال ) لزام الخصم ، أقول يقال عليه وكيف يجوز أن يلزم الخصم بما هو باطل عنده صلى الله عليه وآله وسلم وهو مشرع الاحكام وهذا هو ما أشار اليه في



واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايها جواز طريقه بل لالزام منافق العرب (١) او ادحاض مقاتلهم وطعنهم في الدين وأهله بما لم يسكتهم سواه (ولا يلزم انكارها) أي القيافة (لظهور أنها ليست طريقاً) شرعية ويدل على ذلك أنها لو كانت طريقاً لما سكت عنها الرسول ﷺ مع تكرور غمز (٢) المناققين في نسب اسامة وقصدهم بذلك أذاه ﷺ وتكذيبه في الحاقه اسامة بزيد ولطلبها أشد الطلب ، ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة إليها علم أنها ليست طريقاً شرعية فلم يجب انكارها وحكم مجز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول ﷺ منكره على الاجمال لما اشتهر من سعيه في اامة طرق المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو شأنه عن سلوك طرائقهم وتتبع آثارهم (٣)

(١) هذا هو معنى قوله انه لالزام الخصم فينظر اه (٢) في القاموس وفيه مغمز وغمز به ، أي مطعن أو مطمع (٣) قال ابن القيم في هديه قد صرح النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الصحيح بصحتها فقال في ولد الملاعنة ان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال ابن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء فلما جاءت به على شبه الذي رميت به قال لولا الابان لكان لي ولها شأن وهل هذا الا اعتبار للشبه وهو عين القافه اه وقد أطل البحث فيه فراجعته في مباحث النكاح وما يتبعه اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ، ونقظ زاد المعاد لابن القيم (فصل) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ابصروها فان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال ابن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء ارشاده صلى الله عليه وآله وسلم الى اعتبار الحكم بالقافه وان للشبه مدخلا في معرفة النسب والحق الولد بن له الشبه وان لم يلحق بالملاعنة لو قدر ان الشبه له لمعارضة اللعان الذي هو أقوى من الشبه له كما تقدم اه

الجواب في الشرح ولا يخفى قوة الجواب (قال) ايها جواز طريقه ، أقول هذا يناقض قوله فان استبشر فوضح أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فعلى هذا يقال فيجوز أن يقر على منكر لالزام الخصم وهذا ينافي العصمة وكيف يقر على محرم لالزام قوم لم يؤمنوا بالله ولا برسوله ولا صدقوا ما يروونه من المعجزات وهم يسمعون القرآن ينث أسرارهم ويخبر بما في قلوبهم وهم يكذبونه فتكذيبهم للقائف حين وافق ما يكرهونه أشد ، وانكارهم لما أتاه أبلغ وقد أشار المصنف الى ضعف الجواب بقوله وقد يحاب (قوله) مع الحاجة إليها ، أقول لا حاجة به صلى الله عليه وآله وسلم الى دفع ما يفترونه من الأباطيل ولو احتاج الرسل الى ذلك لشغلوا عن تبليغ أحكام الله لتطلب ما يدفع القائل عنهم فانهم أعظم الناس بلاء بأقوال من بعثوا اليهم من مكذب ورام بالسحر والجنون ومتوعد لهم وغير ذلك وليس ذلك مما يعنيه بل انما هم إبلاغ ما أسروا ببلاغه وحاجتهم الى ذلك ، وجهاد من أسروا بجهاده (قوله) وحكم مجز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول منكر له ، أقول يقال ومتى علم أنه صلى الله عليه وآله وسلم منكر لذلك بل قدمنا لك تقريره للقيافة (قوله) وبعده عن متابعتهم ، أقول قد أقر صلى الله عليه وآله وسلم الدية على ما كانت عليه في الجاهلية وأقر القسامة على ذلك وأقر النكاح على أحد الأقسام التي كان عليها في الجاهلية «نعم» لو لم يأت في القيافة الاحديث مجز لربما قيل أنه يحتمل أن لا يثبت به حكمها لجواز أنه استبشر صلى

## المقصد الثالث

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في الاجماع ﴾

الاجماع في اللغة العزم (١) ومنه قوله تعالى فاجمعوا أمركم وشركائكم (٢) أي ائتمروا ومنه قوله ﷺ لا صيام لمن لم يجمع (٣) الصيام من الليل أي لم يعزم ويقطع بالنية، والاتفاق أيضاً ومنه قولهم أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه (٤) (وهو في اصطلاح أهل الشرع نوعان) عام (للأمة) وخاص (٥) ببعضها (الاول اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ

(١) لفظ الفصول وشرحه النظام للجلال باب الاجماع هو لغة العزم والاتفاق يريد أنه من أفعال للصيرورة إذا كان لازماً نحو أجمع القوم أي صاروا ذوى اجتماع وللتعمدية إذا كان متعمداً نحو أجمعوا أمركم أي اجعلوهذا اجتماعاً فاذاً هو من الاجتماع وهو التوافق لا غير وأما العزم فهو الجمل الذي هو مدلول الهمة ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام يعني يجمع أول النهار وآخره بالنية ومن ذلك توهم أن العزم من مدلولاته اه في القاموس أن العزم من مدلولاته فينظر اه (٢) أجمعت المسير والامرواجعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف دزمت عليه اه مصباح (\*) ولفظ حاشية الاولى في الاحتجاج بقوله تعالى « فاجمعوا أمركم ثم اؤتوا صفاً » لأن لفظ شركاءكم في هذه الآية يفهم منه لف المتفرق لا العزم اه (٣) ضبط في بعض النسخ بضم الياء وتشديد الميم وعليه ما لفظه مقتضى هذا الضبط في النهاية باعتبار مصدره اه من خط سيلان (٤) في شرح الأسنوى بعد هذا الكلام ما لفظه مأخوذاً مما حكاه أبو علي الفارسي في الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذوى جمع كقولهم أبقل السكك وأتر أي صاروا ذوى بقل وأتر اه (٥) سمي خاصاً لاختصاصه ببعض الأمة لا بأكملها فالخاص هنا يعني الاختصاص لا بمعنى الأخص فان الأخص ما اعتبر فيه قيد زايد كاجماع الأمة فتأمل اه من خط الطبري معلقاً على شرحه للكافل

الله عليه وآله وسلم كاستبشار المؤمنين وفرحهم بغلب الروم لفارس وان كانوا كفاراً لأنهم استبشروا به من حيث أنهم مثلهم أهل كتاب وكذلك سره صلى الله عليه وآله وسلم قتل ولد كسرى لآبيه مع أنه عاص بقتله وعلى الجملة قد يستبشر صلى الله عليه وآله وسلم بلانهم أمر وان كان ملزومه غير مرضي له لكن قد عرفناك ثبوت أدلة القيافة وأنها طريق شرعي ان فقد ما هو أقوى منها من ثبوت الفرائض ونحوه وبانه لم يثبت منه صلى الله عليه وآله وسلم انكارها البتة فاستبشاره زيادة على مجرد التقرير كما عرفت

﴿ المقصد الثالث ﴾ الاجماع (قال) المجتهدين ، أقول يخرج نظراً الى لفظ الجمع أنه لو انحصر الاجتهاد في اثنين في عصر على أمر لا يكون اجماعاً وقد عدوه اجماعاً ، ويحاج عنه بانه قد تقرر أن اللام اذا دخلت على الجمع صار للجنس فالمراد جنس المجتهدين فيدخل الاثنان ولا يقال فيصدق حينئذ على الواحد لأننا نقول لا يقال فيه اتفاق اذا أقل ما يصدق الاتفاق على الاثنين

(قوله) الاجماع في اللغة العزم الخ، يعني انه يطلق في اللغة على معنيين الاول العزم والناسي الاتفاق كما يأتي من الاول قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام قال في المصباح اجمعت المسير والامرواجعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف عزمت انتهى فقتضى ما في المصباح أن يجمع بسكون الجيم، والميم مخففة من اجمع ومن المعنى الثاني وهو الاتفاق قولهم اجمع القوم على كذا الخ، الذي في شرح الجوهرة الاجماع في اللغة الاتفاق والانضمام ومنه أجمع اذا انضم اليه غيره فصاروا جمع كما يقال أتمر اذا صار ذا تمر وألبن اذا صار ذا لبن قال هكذا ذكره الرازي ثم قال والأظهر من جهة اللغة أن المراد الاتفاق على أمر من الامور وان ذلك لا يستعمل مطلقاً بل لابد من اضافته الى أمر من الامور انتهى . اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام اختار ما رجحه في شرح الجوهرة من الاضافة الى أمر فلذا قال أجمع القوم على كذا ولم يقل أجمعوا أي صاروا ذوى جمع وهذا هو الاتفاق اللغوي وهو ما يكون بين اثنين فصاعداً

بعده في عصر على أمر) فقلوله اتفاق المجتهدين يشتمل اتفاقهم اعتقاداً وتولاً وفعللاً وسكوتاً وتقريراً ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على الاصح مخالفة ولا موافقة وقوله من امة محمد ﷺ يخرج المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة (١)، وأما الايمان ففي اشتراطه خلاف تطلع عليه قريباً (٢) ان شاء الله تعالى، وقوله بعده يخرج اتفاقهم في عصره لانه ان وافقهم فالحجة قوله أو تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه (٣) وقوله في عصر يعني أي عصر (٤) فيندرج فيه اتفاق مجتهد كل عصر، ولو لم يذكر لاوهم انه لا يتعقد الا باتفاق مجتهد كل الا عصر الى يوم القيمة لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ماهو المختار من عدم اشتراط انقراض العصر وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجبي ان شاء الله تعالى، وقوله على أمر يشمل الدين كالصلوة والزكاة والديونى كتقدير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي الذي لا تتوقف صحته عليه (٥) والاول متفق عليه

(قوله) ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على الاصح، سيأتى ان شاء الله تعالى بيان المخالف واستيفاء البحث في ذلك في المسئلة الخامسة (قوله) وأما الايمان، الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات (قوله) وان خالفهم فلا اعتبار، يقال المخالفة منهم له صلى الله عليه وآله وسلم لا تتصور لعصمتهم عن الخطأ (قوله) الذي لا تتوقف صحته، أي الاجماع كروية الباري ونفي الشريك وسيأتى الكلام في ذلك وأما الذي تتوقف حجة الاجماع عليه كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة فلا يصح التمسك بالاجماع فيه لئلا يلزم الدور

(١) فليس حجة على الاصح وعلى القول بانه حجة فالكلام فيما هو حجة الآن وتلك حجة افترضت اه من شرح أبى زرعة على الجمع (٢) في مسئلة بيان من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر اه (٣) بعد احالة الخطأ عليهم لا يمكن مخالفتهم إياه فلا فرق بين عصره وبعده والله أعلم (٤) قل أو أكثر اه عضد (٥) قوله الذي لا تتوقف صحته أى الاجماع عليه يعنى العقلي اه

(قوله) يشمل اتفاقهم اعتقاداً وقولاً وفعللاً وتقريراً وسكوتاً، أقول ظاهره ان لفظ الاتفاق هو الشامل لهذا وهو صحيح الا أن خروجه من اطلاق أمر كما قال الزركشى الامر يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية واللغوية ومنله قال الاسنوى في شرح المنهاج ومثل الشرعية بحل البيع واللغوية بكون الفاء للتعقيب والعقلية بحدوث العالم والديونية كالآراء والحروب وتدير امور الرعية فالاولان لاتزاع فيهما ونازع في الثالث امام الحرمين فقال ولا أمر للاجماع في العقلية فان المتبع فيها الأدلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق ذكره في البرهان « وأما الرابع » ففيه مذهبان أحدهما عند الامام والآمدى وابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع وستأتى هذه للمصنف في أثناء بحث الاجماع قال صاحب الآيات يقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتى بيانه في الاجماع في غير الشرعيات كاللغويات والديونيات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيراً من استدلالهم في بعض الأحكام اللغوية باجماع أهل اللغة مع أنهم ليسوا مجتهدين بالمعنى الآتى اللهم الا أن يفسر الاجتهاد هنا بالنسبة لكل أحد من المذكورين بما يناسبه، قال ثم رأيت الامام في المحصول قال، المسئلة الرابعة المتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره، مثلاً العبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين الى آخر كلامه انتهى « قلت » ولا يخفى أن الأدلة على حجية الاجماع اما أفادت أن اجماع مجتهدى الامة دليل ولم يقدم دليل على ان اجماع أهل فن من الفنون حجة كما ستعرفه فالقول بان أهل كل فن حجة وان لم يكونوا مجتهدين لا دليل عليه اذ هم بعض الامة ثم الدليل قائم على شرطية الاجتهاد المعروف لا الاجتهاد في فن واحد أو فنون (قوله) يخرج المجتهدين من ارباب الشرائع السابقة، أقول فانه وان قيل ان اجماعهم حجة على ماهو أحد المذهبين للاصوليين فليس الكلام الا في الاجماع الذى هو دليل شرعي يجب العمل به الآن



والاخران مختلف فيهما (١) وسيأتي بيان ذلك قريباً (٢) ان شاء الله تعالى (و) النوع الثاني من نوعي الاجماع هو (الاتفاق من العترة كذلك) أي كالنوع الاول فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول ﷺ بعده في عصر على أمر والمراد بالعترة الذين قولهم حجة علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منتسباً الى الحسين في كل عصر، فان قيل ذكر أهل اللغة أن العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون وهو لا يقتضي تخصيص عترة رسول الله ﷺ بمن ذكرتم، قلنا سيأتي في الاستدلال على حجية اجماعهم ما يدل على ان المراد بعترة ﷺ أهل بيته وابن علياً منهم ﴿مسئلة﴾ في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف، أما ثبوته فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاقولون كالنظام (٣) وبعض الروافض الى امتناعه واليه أشار بقوله (قيل محال (٤)) واحتجوا أولاً بان اتفاقهم على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع (لا تتشاورهم) في مشارق الارض ومغاربها (فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة) واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال (ورد) ما احتجوا به (بالمنع) أي لانسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة أما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعريته لا يبحث ولا يطلب وليسوا كذلك (لجدهم) في الطلب (و) قوة (بجنتهم) عن الادلة (٥) والاحكام وأيضاً لانسلم ان اتفاقهم في نفس الامر

(١) وسيأتي له حكاية الاتفاق في الدين مطلقاً سواء كان شرعياً أو عقلياً لا تتوقف صحته عليه أو لغوياً فيحقق والله أعلم (٢) في مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا يترتب عليه اه (٣) كلام البيضاوي في المنهاج يقتضي أن النظام يسلم امكان الاجماع وأما يخالف في حجته وهو تابع للامام الرازي في ذلك والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرها أن النظام يقول باستحالة اه (\*) كذا ذكره ابن الحاجب وغيره وقال المبكي ان هذا قول بعض اصحاب النظام وأما رأي نفسه فهو أنه يتصور لكن لاحجة فيه كذا نقل القاضي وأبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني وهي طريقة الامام الرازي واتباعه في النقل عنه اه شرح تحرير (٤) قال الامام عز الدين بن الحسن عليه السلام في آخر جواب على سؤال في العتق في فتاويه الكبرى ما لفظه نكتة ثبوت الاجماع في نفس الامر ونقله بطريق واضحة من أصعب الامور ومما لا يكاد يمكن ولا يتهيأ لانتشار الامة وكون أكثر علمائها لا يطرق ذكره سمع أهل الزمان فضلاً عن أن يعلم قوله في المسئلة التي يدعي عليها الاجماع وما الاجماع الا اسم بلاه مسمى وأمر خيالي لاحقيقة له وقد اودعنا رسائلنا ومصنفاتنا شيئاً من هذا المعنى ما يشقى القلوب الحواير ويحلو الغشا من أهل البصائر وإنما يقضى منه العجب مبالغة بعض العلماء والمصنفين في دعاوى الاجماع واستسهاهم لذكره وتهاونهم بامره وهو سبيل نيل السماء دون مثاله ولا سبيل اليه ولا طريق يدل عليه والله أعلم اه (٥) يقال ان الجد والبحث وان استلزما مطلق الاطلاع لا يستلزما الاطلاع تواتراً والآحاد لا تستلزم الموافقة لاختلاف الآراء فيها كما سيأتي اه جلال

(قوله) في بيان ثبوته والعلم به ونقله الخ، هذه ثلاثة مقامات يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في كل واحد منها كما سيذكره المؤلف عليه السلام هنا وفي شرح المختصر أربعة مقامات «الرابع» منها النظر في حجته ولم يجعله المؤلف هنا منها وذكره فيما سيأتي بقوله وهو حجة الخ (قوله) اما ثبوته، أي الاجماع بان ينقل دليل الحكم اليهم جميعاً ويتفقوا على ذلك الحكم وقد أشار المؤلف عليه السلام الى أن المراد هذا بقوله في امكان اتفاق المجتهدين الخ (قوله) غير معلوم بالضرورة، احتراز عما علم ضرورة من الدين كوجوب الحجج والصلاة فانه قد وقع الاتفاق عليهما والوقوع فرع الامكان فليس الخلاف فيه (قوله) وقوة بجنتهم عن الأدلة والاحكام، اقتصر في شرح المختصر على الأدلة والمؤلف عليه السلام زاد الاحكام لأن الكلام هنا في نقل الحكم (قوله) فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم، يعني في نقله عن بعض منهم الى بعض

(قوله) بان ينقل دليل الحكم اليهم، الظاهر سقوط لفظ دليل كما ستعرف ذلك من عبارة القاضي قريباً وعبارة المؤلف غير مصرحة بالدليل فتأمل اه ح عن شيخه

(قوله) فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم ، يعني في نقله عن بعض منهم الى بعض ﴿٤٩٣﴾ (قوله) لا مكان الاتفاق بدون

النقل ، بان يتوافق اجتهادهم من القرآن على وجوب شيء مثلاً بدون نقل من بعضهم الى بعض (قوله) نعم علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور ، لأن طريق العلم بالاتفاق على الحكم هو النقل الى كل واحد منهم وأما توافقهم على وجوب شيء مثلاً من القرآن فليس طريقاً الى العلم بالاتفاق (قوله) وهو غير النزاع ، اذ النزاع في امكان اتفاقهم في نفس الامر وقد حصل بتوافقهم في الاجتهاد (قوله) ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد ، كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع (قوله) على أكل نوع من الطعام معين ، كاتفاقهم على أكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذاك الا لاختلاف الدواعي (قوله) لعدم احتماله للنسخ ، هكذا ذكره السعد وزاد المؤلف عليه السلام بالذات اشارة الى الجواب عن اعتراض السعد المذكور في الجواهر حيث قال « اعلم » أنه نقل عن السعد في هذا المقام أنه قال وفيه بحث وهو ان الدليل القطعي أيضاً لا يمتثل للنسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يلزم كون الاجماع أقوى ثم قال ولتأمل أن يقول الاجماع لا يمتثل للنسخ بالذات والقطعي لا يمتثل بالعرض (قوله) والقطعي لا يمتثل بالعرض ، وهو كونه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم اه منه ح

فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم لا مكان الاتفاق بدون النقل المذكور (١) «نعم» علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو غير النزاع (قيل) في الاحتجاج على امتناعه ثانياً بانه لو وقع لكان عن مستند لما يحى ان شاء الله تعالى وحيث (مستنده إقطاع فيجب نقله عادة) لان العادة تحيل عدم نقله لتوفر الدواعي على نقله واستحالة تواطؤ الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد (أوظني فيمتنع الاتفاق عنه عادة) لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل نوع من الطعام معين في وقت واحد ولا ثالث للقطعي والظاني بالاتفاق (ورد بالمنع) لما ذكر في الطرفين فلا نسلم وجوب نقل المستند القاطع عادة (اذ قد يستغنى به) أي بالاجماع (عن) نقل (القاطع) لأنه أقوى (٢) منه لعدم احتماله للنسخ بالذات

(١) بان يعرفوا الحكم من الكتاب وهو متواتر ويتفقوا عليه اه (٢) وفي هذا السند وان كان الكلام عليه لا يضر غفلة بينة لأن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل نزاع (٣) الخصم ولأن الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفي فيهما التواتر الى واحد ولا يكفي فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الأبعد دون الأقرب ولو قدر ان الامة جردت المستند القاطع مع وجوب تبليغه عليهم لكانوا قد أجمعوا على ضلال اه من شرح المختصر للجلال (٤) ثم الموجب لنقل القاطع ليس هو نفس الحاجة الى دفع الخلاف به بل نفس ضروريته من الدين التي لا يمكن خفاؤها على مسلم فضلاً عن مجتهد اه عصام المحصلين

(قال) فيجب نقله عادة ، أقول يأتي قريباً ان هذه دعوى على العادة غير صادقة (قال) اذ قد يستغنى به عن القاطع ، أقول فيه أمران « الأول » أن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل النزاع ولأن الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفي فيهما التواتر الى واحد ولا يكفي فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الأبعد دون الأقرب الثاني أنه لا وجه لازوم نقل القطعي الا ترى أن الصحابة السامعين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يحصل لهم القطع بالمتون مطلقاً بشهادة الحس ويحصل لهم القطع بالمراد كثيراً للقرائن فيصير الحكم عندهم قطعياً فلو لم تواتر كما وصف بالقطعي في وقت ما لكان أكثر الشريعة بل وكل مخبر عنه قطعياً وليس كذلك ضرورة وكذلك لا يلزم ما تواتر في وقت ما ان يستمر تواتره الى آخر الدهر فكم نسيت قضايا متواترة أوضح التواتر وهذا وان كان على السند فلا يخفى أنه حق في نفسه (قوله) لأنه أقوى ، أقول أي الاجماع أقوى من الدليل القطعي وعلل قوته بعدم احتماله للنسخ بالذات ولا يخفى أن الدليل القطعي لا يمتثل للنسخ بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم فزاد بالذات للاشارة الى ان ذات الدليل القطعي لا يمتثل للنسخ من دون نظر الى زمان بعد الوفاة أو قبلها ولا يخفى أن اتصافه بالذات لا يفيد فيما نحن فيه اذ الكلام فيما بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم ولأننا نقول دلالة القطعي ثابتة لذاته اذ هو دليل قبل وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته ودلالة الاجماع انما كانت بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته قد استويا لعدم احتمال النسخ ثم هب ان الاجماع القطعي أقوى من الدليل القطعي فالاجماع الظني ليس بأقوى منه وعباراتهم في قولهم اذ قد يستغنى بالاجماع شامل لقطعيه وظنيه وكذلك تعليلهم لقوة الاجماع بانه مأمون للنسخ

ولارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الاول (١) (و) لانسلم امتناع الاتفاق عن الظنى عادة اذ (قد يكون) الظنى (جلياً) (٢) فتتوافق القرائح فيحصل الاتفاق (٣)، والقياس على اكل طعام معين في وقت واحد بعيد لعدم الصارف (٤) ثمة بخلاف مانحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة «وأما العلم به» فالتأملون بإمكان انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبتته الاكثرون (وقيل) بل (يتمتع العلم به) عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه أنه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب وذلك

ومعلوم انما لا يثبت بالنسخ بالذات أقوى مما لا يثبت بالعرض فيكون الاجماع أقوى من سنده القطعي انتهى (قوله) ولارتفاع الخلاف، عطف على قوله لأنه أقوى (قوله) لعدم الصارف، عن افتراقهم وعدم اجتماعهم على اكل طعام معين فلهذا افترقوا اذ لا محذور في الافتراق (قوله) بخلاف مانحن فيه لوجود الصارف، يعني الصارف لهم عن الافتراق وعدم الاجتماع وهو وجود الامارة التي هي مستند الاجماع (قوله) وأما العلم به، هذا هو المقام الثاني من المقامات وهو النظر في العلم باتفاقهم (قوله) وهو مروي، عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه الخ، جعل المؤلف عليه السلام ما نقل عنه دليلاً على أنه يقول بامتناع العلم به وأما ابن الحاجب فحمل هذا المنقول عنه على استبعاد وجوده أو الاطلاع عليه لا الامتناع وسيأتي رجوع المؤلف عليه السلام الى هذا الحمل حيث قال قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد

(١) عبارة المضد الى نقل الأدلة اه (٢) والجلي ما لا يختلف فيه بل يؤدي الى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد والخفي بخلافه اه منتخب من النقود والردود (\*) لا يتنع الاتفاق على مدلوله وهذا ليس بشيء أيضاً لأن الظن لا ينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحاداً وقد علم الخلاف في أخبار الآحاد وشروطها وشروط روايتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجتماع على شيء من تلك المسائل وان اريد بوضوح الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ما عرفت اه جلال على المختصر (٣) واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكاً اه عضد (\*) عبارة التحرير لأن الهمام وشرحه في سياق رد دليل التحيل ما لفظه مع ظهور الفرق بين الفتوى بحكم وبين اشتناء طعام واحد وأكله للكل لعدم الجامع لاختلافهم في الدواعي المشتبهة باختلاف الامزجة بخلاف الحكم الشرعي فانه تابع للدليل وقد تكون بعض الأدلة بحيث تقبله الطبائع السليمة كلها لوضوحه اه (٤) قوله لعدم الصارف وقوله لوجود الصارف، ظن بالداعي في الموضوعين اه من حاشية قال فيها من خط المتوكل على الله اسمعيل رحمه الله في نسخته من شرح الغاية (\*) لعله يريد لعدم ما يصرف في مثال الاتفاق على اكل النوع المعين من طعام معين في وقت واحد عن إحالة الاتفاق على أكله اذ لم توجد اماره تصرف عن إحالة بل وجدت اماره إحالة الاتفاق وهي اختلاف الطبائع والشهوات مع سلامتها عن المعارض بخلاف مانحن فيه فانه وجد الصارف عن إحالة الاتفاق وهو القرينة والامارة على حصول الاتفاق وامكانه أعنى المستند الظنى الجلي فتأمل اه عن خط البرطي (\*) وفي شرح المحلى على الجمع ما لفظه، واجيب بان هذا لاجماع لهم عليه لاختلاف شهوراتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعي اذ يجمعهم عليه الدليل اه

يقضى بتقديم الاجماع الظنى على كل قطعي سوى الاجماع وهو باطل على أنه لا خفاء ان العلم الحاصل عن الاجماع استدلالى فكيف يكون أقوى من كل قطعي (قال) اذ قد يكون جلياً، أقول قيل سبب الظن لا ينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحادياً وقد علم الخلاف في أخبار الآحاد وشروطها وشروط روايتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجتماع على شيء من تلك المسائل وان اراد بجلي الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ما سمعت (قوله) ولهذا نقل عنه انه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب، أقول لفظ ابن الحاجب أنه قال احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب وجعل احمد من نقاة حجبة الاجماع لامن نقاة العلم به والمصنف جعله من نقاة العلم به وعبارة احمد تحتمل أنه من ادعى العلم به أو كونه حجة أو هو موجود فان عبارته بجملة وحمل

(قوله) وهو وجود الامارة الخ، واذا كان كذلك فلا قياس مع التماثل اه ح (قوله) كما نقل عن احمد، لا يبعد أن يكون رواية اخرى احسن بن يحيى السكبي ح



(قوله) عما أفتى به قبل فتوى الآخر، لو قال فيرجع عن ذلك الرأي قبل موافقة الآخر لكان أعم (قوله) فيظن انعقاد الاجماع، أي يظن الناقل انعقاد الاجماع وليس كذلك (قوله) بعد العلم بوجوده، ليكون مانعاً عن انعقاد الاجماع ولم يذكر هذا القيد في شرح المختصر ولعل وجهه ان الانقطاع يشعربه (قوله) أو كذبه فيما أفتى به، لو قيل أو كذبه في قوله رأيي في المسئلة كذا لكان أعم (قوله) أو اثنين منها، عطف على ما يفهم من الكلام السابق اذ يفهم من ألف التخيير في قوله أو خفاء بعضهم أو رجوعه الخ المعطوف عليه كأنه قال يتنوع العلم لاحد هذه الاشياء أو لاثنين منها (قوله) أو فوقها، أي فوق الاثنين و (قوله) أو غير ذلك، من التجويزات المقدرة (قوله) فكيف يتحقق بعضها، كالأولين (قوله) الاجماع على تقديم القاطع الخ، قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وأنت خير بانه لا يسلم أنه ثبت ذلك بالنقل عنهم ولكن انا نعلم ان كل عاقل يقول ذلك كما نعلم أن كل عاقل يعلم أن الكل أعظم من الجزء ولذا قال بعض المحققين من شراح الفصول بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم بعد مجنوناً

(لا تتشاورهم) في الافطار فلا يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسئلة المعينة بالحكم المعين (أو خفاء بعضهم) بحيث لا يعلم وجوده البتة وهذا وما قبله معلوم فان من أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم (أو رجوعه) أي رجوع بعضهم عما أفتى به (قبل فتوى الآخر) فيظن انعقاد الاجماع (أو نحو ذلك) مما يمنع العلم بوقوعه كقطعاً بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده فلا يعلم له خبر أو نحوه فلا يعرف كونه مجتهداً مع كونه في نفس الامر كذلك أو كذبه فيما أفتى به (١) لعذرهما أو اثنين منها أو فوقهما أو غير ذلك وتجوز واحد مما ذكرناه يمنع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف يتحقق بعضها (٢) (قلنا) في الجواب عما ذكرناه هذا الاحتجاج (تشكيك) (٣) لانه مصادم للضرورة (فانا نعلم قطعاً من السلف (٤) الاجماع على تقديم) الدليل (القاطع على) الدليل (المظنون) (٥) وعلى

(١) عبارة العبد في قوله رأيي في هذه المسئلة كذا وأخبره بالرأي دون الانظ وان صدق فيما قال اه (٢) انتشارهم أو خفاء بعضهم اه (٣) وهل هذا الامثل المشبه المعارضة في الضروريات فانا مع تلك الاحتمالات نعلم الاجماع قطعاً ومثل تلك الاحتمالات تجري في العلوم العادية على ما صر في تفسير العلم ولا يقدح في كونها من أقسام العلم اه ملا باختصار ليسير (٤) ليس المراد اثبات تقديم القاطع على الظني بالاجماع حتى يقال اثبت بضرورة العقل وانما المراد تمثيل فرد من أفراد الاجماع علم ضرورة عنهم وذلك اجماعهم على تقديم القاطع على المظنون واجماعهم على ان المشرك لا يغتر له والله أعلم لكن تقديم القاطع على الظني اذا كان مما علم بالضرورة لم يكن مما نحن فيه لأن الكلام في اتفاقهم على حكم واحد غير معلوم بالضرورة اه (٥) اما تقديم القاطع على الظني فيثبت بضرورة العقل بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم بعد مجنوناً اه نظام فصول ومعناه في المنهاج وفيه نظر بوضعه قول ميرزا جان في حاشيته لا يزد أن هذا مما علم من الدين ضرورة في مثل هذه الصورة لا يحتاج الى الاجماع لأن المقصود العلم بتحقيق الاجماع في الجملة « نعم » لو كان المطلوب اثبات جواز تعلق العلم بالاجماع فيما لا حجة فيه غيره لكان وارداً، أقول لكنه يبقى الكلام في كون هذا الجواب لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث اذ علم المجتهد بأنهم قدموا القاطع على الظني لم يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم فلا يصح قوله أي المضد وما ذلك الا بثبوته عنهم وينقله اليها « نعم » يمكن أن يقال لا حاجة الى المقام الثالث لانه كل اذ يجوز أن يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذي يحتج به وحينئذ لم يحتج الى المقام الثالث ويكفي ثبوت المقام الثاني اه ميرزا جان

ابن الحاجب كلامه على أنه استبعد وجوده لأنه ينفي حجتيه (قال) فانا نعلم قطعاً من السلف الاجماع على تقديم القاطع على المظنون، أقول عبارة ابن الحاجب فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون انتهى وفي هذا الكلام أبحاث « الأول » أنه استدلال على العلم بالاجماع وهو محل النزاع « الثاني » ان لفظ السلف شامل للصحابة بل هم رؤسهم ولا شك أنهم يقدمون القطعي على الظني في العصر النبوي فان أقرهم عليه فهو الدليل والا فليس بحجة « الثالث » أن تقديم القطعي على الظني أمر معلوم من ضرورة العقل والشرع في أي مطلب كان ومن خاله فليس من العقلاء فليس ذلك التقديم للاجماع بل

(قوله) وقد اجيب عنه ، أى عن

وهو النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به (قوله) اذ الآحاد لا تفيد الخ ، لما سيأتى ان شاء الله تعالى من اشتراط التواتر « اعلم » أن هذا البحث أعنى نقل الاجماع بالآحاد ذكره المؤلف عليه السلام وابن الحاجب وغيرها من الاصوليين في موضعين « الأول » في هذا المقام أعنى بيان امتناع نقل الاجماع فالتسائل بالامتناع هم المنكرون للاجماع رأساً فيكون المراد هنا ان الآحاد لا تفيد في نقل الاجماع سواء كان ظني الدلالة أو قطعيها « الموضع الثانى » فيما سيأتى في بحث هل يثبت الاجماع بنقل الآحاد أو لابد من التواتر والمخالف هنالك ليس هم المانعين للاجماع أصلاً بل هم بعض القائلين بحجيته كالغزالي وأبى عبد الله وبعض الحنفية وكلامهم هنالك في الاجماع الثابت بحجيته القطعي دلالة كما ستعرف ذلك . اذا تقرر هذا فالمؤلف عليه السلام لما قال اذ الآحاد لا تفيد القطع المطلوب حصوله بالاجماع اشعر بان الكلام هاهنا في القطعي من الاجماع لاسيما مع قوله هنا على أنه لا يشترط التواتر في نقله على الاصح فان هذا

(قوله) فالتسائل بالامتناع هم المنكرون الخ ، يحقق هذا فان الظاهر ان المخالف هنا إنما يخالف في نقل الاجماع بعد الاتفاق على ثبوته لاني ثبوت الاجماع وعدمه فالموضعان سيان والله أعلم احسن

بن يحيى ح

ان المشرك لا يغفر له ، وقد اجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفية في أيام الصحابة لانهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه (١) « وأما نقله » فالتسائل بان مكان معرفته اختلفوا في إمكان نقله والا كثرون على جوازه (قيل) بل يمتنع (نقله (٢)) الى من يحتج به عادة (اذ الآحاد لا تفيد) القطع المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين التواتر اذ لا طريق للنقل غيرهما (والتواتر بعيد) حصوله لوجوب استواء الطرفين والواسطة بل العادة تحيل مشاهدة (٣) اهل التواتر لكل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً والسمع منهم والنقل عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا (وهو) اي هذا الاحتجاج (ايضاً) تشكيكاً لمصادمته الضرورة اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين بالتواتر الذي لاشبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له (٤) (على

(١) محصول هذا الجواب أنه يمكن من الصحابة لا من غيرهم وهذا قول المنصور بالله والامام يحيى والرازي وأحد قولي احمد بن حنبل كما حكاه في الفصول اه (٢) قال سعد الدين وبالجملة فضبط كلام المخالف على ما قرره الفاضل المحقق هو أنه يمتنع ثبوته ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله الى المجتهدين وان نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد بالامتناع العادى على ما يشعر به الاستدلال وقد صرح به في المتن والشرح الا في الثبوت فان ظاهر المتن ان المخالف ينكر ثبوته والشرح يدعي استحالة اه من حاشيته على العضد (٣) مصدر مضاف الى الفاعل (٤) هذا الاجماع من السلف على التقديم للقاطع وعلى عدم المغفرة للمشرك لنص القرآن فالاجماع على نصوص القرآن ليس مما نحن فيه كحل البيع وتحريم الربا

للضرورة العقلية فهو بمنزلة المكذب ولهذا قالوا يكفر من رد ما علم أنه ضرورى من الدين « الرابع ان الكلام في حجية الاجماع على غير الضروريات كما عرفت من قول المصنف أن الخلاف في حكم غير معلوم من ضرورة الدين والاصح أن نبين وقوع الاجماع بالاجماع على وجوب الصلوة وهذا معلوم البطلان (قوله) بان هذه الاحتمالات منتفية في أيام الصحابة ، أقول قيل وقوع الاجماع المحقق في زمن الصحابة بعيد ووقوعه من بعد عصرهم كذب ولو سئل مدعي وقوع الاجماع المحقق عن حال المسلمين بل عن بلدانهم بل عن أوسع من ذلك من خطط الارض الاسلامية لم يحط بها علماء كيف يافراد الخليفة وصفاتهم ثم باستقرارهم ريثما يحصل الاجماع

مرام شط مرمى العقل فيه \* فدون مداه بيد لا تبدي

(قوله) وأما نقله فالتسائل بان مكان معرفته الخ ، أقول عبارة ابن الحاجب وقد زعم منكروا الاجماع أنه على تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال ثم ذكر ماساقه المصنف فالحلاف في المسئلة لمنكرى الاجماع للقائلين بإمكانه كما قاله المصنف والحشى قد تنبه لهذا الا أنه زعم أن المصنف خلط هذه المسئلة بالمسئلة الآتية وهي مسئلة الخلاف في اشتراط التواتر في نقله أو عدمه عند القائلين بثبوته أو حجيته وقال ان لهذا الذى أتى به المصنف فائدة فيما سيأتى فينظر فيما سيأتى (قوله) اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين التواتر الذى لاشبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون ، أقول علمنا بالاجماع الصحابة على تقديم القاطع على المظنون ليس مستنده

انه) يكتفى في نقل الاجماع بالاحاد (لا يشترط التواتر في نقله على الاصح) واشترطه  
الغزالي وبعض الحنفية، لنا انه (كالسنة) ومنها ظني الدلالة وظني الدلالة منها المنقول  
آحاداً يجب العمل به قطعاً فالاجماع القطعي الدلالة المنقول كذلك اولى في وجوب  
العمل به لان الاول ظني واحتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في  
مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون دلالة وسنداً فثبوتها بالمقطوع دلالة  
اولى، واما الظني (١) من الاجماع فكالسنة سواء (٢)، قالوا يبعد اطلاع الواحد  
على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد فلا يفيد ظناً، قلنا ممنوع بل وجد ان الظن  
من نقل آحاد التابعين لاجامات الصحابة واقع قطعاً كوجدانه من نقلهم للاخبار  
﴿مسئلة﴾ (وهو حجة) شرعية عند اكثر المسلمين خلافاً للنظام (٣) وبعض الخوارج (٤)  
والامامية وان حكى عنهم الوفاق على انه حجة فليس لكونه اجماعاً بل لاشتماله على

خاص بالاجماع القطعي دلالة بدليل  
قوله فالاجماع القطعي الدلالة  
المنقول الآحاد اولى وليس كذلك  
اذ المخالف هنا هو المنكر للاجماع  
مطلقاً. وأما قول المؤلف عليه  
السلام قالوا يبعد اطلاع الواحد على  
اجماعهم الخ فهو مبني على أن  
الخلاف عام في القطعي والظني فقد  
جمع المؤلف عليه السلام هنا بين  
مقتضى الخلافين أعني خلاف  
منكر الاجماع وبين خلاف غيره  
وسياً في ان شاء الله تعالى ماله تقع  
في هذا المقام فتأمل والله أعلم

(قوله) اذ المخالف هنا هو المنكر

الخ، ينظر اذ الكلام في انكار  
نقل الاجماع لانكار الاجماع اه  
حسن ح

(١) مثل الاجماع السكوني اه (٢) بل لا يبعد أن يقال الاجماع نفسه أقوى لاحتمال السنة  
النسخ دون الاجماع اه منه (٣) لاميخ خلاف النظام في حجيته مع قوله بعلم امكانه اه  
وفي حاشية هذا لا ينافي ما تقدم من نسبة امتناع امكانه الى النظام لانه يستلزم نفي الامكان  
فيكون ذكر الخلاف هنا تصريحاً به في الطرفين اه وقد تقدم في الحواشي ما يندفع به الاعتراض  
فتأمل اه (٤) قال في الفصول ولا اعتداد بمن قال ليس بحجة مطلقاً كالامامية والنظام  
والخوارج وجعل الجميع قولاً واحداً وقال في الهامش قال ابن زيد الاجماع عند الامامية  
ليس بحجة الا اذا كان فيهم الامام فحجة أي قد يحصل الاتفاق بينهم على حكم مخالف لما  
يقوله المصوم عندهم فلا يكون حجة الا اذا كان موافقاً. قال الديلمي وسبب منعه حجة  
الاجماع أن قواعد اعتقادهم أكثرها تخالف الاجماع وعرفوا أنهم لو قالوا به لزمهم حجة الاجماع  
فنفوا كونه حجة ليكونوا مطلقين في الاحكام اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري

التواتر بل مستند علمنا بذلك علمنا بانهم عقلاء وأنهم لا يكذبون الشارع لأن من رد الضرورة الشرعية  
فهو بمنزلة المكذب للشارع ولذا قالوا أنه يكفر من رد ما علم من الدين ضرورة ومن المعلوم يقيناً  
أنه لا يتصدى الرواة الذين يحيل العقل تواطؤهم على الكذب بل لا يتصدى راو واحد على تتبع  
كل فرد من أفراد الصحابة أنه جرى على طريقة العقلاء وقدم ما يعلم عقلاً وشرعاً وجوب تقديمه  
على ما يعلم عقلاً وشرعاً وجوب تأخيرهما عما قدمه عليه فهذا التواتر الذي زعموه هنا تقطع بعدمه  
كما قالوا تقطع بثبوتها وانما العجب من تتابع أئمة التحقيق على هذه الدعوى والاستدلال وهذا مما  
يطيل تعجب من ينظر لنفسه ويعلم أن ضرر التقليد قد دخل كل ذرة من ذرات العلوم وشمل  
كل ناظر وناهيك بهذا البحث من المحققين في علم الاصول المبينة مسائله على الاجتهاد ثم  
تقليد في الدليل فليحذر الناظر لدينه الاغترار بأقوال الرجال من غير تفتيش عن حقيقة الحال  
ولا يستوحش من الانفراد فطلاب الحق أفراد (قوله) كما نقل عن احمد، أقول قد عرفت أن  
عبارة احمد محتملة لما عرفناك به والمصنف سابقاً حملها على أنه نفي العلم به وهنا حملها على  
انفراد الواحد وهذا هو معنى نفي العلم به وابن الحاسب حملها على استبعاد وجوده



(قوله) وقد أسقطنا في هذا الكتاب ما ذكره من أدلة المعقول لما يرد عليها الخ، أشار المؤلف بهذا الى ما ذكره ابن الحاجب وغيره من الاستدلال بالمعقول والى ما أورده ابن الحاجب على ذلك الاستدلال وأجاب به عنه « وبيان ذلك » أن ابن الحاجب استدلل بدليلين من بالمعقول « الاول » منهما أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على أنه حجة فإن العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ أو ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقاً وهو يقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب . ثم أورد ابن الحاجب على هذا الاستدلال اجماع الفلاسفة على قلم العالم واجماع اليهود على أنه لا نبى بعد موسى واجماع النصارى على أن عيسى قد قتل فإن كلا منها قد اشتمل على ما ذكرتم من القيود مع أنه لا يحكم باسنادة الى القاطع « وأجاب » بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفساد فيه كثير فاتضح قيد الشرعية المشار اليه فيما تقدم بقوله في شرعي وأما في الشرعيات فالفرق بين القاطع ﴿ ٤٩٨ ﴾ والظنى بين لا يشبهه على أهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى متابعة لنقل

قول الامام المعصوم (١)، والادلة على حجيته كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول وقد أسقطنا في هذا الكتاب ما ذكره من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئلة التي لا تندفع إلا بتكلف وذكراً ما هو معتمد عليه من الادلة النقلية فقلنا هو حجة (لقوله) تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) (٢)

(١) وكذا ما نقل عن النظام والخوارج من الموافقة فانهم عند التحقيق مخالفون اما النظام فلانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الأمدى الاجماع هو كل قول يحتج به وأما الخوارج فقالوا كما نقله القراني عن المخلص ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما بعدما فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لا غير لأن العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم الا من كانت على مذهبهم ذكره الأسنوي اه (٢) يقال لولا الاجماع على اتباع سبيل المؤمنين لكان متبع غيره مصيباً على القول بالتصويب أو مخطئاً معذوراً على خلافه فالمصير لمخالفة ذلك السبيل كبيرة هو الاجماع اه وقد ذكر الأسنوي ما نفعه لا يسلم ان السبيل لغة هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع . وبيانه أن

(قال) « مسألة » وهو حجة (قال) ويتبع غير سبيل المؤمنين ، أقول صرح أئمة النحو والتفسير بان وضع الاضافة على العهد كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى « ولقد آتيناك آياتنا كلها » ونجم الأئمة وغيرهما والاجماع غير موجود في زمن نزول الآية قطعاً فالعهد هو القرآن لقوله تعالى « وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل » بدليل أن تقولوا انما انزل الكتاب فيكون معناه ويتبع غير القرآن ويحتمل أن المراد بسبيل

الآحاد في الطبقة الاولى وان تواتر الوسط والآخر كما روى اليهود عن موسى ، هذه شريعة مؤيدة مادامت السموات والارض ، فليس اجماعهم عن تحقيق اذ لو كانوا محققين لم يجمعوا عليه لانه موضوع فلا يرد نقضاً لا تنفاه قيد التحقيق . وأورد أيضاً ابن الحاجب على هذا الاستدلال أنه يلزم منه الدور لأنه أثبت فيه الاجماع بالاجماع أو بنص متوقف على الاجماع « وأجاب » بان المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع تمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أولاً وثبوت هذه

الصورة من الاجماع ودالاتها العادية على النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة « الثاني » من الدليلين العقلين أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين والعادة قاضية بامتناعه . وأورد أيضاً على هذا الاستدلال والذي قبله أن مقتضى هذين الدليلين أن الاجماع حجة اذا بلغ المجموعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعاً « وأجاب » بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد ثبت عدد التواتر في أكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين . هذا حاصل ما ذكره ابن الحاجب نقلناه بياناً لما أشار اليه المؤلف عليه السلام ولنفعه في بحث سيأتي ان شاء الله تعالى

(قوله) وأجاب بان الدليل الخ ، ولورد هذا بان ذلك استدلال على كونه حجة بالاجماع وهذا لا يحتاج الى دليل آخر لكان أولى اه

(قوله) اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال ، هذا تقرير للاستدلال يندفع به ما يقال ان مجرد الوعيد على أمرين لا يقتضي الايمان على كل منهما كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتناق والكفارة فله ﴿٤٩٩﴾ نارجهم (قوله) لانه لا واسطة بينهما

اشارة الى أن حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين وان كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا يخرج بحسب الوجود عن اتباع غير سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم اذ معنى السبيل ما يختار الانسان لنفسه من قول أو فعل كذا في حاشية السعد وأما بعضهم فذكر أن عدم الواسطة مبنى على قول من يقول بان التروك أفعال (قوله) بوجوه كثيرة ذكرها السعد قال وجه الاتصال عنها مذكور في أحكام الآمدي (قوله) لا بالاجماع ، الاولى لا الاجماع اذ زيادة الباء تقتضي بان المجمعين تمسكوا بالاجماع وليس ذلك هو المراد بل المراد ان سبيلهم ليس هو اجماعهم كما هو مراد المستدل بل تمسكهم بالدليل ولهذا قال المؤلف عليه السلام فيما بعد وأقرب من اطلاقه أي السبيل على الاتفاق والله أعلم (قوله) لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع الخ ، فتد أجاب عن هذا بعضهم بقرب من جواب السعد المتقدم حيث قال . واجيب بان ترك اتباعهم بالسكينة غير سبيلهم وزاد هذا البعض جواباً آخر حيث قال وبان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين

نوله (١) ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً « ووجه الدلالة ان الله تعالى (جمع بين المشاقة) للرسول ﷺ (واتباع غير سبيلهم) اي المؤمنين (في الوعيد) حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً والالم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان يقول مثلاً ان زنت وشربت الماء عاقبتك (٢) واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول او الفعل او الاعتقاد (وهو) اي هذا الاحتجاج المأخوذ من هذه الآية الكريمة (ظني) لانه معترض عليه بوجوه كثيرة ، منها ان الآية تدل على تقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المؤمنين وسبيلهم التمسك بالدليل (٣) لا بالاجماع فلا يجب التمسك بالاجماع ويؤيده ان السبيل في اللغة الطريق فاطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركته الطريق في الايصال ، ومنها ان منطوق الآية تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم وجوب اتباعهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم (٤)

السبيل لغة هو الطريق الذي يمشي به وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحمل على الجواز وهو اما قول أهل الاجماع أو الدليل الذي لأجله أجمعوا والثاني أولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهم موصولاً إلى المقصد . وأجاب المصنف يعني البيضاوي بان السبيل أيضاً يطلق على الاجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الانسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى « قل هذه سبيلي » واذا كان كذلك فحملة على الاجماع أولى اعموم فأنه ذن الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد اه (١) أي نجعله ولياً لما تولاها من الضلال بان نخذله ونحلي بينه وبين ما اختاره اه كشاف (٢) كان الاحسن في التمثيل ان يقول ان شربت الخمر وشربت الماء أو ان أكلت الخنزير وشربت الماء عاقبتك لما بين الشرين أو الاكل والشرب من المناسبة التي ليست بين الزنا وشرب الماء اه (٣) وقد اجيب عنه بان اتباع غير الدليل داخل في مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أي مخالفة حكمه وحينئذ يلزم التكرار اه تلويح معنى يقال هو من عطف الخاص على العام اه (٤) ان قيل المراد عند وجوب الاتباع للسبيل وذلك عند تضيق الحادثة كما في غيره من سائر الأدلة ومن يقول ان التروك أفعال يقول هو متبع لغير سبيل المؤمنين فلا يتأتى عنده الواسطة قال الرمي واجيب بان ترك الاتباع الخ سيلان

المؤمنين الا ان كان كما فسر الصراط المستقيم بذلك ويدل له سبب نزول الآية فانه أخرجه الترمذي ان الآية نزلت في شبر بن ابيرق لما سرق متاع رفاعه بن زيد فظهرت عليه المعرفة فحق بمكة قال البغوي وارتد عن الدين فنزلت فيه الآية « ومن يشاقق الرسول أي يخالفه أو يراى بسبيل المؤمنين ترك مشاقة الرسول كما دل له السياق والمصنف سيأتي بقرب من هذا

حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم كان ركيكاً وصرح بمثل ذلك الامام المهدي والدواوي طهيم السلام

(قوله) والاعتناق والكفارة ، لفظ السعد في الكفارة اه (قوله) وصرح بمثل ذلك الامام المهدي الخ ، قال الاسنوي وفيه نظر

( قوله ) وأقواها ، أي أقوى وجوه الاعتراض وأنا قال أقواها لما ذكره السعد من أن جواب الآمدي عنه بأنه تخصيص من خير دليل ضعيف فلذا لم يجب عنه المؤلف عليه السلام بل جعل الاعتراض به قادحاً لكن قد ذكر المؤلف عليه السلام الاعتراض بوجهين سابقين لم يذكرهما السعد ولم يقدح فيهما المؤلف بل قد عرفت مما نقلناه جواب الثاني منهما والله أعلم ( قوله ) لاحتمال التخصيص ، يعني يحتمل وجوهاً من التخصيص لجواز أن يريد الخ ( قوله ) وترك مشاقته ، هكذا ذكره السعد واعترضه في الجواهر بأن تفسير سبيل المؤمنين بترك المشاقة يلزم منه أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين عبارة عن مشاقة الرسول فيكون قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين بعد قوله ومن يشاقق الرسول محولا على الإعادة لأعلى الفائدة فيكون تأكيذاً لاتأسياساً ( قوله ) والتمسك بالظاهر ، يعني التمسك في وجوب العمل بالظواهر كإخبار الآحاد ( قوله ) لا يخلو عن قدح ، لم يذكر المؤلف عليه السلام في باب الأخبار الأدلة المعتمدة وهو الاجماع ولم يتعرض ﴿ ٥٠٠ ﴾ الأدلة المقدوح فيها من الظواهر ولذا لم يقل لا يخلو عن قدح كإسياسي . وأما

واقواها قوله ( لاحتمال التخصيص ) لجواز أن يريد سبيلهم في مطاوعة الرسول ﴿ ٥٠٠ ﴾ وترك مشاقته أوفى مناصرة أوفى التأسيسي به في الأعمال أوفى صاروا به مؤمنين وهو الإيمان بالله وبرسوله وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالاجماع (١) لأن غيره من أدلة التمسك لا يخلو عن قدح فلو أثبت حجية الاجماع به لزم الدور ، وإثبات الأصل الكلي بدليل ظني لا يجوز « ومن الأدلة المعتمدة » (٢)

(١) ولولا الاجماع لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون أثباتاً للاجماع بما لا يثبت حجته إلا به فيكون دوراً اه عضد (٢) قال الجلال السيوطي في الاتقان في النوع الثامن والخمسون في بدايع القرآن بعد أن عدد أمثلة مما جاءت التورية في الكتاب العزيز ومن ذلك قوله تعالى بعد أن ذكر أهل الكتاب من اليهود والنصارى حيث قال « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم » ولما كان الخطاب لموسى من الجانب الغربي وتوجهت إليه اليهود وتوجهت النصارى إلى المشرق كان قبلة الاسلام وسطاً بين القبليتين « قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أي خياراً وظاهر اللفظ يوم التوسط مع ما يعضده من توسط قبلة المسلمين ، صدق على لفظ توسط هاهنا أن يسمى تعالى به أن يكون من أمثلة التورية « قلت » وهي مرشحة بلازم المورى عنه وهو قوله « لتكونوا شهداء على الناس فانه من لوازم كونهم خياراً أي عدولاً والاتباع قبلها من قسم المجردة اه

( قوله ) ومن الأدلة المعتمدة ، أقول قال الحشى مراد المصنف أنها معتمدة عند من استدلل بها وأما هو فسيأتى له تضعيف الاستدلال بالآية

ابن الحاجب فقد ذكر فيما يأتي الأدلة المقدوح فيها من الظواهر حيث قال واستدل بظواهر مثل « فلو لا قرآن الذين يكتمون أن جاءكم فاسق » ثم قال وفيه بعد . وبيان ذلك يعرف في موضعه « نعم » المؤلف عليه السلام قدح في أدلة وجوب العمل بالآحاد في الدليل العقلي فقط ( قوله ) لزم الدور ، بخلاف التمسك بالظواهر على حجية القياس فانه لا يلزم منه الدور لأن حجية الظواهر لم تثبت بالقياس « قال السعد » نعم لو اعترض بأن حجية الاجماع أصل كلي فلا يثبت بالظواهر كإثبات ورود النقض بالقياس ظاهراً للاحتجاج عليه بالظواهر مع أن حجته أيضاً أصل كلي وأما المؤلف عليه السلام فانه أورد هذا الاعتراض أعني كون حجية الاجماع أصل كلي فلا يثبت

بالظواهر وكأنه مبني على تزييف ما ذكره السعد لأن حجية القياس تثبت بالاجماع وهو قاطع عنده وأما الظواهر التي أوردناها فيمسياسي على حجية القياس فقد زيفها المؤلف عليه السلام كما زيفها ابن الحاجب أيضاً والله أعلم ( قوله ) ومن الأدلة المعتمدة ، لعله أراد المعتمد عند من استدلل به وأما المؤلف عليه السلام فقد ضعفه كما يأتي وكذا الامام المهدي عليه السلام فلو قال ومن الأدلة التي لا تنفذ القطع لكان أولى

فإن اتباع الغير هو اتيانه بمثل فعله لكونه آتياً به فن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد وحينئذ فلا يجب الوعيد اه . هذا غير مستقيم لأن مضمونه ان التارك لم يقل بان الاجماع حجة وليس هو المراد لأن غايته أنه مخفي وأنا المراد أنه من القائلين بحجية الاجماع وخالف ما أجمعوا عليه ففرق بين المسئلتين أعني القول بانه غير حجة ومخالفة مقتضاه كما ذكره في الفصول والله أعلم اه من خط سيدي

احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله ح



في اثبات حجية الاجماع قوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا (١) لتكونوا شهداء على الناس» وتقريره ان الله سبحانه عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء أعدله ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وان يكون عدلاً وهذا التعديل للامة وإن لم يرد منه تعديل كل فرد منها لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل (٢) فنحن نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحيث يجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا، وأعرض بان للعدالة فعل العبد لانها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقبحات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العدالة لان المعدل لا يجعل الرجل عدلاً بل يخبر عن عدالته ولو سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة كما نص عليه أكثر المفسرين وعدالة الشهود انما تعتبر

(١) وسطا أى خياراً وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاعواز والاوساط محمية محوطة قال

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرفاً

أو عدولاً لان الوسط عدل بين الاطراف وليس الى بعضها أقرب من بعض اه كشف ، وفي التلويح اما قوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا» الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولأن المراد كونهم وسطاً بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين من أى عصر اه (٢) اثبت لمجموع الامة العدالة وهو يقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله سبحانه تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فيتعين المجموع اه تلويح (\*) لعل المراد أنه قد عم كل فرد على جهة الشمول فاذا نفى عن واحد فقد نفى عن الكل أى الكل المجموعي والمعنى أنها تنفي كلية العموم لخروج هذا الواحد عنها فلا يصدق أنه عم كل فرد لذلك يعنى خروج الواحد والله اعلم اه

(قوله) فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه ، أقول يلزم من هذا شرطية عدالة المجمعين فيلزم زيادة قيد في رسم الاجتهاد على أنه لا يخفى أن الكلام في الاستدلال على حجتيه وهذا التقرير للاستدلال على عدالة أهل الاجماع وهو غير محل النزاع و(قوله) فتجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا ، متفرع على قوله فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه ولا يخفى أن الخطأ لا ينافي العصمة فانه قد جاز صدوره عن الانبياء عليهم السلام كما أشرنا اليه في بحث السنة ومنه تعرف ما في قوله فيما يأتي ولكنه من الصغائر (قوله) لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، أقول سيأتي تحقيق المقام في معنى العدالة في بحث الاخبار حيث ذكر رسمها (قوله) فيكون الوسط غير العدالة ، أقول أخرج سعيد بن منصور واحمد والترمذي والنسائي وصححه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن حبان والاسمعيلى في صحيحه وصححه عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا» قال عدولاً وله عدة طرق الى

(قوله) عدل هذه الامة يعنى ظاهراً وباطناً لعلمه ببواطن خلقه بخلاف العدالة عندنا في الشاهد فانا لا نعتبر فيها الا الظاهر لعدم اطلاعنا على الباطن فاذا كانوا معدلين باطناً وظاهراً لم يقدموا على معصية وفي ذلك كون اجماعهم حجة ذكره الامام الحسن عليه السلام والداري في شرح الجوهرة «لكن يقال» وان انتفت المعصية عن الامة فدار حجية الاجماع على انتفاء الخطأ عن الامة ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما يأتي وحيث يجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا لكن الآية لا تقيد ذلك كما يشير المؤلف عليه السلام الى ذلك فيما يأتي حيث قال فيحتمل ان الذي اجتمعوا عليه خطأ الخ والله أعلم (قوله) الوسط من كل شيء أعدله ، قال تعالى «وقال أوسطهم» أي أعدلهم ذكره المفسرون وقال صلى الله عليه وآله وسلم «خير الامور أوسطها» أي أعدلها ذكره الدوارى (قوله) لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل ، اعترض هذا في التلويح ولم يجب عنه وقال بعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين (قوله) والوسط فعل الله ، أي جعلهم وسطاً فعلة تعالى نفى العبارة تسامح (قوله) فيكون الوسط غير العدالة ، فلا يفسر جعلهم وسطاً بالعدالة

وقت اداء الشهادة لاقبلها فتكون الامة عدولا في الآخرة لا في الدنيا ولو سلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين عند نزول الآية لان خطاب من لم يوجد محال فالآية تدل على ان اجماع أو تلك حق لكننا لانعلم بقاء جميعهم بأعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول ﷺ فلا تثبت حجية الاجماع ، سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب الكبائر فقط فيحتمل أن الذي اجتمعوا عليه خطأ لكنه من الصغائر (١) فلا يقدر ذلك في عدالتهم ، سلمنا ان كل ما اجتمعوا عليه حق لكن لادلالة في الآية على وجوب الاتباع ، والمجتهد لا يلزم ان يتبع كل ما كان حقاً في نفسه (٢) بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا (٣) أن كل مجتهد مصيب (و) من الادله على كون الاجماع حجة وهو الدليل المعمول عليه ما تواتر معنى (٤) عن الرسول ﷺ وحصل العلم به

(١) ولأن العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد الخ ما تقدم عن التلويح (٢) الضير في نفسه لعله يعود الى كل ما كان ولعل المراد أن المجتهد لا يلزم ان يتبع كل ما كان حقاً في نفس الأمر بل ما ظنه حقاً بحسب ما أداه اليه اجتهاده وان لم يكن حقاً في نفس الأمر (٣) لم يوجد الواو في نسخة صحيحة اهـ (٤) وهو انه جاء روايات كثيرة والآحاد وان لم تتواتر فقد تواتر التقدير المشترك كما في شجاعة علي وجود حاتم اهـ عضد

أبي سعيد وثبت مرفوعاً أيضاً من حديث أبي هريرة ومرفوعاً عن ابن عباس رضي الله عنه وغيره والتفسير المرفوع لا يعارضه شيء (قوله) فتكون الامة عدولا في الآخرة ، أقول الآخرة ليست دار تكليف ولا عمل حتى يتصف من مات فاسقاً بالعدالة في الآخر بل كل يبعث على مآلات عليه من خير أو شر وكأنه لذلك يادر الى التسليم فقال ولو سلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين حال نزول الآية ولكنه لا يخفى أنه يلزم منه القول بعدالة الصحابة جميعاً ولا يرتضيه المصنف ومن تبعه كما يأتي على أنه لا يوافق ما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « أنا وأمتي يوم القيامة على كؤوم مشرفين على الخلائق ما من الناس امة الا ودأته منا وما من نبي كذبه قومه الا ونحن شهداء أنه بلغ رسالات ربه » فانه ظاهر في عمومته للامة كلها على أن هذا البحث مبني على أنه يشترط في الشهود عند الله العدالة كما يشترط عند حكام الدنيا وهذا لادليل عليه الاقياس الرب على العبد في أحكامه ثم أنه قد ثبت في تفسير الآية ان الامة شهداء على بعضهم بعض في الدنيا فأخرج ابن أبي شيبة والطحاوي واحمد والبخاري ومسلم وغيرهم عن أنس رضي الله عنه أنه مر على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بجنابة فائقوا عليها خيراً فقال « وجبت وجبت وجبت » ثم مر عليه بأخرى فائقوا عليها شراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم « وجبت وجبت وجبت » فسأله عمر عن ذلك فقال « من أئتمت عليه خيراً وجبت له الجنة ومن أئتمت عليه شراً وجبت له النار » أتم شهداء الله في الأرض أتم شهداء الله في الأرض زاد الحكيم الترمذي ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « وكذلك جعلناكم امة وسط » لتكونوا شهداء على الناس » وفي هذا المعنى عدة روايات مرفوعة (قوله) وهو الدليل المعمول عليه ما تواتر معنى عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول قال الاسنوي ضعف هذا الوجه الامام فقال التواتر المعنوي بعيد لأننا لانسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وتقديره فهو انما

(قوله) عدولا في الآخرة، وأجاب في شرح الجوهرة بأن الله قد جعلهم عدولا ولو كان المراد في الآخرة لقال وسنجعلكم عدولا « قلت » يجاب عن هذا بأنه مثل « ونفخ في الصور » ، واجيب أيضاً بأن العدالة اذا لم تثبت لهم قبل الموت لم تثبت بعده (قوله) بقاء جميعهم ، أي بقاء الموجودين عند نزول الآية و (قوله) الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لينعقد الاجماع بهم اذا كان المخاطبون باقين جميعاً (قوله) خطأ لكنه من الصغائر ، يقال الخطأ ليس بمعصية على المختار والامام المهدي عليه السلام وشارح الجوهرة ذكرا احتمال الصغيرة ولم يذكر الخطأ وفي التلويح ذكر الخطأ ولم يتعرض للصغيرة (قوله) والمجتهد لا يلزم ان يتبع ما كان حقاً في نفسه ، فيجوز أن يجتهد في حكم مخالف للاجماع على هذا (قوله) وان قلنا ان كل مجتهد مصيب ، وقد يجاب بأنه مصيب بالنظر الى نفسه وأما بالنسبة الى المجتهد الآخر فلا

(قوله) ليس بمعصية على المختار، لا كبيرة ولا صغيرة اهـ ح

من عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ وان الحق لا يخرج عنها الى يوم القيامة فمن ذلك قوله عليه السلام (لن تجتمع امتي) على ضلالة ابداً فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة «أخرج الطبراني (١) في الكبير عن ابن عمر، وقوله (لن تزال) (٢) طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم وفارقهم حتى يأتي أمر الله رواه الرواني (٣) وابن عساكر (٤) عن عمران بن الحصين، وقوله (يحمل هذا العلم) من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين

(قوله) عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ، أما ما ذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ما عرفت (قوله) لن تجتمع امتي على ضلالة وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقاً لا يجوز مخالفته كذا في التلويح واعترض باننا لانسلم أن الخطأ المظنون ضلالة (قوله) الرواني، بضم الراء وسكون الواو وبمسدها ياء نسبة الى رويان بلد من طبرستان كذا نقل

(١) الطبراني أبو القسم سليمان بن احمد بن موسى اللخمي المعمر جاوز المائة وهو من الموسعين في التصنيف ومات حتى طبقت مصنفاته الارض توفي سنة ٣٦٠ هـ من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله (٢) يلزم منه كون العلماء المتفقين على حكم في كل عصر على الحق بناء على أن المراد من الطائفة العلماء على ما هو المتبادر منه في عرف المشرعة على مامر ويلزم منه بعد هذا الحمل أن يكون في جميع الاعصار طائفة من العلماء وليس كذلك اما عند من جوز خلو الزمان غالباً من المجتهد فظاهر وأما عند من لم يجوز فلانه لا يلزم عنده تعدد المجتهد الا ان يقال المقصود من الحديث ان دائماً يوجد من علماء دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم من كان على الحق اهـ ميرزا جان (٣) الرواني الحافظ عبد الواحد بن اسمعيل صاحب المسند والبحر في الفقه وغيره توفي سنة ٣٠٧ هـ من خط العلامة الجنداري (٤) ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله جمع مالم يتفق لغيره مع زهد وورع لم تقتبه التكبيرة الاولى في الصف الاول أربعين سنة توفي سنة ٥٦٩ هـ من خط الجنداري

(قوله) اما ما ذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ما عرفت، لعله يريد مامر له من قوله لكن يقال وان انتفت المعصية الخ في القولة التي أولها عدل هذه الامة من أن مدار حجية الاجماع على انتفاء الخطأ وهو أخص اخص اخص عن خط شيخه

يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت انما هو بالنسبة الى الامة ولا يلزم منه امتناع الخطأ عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث انتهى (قوله) لن تجتمع امتي على ضلالة، أقول قال في التلويح وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقاً لا يجوز مخالفته انتهى « قات » لا يخفى أن الخطأ ليس بضلالة ولا معصية قال الله تعالى ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وقال صلى الله عليه وآله وسلم « رفع عن امتي الخطأ » وان الضلالة في القرآن هي الكفر، « اشتروا الضلالة بالهدى حققت عليهم الضلالة قل من كان في الضلالة » فالحديث كغيره من الأحاديث الدالة على أن الامة لا ترجع كلها الى الكفر فالعجب من قول السعد والخطأ ضلالة والانبيا عليهم السلام غير مغصومين عنه مما تعرف به أنه انما ينفي اجتماع الامة على الضلالة وهو اجتماعهم على الكفر أنهم استدلووا على امتناع ارتداد الامة بهذه الأحاديث التي نفي فيها اجتماع الامة على الضلالة (قوله) لن تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق، أقول الذي يفيد الحديث وما في معناه أنه لا يزال في هذه الامة طائفة على الحق والتمسك به وهو ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن تبعه ولا يلزم من ذلك اجتماع أفرادها ولا دليل عليه من الحديث بل قد يكون في كل قطر أقوام أو أفراد أو فرد بل قد يكون في الامة فرد واحد على الحق كما فسر قوله تعالى « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة » بالواحد



رواه زيد بن علي (١) في مجموعه عن آبائه عن علي عليه السلام عنه عليه السلام وقوله عليه السلام (من فارق الجماعة) شبراً (٢) فقد خلع ربة الاسلام من عنقه أخرجه أهد بن حنبل (٣) وأبو داود والحاكم (٤) في مستدركه عن أبي ذر (ونحوه) أي نحو ما ذكرناه من الأحاديث النبوية، فمن ذلك ما أخرجه أبو داود عن أبي مالك الأشعري عنه عليه السلام أنه قال إن الله قد أجازكم من ثلاث خلال أن لا يدعو

(١) وصححه الامام احمد وابن عبد البر وغيرهما قال الامام أبو طالب الكي الغالون هم المجاوزون للمسنن والآثار والمبتدعون للرأى والقياس والجاهلون هم الشاحطون من الصوفية الضلال فملول كل خلف من اتبع سنة صالح من سلف ولم يتدع في الدين ولا اتخذ وليجة دون طريق المؤمنين وهم رواة الاخبار وحمله الآثار من المحدثين والمفسرين وقهاء المسلمين قال الامام النووي في التهذيب وهذا اخبار منه صلى الله عليه وآله وسلم بصيانة العلم وعدالة ناقله وان الله يوفق له في كل عصر خلفاً من العدول يحملونه وينفون عنه التعريف وما بعده وقد وقع ذلك كذلك والحمد لله وهذا من أعلام نبوته صلى الله عليه وآله وسلم (٧) وفي رواية قيد شبراً وقوله ربة الاسلام هي قطعة الجبل (نجرى) (\*) في سنن النسائي للسيوطي رحمه الله تعالى الربة في الأصل عروة في جبل يجعل في عنق البهيمة أو يدها تسكها فاستعارها للاسلام يعني ما يشهد به المسلم نفسه من عرى الاسلام أي حدوده وأحكامه وأوامره وقواهيه (٣) توفي احمد سنة ٢٤٢ وقوله وأبو داود توفي أبو داود سنة ٢٧٥ هـ من خط العلامة الجنداري رحمه الله (٤) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ابن البيع صاحب التصانيف مات سنة ٤٠٥ هـ من خط الجنداري رحمه الله

(قوله) أجازكم الله من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم الخ، لازائدة في الثلاث خلال والله أعلم

(قوله) رواه زيد بن علي في مجموعه، أقول الحديث صححه ابن عبد البر، وروى عن احمد أنه قال هو حديث صحيح وأطال السيد محمد في العواصم الكلام عليه وما قيل فيه من أنه مرسل وغير ذلك ثم قال وتصحيح احمد وابن عبد البر وترجيح العقيلي لاستاده مع امامتهم وإطلاعهم يقضي بصحته أو حسنه إلا أنه بعد هذا دليل على عدالة ثقة العلم لاعلى الاجماع الذي هو محل النزاع ولذا قال أيضاً في العواصم وهو دال على المقصود من تعديل حملة العلم المعروفين بالعناية فيه حتى يتبين جرحهم، وبهذا تعرف أن الدليل في غير محل النزاع وإنما هو دليل على عدالة حملة العلم من مجتهد ومقلد على أنه قد نوزع في دلالة على ذلك بأنه ان حمل على أنه خبر فهو غير صادق لوجود من ليس بعدل في حملة العلم فهو محمول على أنه خبر بمعنى الامر أي ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله فلا يكون دليلاً على عدالة حملة العلم بل امر بأنه لا يحمله الا العدول واجيب عنه بأنه يكون خبراً وان وجد في حملة العلم مجروح فهو مخصص من الخبر (قوله) من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربة الاسلام من عنقه، أقول لا يصح أن يراد بالجماعة هنا هذا الاجماع الذي فيه النزاع لأن مقارنته هي عدم العمل بعد تقرر ولا يكفر مخالفه لأنه ليس بقطعي. الامكان للخلاف في امكانه ولا قطعي العلم به لو امكن للخلاف في امكان العلم به ولا قطعي ثبوت النقل للخلاف في امكان نقله ولا قطعي الحجة لما عرفت مما نحن بصدده وإذا عرفت هذا علمت أنه لا يصح حمل الحديث عليه أصلاً بل المراد بتفارق الجماعة من فارق جماعة أهل الاسلام بالردة والخروج عن ملة الاسلام

عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق (١) وأن لا يجتمعوا على ضلالة: وابن أبي عاصم عن انس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال إن الله قد أجاز امتي أن يجتمع على ضلالة (٢) والترمذي (٣) عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يجتمع امتي على ضلالة ويد (٤) الله تعالى على الجماعة من شد شذالي النار، وابن ماجه (٥) عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي بقوامه على أمر الله لا يضرها من خالفها، والحاكم في مستدركه عن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة، وأخرج أيضاً عن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يزال هذا الدين قائماً تقابل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة، والبخاري ومسلم (٦) عن المغيرة أنه ﷺ قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون (٧)، ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه ﷺ أنه قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك، ومسلم عن عقبة بن عامر أنه ﷺ قال لا تزال عصابة (٨) من امتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك، وأحمد في مسنده وأبو داود والحاكم في مستدركه عن عمران بن حصين أنه ﷺ قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوهم حتى يقاتل آخرهم الدجال، وأحمد وابن جرير (٩) عن أبي هريرة أنه ﷺ قال لا تزال بهذا الأمر عصابة (١٠) على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك، ومسلم عن جابر بن

(١) الظاهر أن المراد في دوام هذا الظهور أو على جميع أهل الحق حتى تنطمس آثاره وتحني أنواره لانفي ذلك عن الجميع وفي كل حين فإن الواقع بخلافه وكفى باستيلاء يزيد وحزبه على سبط الرسول وأشياعه اه من أنظار سيدي ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره اه (٢) في حاشية ما لفظه لعله يريد بالحجج بحيث يجعل الحق والا ناقض مارواه أمير المؤمنين عليه السلام وغيره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ما اختلفت أمة بعد نبيها الاظهر أهل باطلها على أهل حقها اه (٣) ضعيف اه جامع صغير (٤) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الحافظ الضير توفي سنة ٢٧٩هـ من خط العلامة الجنداري (٥) قال المناوي أي حفظه وكلائته عليهم يسنن ان جماعة أهل الاسلام في كنف الله فاقبوا بين ظهرانيهم ولا تفارقهم قوله من شد أي من خرج من السواد الأعظم في الحلال والحرام الذي لم تختلف فيه الأمة فقد زاغ عن سبيل الهدى وذلك يؤديه الى دخول النار اه وحسنه السيوطي (٦) محمد بن يزيد بن ماجه القزويني الحافظ مات سنة ٢٧٣هـ (٧) مات البخاري سنة ٢٥٦هـ ومات مسلم ٢٦١هـ من خط العلامة صفى الدين الجنداري (٨) قال البخاري وغيره هم أهل العلم اه (٩) في القاموس والعصبة بالضم من الرجال والخيل والطير ما بين العشرة الى الأربعين كالعصابة بالكسر اه (١٠) هو محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير الجامع والتاريخ الواسع وكتاب طرق خبر الغدير توفي رحمه الله سنة ٣١٠هـ (١٠) في نسخة ظاهرين الخ اه

سمرة عنه عليه السلام أنه قال لن يبرح (١) هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة (٢)، وابن عباس كثر عن جابر، وابن قانع وابن عساكر وابن حبان عن قتادة عن أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، وأبو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن زيد بن أرقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتي أمر الله، وأحمد بن حنبل عن زيد بن أرقم عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين، وأبو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي أمر الله، والطبراني في الكبير عن جابر بن سمرة عنه عليه السلام أنه قال لا يبرح هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة، وأخرج أيضاً عن معوية عن زيد بن أرقم لا يزال أناس من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتيهم الأمر، والبخاري ومسلم وأحمد عن معوية عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس، ومسلم وأحمد عن جابر عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة فينزل عيسى بن مريم فيقول أميرهم صل بنا فيقول لأن بعضكم على بعض أمير، تكرمة لهذه الأمة، والترمذي وابن عباس عنه عليه السلام أنه قال يد الله على الجماعة وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال اثنان خير من واحد (٣) وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فإن يد الله على الجماعة (٤) ولن يجمع الله عز وجل امتي إلا على هدى، وأخرج أحمد عن رجل عنه عليه السلام أنه قال أيها الناس عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، وأخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر والحاكم أيضاً عن ابن عباس عنه عليه السلام أنه قال لا يجمع الله عز وجل أمر امتي على ضلالة أبداً

(١) أي بسبب مقاتلة هذه الطائفة عليه إلى قرب قيام الساعة اهـ شرح الجامع (٢) صحيح اهـ جامع صغير (٣) يعني هما أولى بالاتباع وأبعد من الابتداع فالزموا الجماعة فإن الله لم يجمع امتي أي أمة إلا على هدى أي حق وصواب ولم يقع قط أنهم اجتمعوا على ضلالة وهذه خصوصية لهذه الأمة ومن ثم كان اجتماعهم حجة رواه أحمد عن أبي ذر الغفاري قال الشيخ حديث صحيح اهـ من شرح الجامع الصغير (٤) فيه أي في الحديث عليكم بالجماعة فإن يد الله على القسطاس، القسطاس المضر الجامع ويد الله كناية عن الحفظ والدفاع عن أهل المصركانهم خصوصاً بواقية وحسن دفاعه، ومنه الحديث الآخر يد الله مع الجماعة أي أن الجماعة المتفقة من أهل الإسلام في كنف الله، وواقيته فوقهم وهم بعيدون من الأذى والخوف فأقيموا بين ظهرانيهم اهـ نهاية



إتيتموا السواد الأعظم (١) يد الله على الجماعة من شد في النار (٢)، وأخرج الطبراني في الكبير عن عرفة (٣) عنه عليه السلام أنه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف الجماعة يركض، وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه عليه السلام أنه قال من فارق المسلمين قيد شبر (٤) فقد خلع ربة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه إمام فميتته جاهلية، وأخرج الحاكم في مستدركه عن معوية عنه عليه السلام أنه قال من فارق الجماعة شبراً دخل النار، والنسائي عن حذيفة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال من فارق الجماعة شبراً فارق الاسلام، والنسائي وابن حبان في صحيحه (٥) عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه فارق الجماعة أو يريد أن يفرق أمة محمد كأنهم كان فاقتلوه (٦) فإن يد الله على الجماعة وإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيماً «احتج» المخالفون

(١) في القاموس وفيه عليكم بالسواد أي جملة الناس ومعظمهم الذين يجتمعون على طاعة السلطان وسلك النهج المستقيم اهـ (٢) في القاموس شد يشد ويشد شدأ وشذوذاً إذا انفرد عن الجمهور اهـ (٣) هو عرفة بن أسعد وهو الذي أصيب أفعه يوم الكلاب فاتخذ أنفاً من فضة فأتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يتخذ ذلك من ذهب هذه رواية أبي داود وفي رواية أن المتخذ طرفة بن عرفة اهـ الكلاب كغراب موضع وماءه يوم، كذا في القاموس اهـ (٤) قال في القاموس وقيد رمح بالكسر وقاد رمح قدره اهـ (٥) واحد بن حنبل عن عرفة بن شرح اهـ شرح جامع (٦) في النهاية فيه «سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه ينشئ إلى أمة محمد ليفرق جماعتهم فاقتلوه» أي شرور وفساد يقال في فلان هناء أي خصال شر ولا يقال في الخير، وواحداهنات وقد تجمع على هنات وقيل واحداهنات تأنيث هن وهو كناية عن كل اسم جنس ومنه حديث سفيان يكون هنات وهنات أي شدائد واهـ عظام اهـ (\*) قال العلقمي في رواية مسلم فاضربوه بالسيف قال النووي فيه الأمر بقتال من خرج على الإمام أو أراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك فنهى عن ذلك فإن لم ينته قوتل فإن لم يندفع شره إلا بقتله فقتل كان هدراً اهـ من شرح الجامع

(قوله) ومن مات وليس عليه إمام، يعني لم تثبت عليه طاعته بل عصاه وترك متابعتة كذا نقل وإذا ترك متابعتة كان وجود الإمام في حقه كالعدم فيصدق أنه ليس عليه إمام

(قوله) وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيماً، أقول كان على المصنف أن يبين وجه الدلالة وكأنه يراه واضحاً والذي دلت عليه الأحاديث التي ساقها أن الأمة لا تجتمع على ضلالة وهي أربعة أحاديث وخامسها الذي أشار إليه في المتن وقد عرفت معنى الضلالة وأنه لا دلالة في ثبوتها على محل النزاع ثم نهي اجتماعهم على ضلالة لا يدل على اجتماعهم على الحق «نعم» أنهم يجتمعون على الهدى وهو الاسلام وحديث لن يجمع الله أمتي الا على هدى لم ينسبه إلى شيء من كتب الحديث والهدى هو الاسلام «فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى» فمن تبع هداى فلا خوف عليهم «الآية فسر بالرسول والكتاب ومتبعهما هو المؤمن ولذا قابله تعالى بقوله «والذين كفروا وكذبوا بآياتنا» الآية وقابل الاولى بقوله «ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ومعنى الحديث استفاد من مفهوم لن تجتمع أمتي على ضلالة وهي الكفر دلت أنها لا تزال طائفة ظاهرة على الحق ولا تزال طائفة يقاتلون عليه وليس فيه دليل على المدعى كما عرفت قريباً وحيث تعرف أنها لم تواتر الأحاديث تواتراً معنوياً على معنى واحد

(قوله) لانسلم ان المراد ماذ كروه ، وهو أن يكون معنى الآية أن لا يرجع في تبيان الاحكام الا اليه و (قوله) لاينافي كون غير تبياناً لبعض الأشياء الخ ، اذ ليس في الآية ما يفيد حصر التبيان في القرآن فلا ينافي كون غيره بياناً و (قوله) والا لزم الخ ، أي وان لم يمنع كون المراد حصر التبيان ﴿٥٠٨﴾ في القرآن لزم أن لا تكون السنة دليلاً (قوله) والخصم لا يقول به ، أي

لا يقول بعدم كون السنة دليلاً (قوله) واعترض ، هذا الاعتراض على قوله لاينافي كون غيره تبياناً (قوله) والحق ، أي الحق في الجواب ان الأدلة الخ ، هذا اشارة الى ضعف الجواب بكون كل واحد تبياناً على سبيل البديل كما ذكر صاحب الجواهر من أنه اذا اجتمع تبيانية كل منهما يلزم ان لا تكون التبيانية على سبيل البديل وان لم يمكن اجتماعهما في التبيانية أصلاً يلزم أن يكون تبيانية كل منهما منافية لتبيانية الآخر وقد سبق أن كون القرآن تبياناً لاينافي كون غيره تبياناً ثم قال والحق ان الأدلة الخ آخر ماذ كره المؤلف عليه السلام والله أعلم (قوله) وبالف في الآية دلت على علم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بانه يلزم أن لا يكون الاجماع حجة في الحكم المتنازع فيه أصلاً واللازم باطل قطعاً لأن القائلين بحجيته قائلون بحجيته في المتنازع فيه فيلزم كونهم محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن الفرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنازع ولا يرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض ، قال فالاول في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب من القرآن

به حين (قالوا) اولاً قال الله تعالى « وازلنا عليك الكتاب (تبياناً لكل شيء) » فلا يرجع في تبيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقالوا ثانياً قال الله تعالى « فان تنازعتم في شيء (فردوه الى الله) » والرسول فلا مرد الى غير الكتاب والسنة ، الجواب عن الاول لانسلم أن المراد ماذ كروه لان كون القرآن تبياناً لكل شيء لاينافي كون غيره تبياناً لبعض الأشياء (١) اولاً كمالها والا لزم ان لا تكون السنة دليلاً بعين ماذ كره والخصم لا يقول به ، واعترض بأن تبيان المبين محال فيحصل التناقض ، واجيب بأن كل واحد يكون تبياناً على سبيل البديل فلا يلزم بيان المبين والامتناع العقل بالسنة ، والحق ان الأدلة الشرعية كلها معارفات مبيّنات للاحكام الشرعية ولا امتناع في اجتماع المعارف والمبيّنات على مبين واحد وانما الامتناع اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على معاول واحد بالشخص ، وعن الثاني بأن الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون الاجماع مردوداً اليهما لكونهما سنده فها اصلان له وبأن الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ولا تنازع فيما اجمع عليه (و) ان سلم ماذ كروه في الايتين كان (غايتة الظهور) والظاهر لا يقوّم القاطع

(١) ولا كون الكتاب تبياناً لبعض الأشياء بواسطة الاجماع اه عضد (\*) قال الملاميرزاجان وأراد بقوله يكون غيره أيضاً تبياناً للشيء ما يصلح له فلا يلزم تبيان المبين اذ من المعلوم أن القرآن لا يكون تبياناً لكل شيء بالفعل بل بالنسبة الى البعض انما يكون تبياناً بعد تحقق النظر اه

تقوم به الحجة على المدعى وأنه كما قاله الاسنوي عن الامام أنه ليس فيها الاثناء على الامة التي لا يلزم منه امتناع الخطأ (قوله) فان الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ، أقول هو كلام المضد وقد اعترضه صاحب الجواهر فما كان يحسن من المصنف ذكره بعد معرفته أنه معترض فان في الجواهر يلزم أن لا يكون الاجماع حجة في الحكم المتنازع فيه أصلاً واللازم باطل قطعاً لأن القائلين بحجيته قائلين بحجيته فيه فيلزم كونهم غير محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن الفرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنازع فيه ويرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض ، قال فالاول في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب « قلت » ويراد بالكتاب ما هو أعم من القرآن

الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض ثم قال فالاول في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب الى آخر ماذ كره المؤلف عليه السلام

﴿مسئلة﴾ في ذكر الخلاف في اجماع العترة وأدلة الفريقين فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وغيرهم ورواية عن القاضي عبد الجبار (واجماع العترة حجة) والا كثرون على أنه ليس بحجة والمختار هو الاول لما عليه من الادلة من الكتاب والسنة المتواترة، أما الكتاب فقوله (بدليل) قوله تعالى «انما يريد الله (ليذهب عنكم) الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» (١)، وجه الدلالة

(١) قال الامام الحسن بن عز الدين رحمه الله تعالى في القسطاس بعد ذكر هذه الآية ونبذة من الأحاديث المذكورة هنا وذكر ان بعضاً منها متواتر عند كثير لفظاً ومعنى أو معنى عند آخرين وان في ذلك الكفاية لمن أنصف، لامن حاد عن جادة السبيل وتسجرف، وقال لنا أيضاً قوله صلى الله عليه وآله وسلم أهل بيتي كسفيته نوح الخ فنص على نجاة من اتبعهم ولا ينجو الا من هو محق فاقضى ان جماعتهم معصومة فيكون اجماعهم حجة، ولنا أيضاً ما في نحوها من الدلالة على ذلك فان نحو تلك الآية وذنيك الخبرين مما يؤدي ذلك المعنى فيه كثرة على ما هو مقرر في بسائط كتب الاصحاب على أن فيما قد ذكرناه كفاية لاولي النهي ما لفظه، وقد اعترض الدليل الاول بمثل ان أهل البيت هم أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم لأنهن اللاتي في بيوته لأن أول الآية وآخرها فيهن، ولو سلم فأنما يثبت ذلك في حق علي وفاطمة والحسين عليهما السلام لأن الخطاب انما وجه اليهم فلا يتم ما أردتم، ولو سلم فالرجس هو ما فحش من المعاصي، ولو سلم فلا نسلم تناوله للخطأ المغفوع عنه، ولو سلم فلا يقتضي حجية اجماعهم من لدن نزولها الى انقطاع التكليف، ولو سلم فغايتة الظهور وحجية الاجماع أصل ظاهر فلا يثبت بالظاهر، والثاني باننا لا نسلم تواتره لالفاظ ولا معنى اذ لم يحصل الجزم بمعناه، وهب انه حصل لكم فلا يقيدنا، ولو سلم فلا يقتضي خطأ المخالف لأنه فرع ثبوت المفهوم ولا يقول به، ولو سلم فغايتة الظن ولا يجدي فيما نحن بصدده، ولو سلم فهو متروك الظاهر لأن مقتضاه خطأ اتباع الكتاب وحده لا فائدة الواو الجمعية وهو خلاف الاجماع، ولو سلم فأنما يفيد وجوب الاتباع حيث اتفق الكتاب وقول العترة والحجة حيث ندد انما هو الكتاب ولو سلم فغايتة الظهور فلا يثبت به أصل كلي وللاصحاب أجوبة عن بعض ذلك وليس فيها ما يخرج تلك الأدلة عن حيز الظهور الى حيز القطع اه مع اختصار يسير (\*) قيل ان كلام الزيدية وغيرهم من الشيعة في الاستدلال بقوله تعالى «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» مضطرب لأنهم أولا قطعوا نصيب النساء من الآية وفيه السياق ظاهر، ولهن في ارادة التطهير حق وافر، ولم لا يكون كذلك وهن فراش سيد الاوائل والاواخر وأبني الاطهار من خير العناصر، وثانياً انهم بنوه على خلاف مذهبهم في وجوب وقوع المراد، كما قد رأيت في كثير من المواد فراجع كلامهم ان كنت في شك من هذا الاراد «نعم» في الآية دلالة ظاهرة على مزيد عناية الله بأهل البيت عليهم السلام اما كون التطهير قد وقع بمقتضى الآية فلا يلائم مذهبهم بوجه ماوفي الاستدلال بحديث ام سامة الذي أخرجه الترمذي دليل للمعتزلة وأهل العدل أنه لا يجب وقوع مراده تعالى اذ لو كان كذلك لم يقل النبي عليه الصلوة والسلام اللهم ان هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس الخ بعد نزول قوله «انما يريد الله» الآية لأن رسول الله عليه الصلوة والسلام أعرف من القائلين بوجوب وقوع مراده تعالى وقد قال تعالى «انما يريد الله» الآية فكيف سأله صلى الله عليه وآله وسلم اذهب



أنه تعالى أخبر مؤكداً بالحصر بإرادته إذهاب الرجس عن أهل البيت وتطهيرهم

الرجس والتطهير بعد الاخبار له بأنه تعالى يريد ذلك فافهم هذه التكلفة، وقد ورد على قول من قال بوجوب الوقوع لكل ما أَرَادَهُ تعالى لو اُزِمَ ليس هذا موضعها وكفى ناصراً في هدم هذه القاعدة أنه لو وجب وقوع كل ما أَرَادَهُ لزم وجود الممكنات كافة دفعة واحدة من كل ما وجوده مراد « والجواب » عن الأول بما أخرج الترمذي في كتابه عن أم سلمة رضي الله عنها قالت نزلت هذه الآية وأنا جالسة على باب بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وفي البيت رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم فجللهم بكساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يا رسول الله أأنت من أهل البيت فقال انك إلى خير انك من أزواج النبي أخرجه باقظه، هذا وفيه دليل على ما قالته الشيعة والزيدية من تعيين أهل البيت عليهم السلام إلا أن بعضهم لم يسلك في الاستدلال جادة النظر الصحيح أما أولاً فلأنه ظن دخول أولاد البطين في مقتضى هذه الآية بالفحوى ولا يخفك أن الإشارة إلى أهل الكساء لا يقتضي دخول أولادهم والا كان أولاد علي من غير فاطمة داخلين وهم لا يقولون به، وأما الثاني فالجواب عنه بأنه قد يكون بعض المرادات مقيداً بوقت أو لازم ليس بشيء بل إقرار بمذهب القائلين بأنه لا يجب وقوع كل ما أَرَادَهُ تعالى فتدبر، وهذا وأنت قد عرفت أن إجماع آل محمد حجة بلا مرية من أدلة متواردة على مدلول واحد كما جاءت بطرق الخصم فلا يمنع الاستدلال بها على حجية الإجماع منهم إلا مكابر مريض العقيدة في أهل البيت عليهم السلام نعموذ بالله من ذلك، ثم وقعت في الهند على المنقذ من الضلال المختصر من منهاج الاعتدال لأبي العباس ابن تيمية فاذا هو قد ذكر ما قد ذكرته في الخوض على إفادة الحديث عدم وقوع كل ما أَرَادَهُ تعالى أعنى حديث اللهم ان هؤلاء أهل بيتي الخ قال ما لفظه فنقول قوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الآية كقوله تعالى « يريد الله ليعين لكم والله يريد أن يتوب عليكم » فأرادته في هذه الآية متضمنة لمحبه لذلك المراد ورضاه وأنه شرعه وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولا أنه قدره وأوجده والنبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد نزول الآية قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس فلو كانت الآية تتضمن الوقوع ولا بد لم يحتج إلى الدماء وهذا على قول القدرية اظهر فإن إرادة الله تعالى عندهم لا تتضمن وجود المراد بل قد يريد ما لا يكون ويكون ما لا يريد اما على قولنا فلا إرادة نوعان شرعية تتضمن محبة الله ورضاه كما في الآيات وإرادة كونية قدرية تتضمن خلقه وتقديره كقوله تعالى « ان كان الله يريد أن يغويكم » فنريد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن رد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » اهـ بحروفيه والحمد لله اهـ افاده القاضي العلامة أسحق بن محمد العبدى رحمه الله، وأقول يندفع ما ذكره القاضي بما ذكره الامام الحسن بن علي بن داود قدس سره في وجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة بعد أن أورد سؤالاً مضموناً أن الإرادة إما أن تكون إرادته تعالى فهي تستلزم وقوع المراد أو إرادته عباده فهي لا تستلزمه وأوضح ذلك بما أجاب به حيث قال إرادته تعالى لا تخلو إما أنه تتعلق بفعله وإما أن تتعلق بأفعال المكلفين فما تعلق منها بأفعال المكلفين كإرادته لطاعتهم فلا يكون لها تأثير في تلك الأفعال سوى وقوعها من المكلفين على وجه من دون وجه من كونها طاعة ومعصية وحسنة وقبيحة وواجبة ومندوبة ومحظورة ومكروهة ونحو ذلك من الوجوه والاعتبارات فما هذا شأنه ليس إذا أَرَادَهُ الله تعالى وقع لا محالة بل شأن ذلك وقوعه وعدمه يتوقف على دوائى المكلفين وانتفاء صوارفهم

تطهيراً تاماً وما يريد الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً فثبت اذهاب الرجس عنهم

لأن الله سبحانه وتعالى بنى أمر ذلك على التخيير والابتلاء، وما يتعلق من ارادته تعالى بأفعاله كقوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الآية فلا محالة يقع ذلك المراد اذ لا صارف للفاعل حينئذ الا ما الله تعالى منزه عنه « كالعجز ونحوه » لأنه قادر لذاته فلا جرم دلت الآية على المطلوب اهـ ما ذكره الامام الحسن من كتابه أسنى العقائد والله أعلم اهـ وللقاضى محمد بن صالح العلى رحمه الله هنا كلام جواباً عن إشكال ، حاصله يحتمل ان ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وطهارتهم منه مقيدة باختيارهم فلا منافاة بين ارادته لاذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله ان لم يختاروه كما ذكرته المدلية في تعلق ارادته تعالى بطاعات العباد وعدم حصولها عنهم ولغظه يقال عليه هذا الاحتمال غير محتمل أصلاً فان الارادة لا تكون مقيدة باختيارهم الا حيث كان متعلقها فعلاً للعباد واما اذا كان فعل الله كما في آية التطهير فلا بد من وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى « فعال لما يريد » وقوله « واذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له » وقوله « ومن يرد الله فتنته » الآية هذا ما أردنا نقله وهو كلام طويل نفيس اهـ

( قال ) ( مسألة ) في ذكر الخلاف في اجماع العترة ( قوله ) وما يريد الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً ، أقول اشتهر هنا بحث للقاضى حسن بن محمد المغربي رحمه الله تعالى فقال ، هذا مسلم ولكن يحتمل أن تكون ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم عنه مقيدة بان يكون ذلك باختيارهم فلا منافاة بين ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله ان لم يختاروه كما ذكرته المدلية في تعلق ارادته تعالى لطاعات العباد وعدم حصولها منهم انه لما كان ارادته تعالى لها منهم مقيدة باختيارهم لم تحصل فتخلف مراده تعالى لعدم طاعة بعضهم لعدم اختيارهم للطاعة ونظير هذا قوله تعالى في غير حق أهل البيت عليهم السلام « والله يريد أن يتوب عليكم ، يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم » لا يقال التقييد لادليل عليه لانا نقول الدلالة عقلية في أن أفعال العباد اختيارية فالتقييد مفهوم عقلي على رأى المدلية فيكون كذلك في اذهاب الرجس وهذا يتقوله على رأيهم في مسألة الافعال من القول بانها اختيارية فينظر في تصحيح الاستدلال على العصمة والحجية بآية التطهير انتهى كلامه ورأيت قد سبقه إليه ابن تيمية فانه قال ان آية التطهير مثل قوله تعالى « يريد الله بكم اليمر ولا يريد بكم العسر » وقوله « يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم والله يريد أن يتوب عليكم » قال فان ارادة الله في هذه الايات متضمنة لمحبهته لذلك المراد ورضاه به وانه شرعه للمؤمنين وأمرهم به وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولأنه قضاء وقدره ولأنه يكون لا محالة والدليل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد نزول هذه الآية قال اللهم هؤلاء أهل بيتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فسأل الله اذهاب الرجس عنهم والتطهير فلو كانت الآية تضمن اخبار الله انه أذهب الرجس عنهم وطهرهم لم يحتج الى الطلب والدعاء قال وهذا على رأى القدريه والعدلية أظهر فان ارادة الله عندهم لا تتضمن وجود المراد بل قد يريد ما لا يكون ويكون ما لا يريد فليس في كونه تعالى مریداً لذلك ما يدل على وقوعه وعندهم ان الله قد أراد ايمان أهل الأرض فلم يقع مراده اهـ « قلت » هذا البحث لازم على قواعد الاعتزال بلا ريب قيل ولكن الحجة دعاؤه صلى الله عليه وآله وسلم لهم باذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم ولا ريب أن دعاؤه صلى الله عليه وآله وسلم محاب الا أنه قد أورد عليه ابن تيمية أيضاً أن الدعاء بالعصمة من الذنوب والتطهير ممتنع على أصل المعتزلة لأن الافعال

وطهارهم عنه الطهارة التامة، والرجس المطهرون (١) عنه ليس الا ما يستخبت من الاقوال والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الحقيقي لا يحلوه عنه احد منهم وليس المراد اذهابه عن كل فرد (٢) لان المعلوم خلافه فتعين ان المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب

(١) في شرح القاية لابن جفاف ولا يمكن أن يراد بالرجس معناه الحقيقي الذي هو الاقدار والنجاسات للعلم بأنه لم يطهرهم منها وانه ينجس منهم ما ينجس من غيرهم فتعين أن يكون المراد المعنى المجازي وهو الذنوب والمعاصي وسماها رجساً استعارة بواسطة علاقة المشابهة، وتطهيرهم بعصمته تعالى لهم ولما لم تثبت العصمة لكل فرد منهم بانفراده غير الاربعة للعلم أيضاً بأنها يجوز عليهم ويصدر من أفرادهم ما يصدر من غيرهم علم ان المطهر بالعصمة هو جماعتهم فلا يجوز عليهم ان يتفقوا على مقارفة شيء منها فتثبت عصمتهم اذ لا يخرج للفظ عن حقيقة ومجازه فاذا بطل أن يراد الحقيقة ثبت المجاز واذا بطل أن يراد بالتطهير لكل فرد ثبت التطهير للجماعة لأن مراده تعالى كائن فتثبت عصمتهم فيما اتفقوا عليه فيجب اتباعهم لثبوت كونهم على الحق اهـ (٢) في شرح ابن جفاف لا يقال قد امرنا بتجبة كل مؤمن وموالاته فيجب علينا اتباعه في أقواله وأفعاله والالزام ظاهر البطلان لانا نقول لم تؤمر بمودته أمراً مطلقاً بل ما علمنا كونه على الحق وما دام كذلك، ومخالفته من حيث كونه محققاً وهي الطريق التي وجبت بها مودته تنافي مودته من هذه الحيثية فتعزم حينئذ «فاذا بعد الحق الا الضلال» ولم تؤمر أمراً مطلقاً حتى تكون المخالفة منافية للمودة مطلقاً ولو أمرنا بمودته أمراً مطلقاً لوجب عصمته كما أمر تعالى بمودة جماعة أهل البيت عليهم السلام أمراً مطلقاً وجبت به عصمتهم عن الخطأ وحرمت مخالفتهم لمناقضتها مودتهم، لا يقال نحن نحبهم لقرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومخالفتهم فيما اتفقوا عليه من الأقوال والأفعال ولا منافاة لأن جهة المودة هي القرابة ومخالفتهم من غير هذه الحيثية بل من جهة أخرى، لانا نقول هذه المودة وجودها وعدمها على سواء اذ لم يبق لها مورد غير اللسان ولا عبرة به وحده فاذا صارت كقدرة الأشعرى قالوا للعبد قدرة حال الفعل لكن لا تأثير لها فيه الى آخر كلامه فخذاه

الاختيارية التي هي فعل الطاعات وترك المنكرات عندهم غير مقدورة للرب ولا يمكن أن يجعل العبد مطيعاً ولا عاصياً ولا متطهيراً من الذنوب ولا غير متطهر فامتنع على أصلهم أن يدعو لأحد بأنه فاعل للطاعات تاركاً للمعصيات وانما المقدور عندهم قدرة تصلح للخير والشر كالسيف الذي يصلح لقتل المسلم والكافر والمال يتفق في الطاعة والمعصية ثم العبد يفعل باختياره الخير والشر فالمعصية مطلقاً التي هي فعل المأمور وترك المحذور ليست مقدورة عندهم لله تعالى ولا ممكنة له تعالى لانه لا يبره وانما العبد يفعل باختياره الخير أو الشر فالحديث دعاء لهم بالمغفرة والتطهير عن أدران الذنوب دال على أنه مغفور لهم وأنهم من أهل الجنة اهـ (قوله) فتعين ان المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب، أقول قال المحشى لا يقال الحجية انما تثبت بان ينتهي الخطأ كما أنه لا بد منه في اجماع الامة والخطأ ليس مما يستخبت ويذم عليه لانه معفو يؤيد هذا ان العصمة لم تثبت بمجرد حاجية قول أمير المؤمنين عليه السلام لعدم مناقضتها الخطأ بل انما تثبت بإدلة أخرى كما ذلك معروف، قال وسيأتي تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس وعن وائلة أيضاً وفي تفسير السيوطي آيات الاحكام ما انفظه واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لأن الخطأ رجس فيكون منفيًا عنهم اهـ «قلت» فحينئذ لا إشكال (قوله) عن كل فرد، لعله أراد غير الاربعة

(قوله) الطهارة التامة، فهم ذلك من تعريف الرجس (قوله) والرجس ليس الا ما يستخبت الخ، لا يقال الحجية انما تثبت بان ينتهي الخطأ كما أنه لا بد منه في اجماع الامة والخطأ ليس مما يستخبت ويذم عليه لانه معفو يؤيد هذا ان العصمة لم تثبت بمجرد حاجية قول أمير المؤمنين كرم الله وجهه لعدم مناقضتها للخطأ بل انما تثبت بإدلة أخرى كما ذلك معروف وسيأتي تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن وائلة أيضاً وفي تفسير السيوطي آيات الاحكام ما انفظه واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لأن الخطأ رجس فيكون منفيًا عنهم اهـ «قلت» فحينئذ لا إشكال (قوله) عن كل فرد، لعله أراد غير الاربعة

(قوله) لا يقال الحجية، لم تثبت الا في بعض النسخ وتركها أولى اهـ ح عن خط شيخه



وليس المراد بأهل البيت أزواجه لانه عليه السلام قد بين المراد به في احاديث كثيرة بالغة حد التواتر على أن الأهل اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الأزواج «فان قيل» قد جاء في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه في أهل بيته مثل قوله جواباً لام سلمة في قولها اما انا من أهل البيت قال بلى إن شاء الله تعالى وقوله بلى فادخلي في الكساء قالت فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمه ولا بخته ولا بينه «قلنا» روايات دفيها عن الدخول معهم بقوله في رواية إنك على خير وفي رواية إنك الى خير وفي رواية أنت على مكانك وانت على خير وفي رواية أنت الى خير أنت من أزواج النبي وفي رواية مكانك فإنت على خير وغير ذلك أكثر ولو سلم التساوي وجب الجمع (١) وقولها بعد ما قضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله عليه السلام

## (١) أي بين الدليلين اهـ

نسخ الحاشية ثم لا يخفى انما نقله عن السيوطي غير صحيح فان الخطأ ليس برجس شرعاً ولا لغة ثم تفسر الرجس بالشك في الدين أبعد دلالة على ان المراد العصمة عن الخطأ لانه انما يدل على العصمة عن الشرك فانه بمعنى الشك (قوله) وليس المراد بأهل البيت أزواجه، أقول عبارة قاصرة وكأنه يريد أنه ليس المراد بأهل البيت أزواجه مع غيرهن والا فانه لم يقل أحدان أهل بيته صلى الله عليه وآله وسلم أزواجه على أن المختلفين في لفظ آل محمد لم يقل أحد منهم أنهم أزواجه فقط بل قيل في آل أقوال، الأول أنهم امته وهذا قول جماعة من أصحاب مالك وأحمد وغيرهم وهو باطل لعدم الدليل عليه واليه نحى نشوان في قوله

آل النبي هم أتباع ملته من الأماجم والسودان والعرب  
لو لم يكن آل الاقربائه صلى المصلي على الطائي أبي لهب

وهذا الاستدلال منه باطل فانه لم يقل أحد أن آل صلى الله عليه وآله وسلم الذين أمرنا بالصلاة عليهم والمواالة لهم والمحبة هم آل مطلقاً وانه يشمل الكفار منهم وهذا معلوم من ضرورة الدين، وأما ان أبا لهب مثلاً صلى الله عليه وآله وسلم لغة فلا ريب فيه وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لعنه أبي طالب وهو في سياق الميراث يعم قل كلمة أحاج لك بها عند الله عز وجل وهذا أمر لغوي لا نزاع فيه، القول الثاني لبعض أصحاب أحمد وطائفة من الصوفية أنهم المنتقون من امته صلى الله عليه وآله وسلم واجتجوا بحديث آل محمد كل تقي رواه الخلال أبو تمام في فوائده وهو حديث موضوع فالقول المبني عليه مدفوع، الثالث أنهم أهل بيته ومنهم أزواجه وهذا للشافعي وغيره ويأتي دليله، الرابع ما ذهب اليه المصنف وأهل المذهب أنهم علي وفاطمة والحسن ومن تناسل منهما وبه تعرف أنه لم يقل أحد بان أهل بيته أزواجه قط (قوله) ولو سلم التساوي وجب الجمع الى آخره، كتب القاضي الحسن رحمه الله تعالى ما ينظره يقال عليه هذا اذا سلم أنه وقع البيان لأهل البيت بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم هؤلاء أهل بيتي فلا تسلم الا حصول الدلالة بكونهم أهل البيت لا بكون من عداهم كازوجات ليس من أهل البيت وذلك لعدم وجود أداة الحصر في الحديث بل الحاصل الاخبار بان المشار اليهم المعينين أهل بيتي أي أهل لهم اختصاص وتلبس به لا خصوصية وقصر وحيثئذ فلا يفيد ان غيرهم لا اختصاص لهم به ولا تلبس بل يجوز أن يكون المراد هم الاشهر

(قوله) اما انا من أهل البيت،  
بتخفيف ميم اما لأنها حرف تنبيه  
(قوله) بلى ان شاء الله، في قوله  
صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء  
الله ما لا يخفى فلا وجه ظاهر يحتاج به  
(قوله) أكثر، خبر روايات

(قوله) بتخفيف ميم اما لأنها  
حرف تنبيه، شكك عليه في بعض  
النسخ وعليه ما نقله الظاهر ان  
الهمزة للاستفهام وما نافية ولهذا  
قال صلى الله عليه وآله وسلم بلى  
وهي مختصة بإيجاب النفي فتأمل  
اهـ عن خط شيخه

(قوله) على اختلاف الروايات ،

أهل بيتي وعترتي وفي أخرى أهلي وأهل بيتي وفي أخرى أهل بيتي وخاصتي (قوله) لا يقال اختلاف الروايات الخ ، فمنهم من روى أن فاطمة جاءت ثم أمرها بحضور علي حرم الله وجهه والحسين .

ومنهم من روى خلاف ذلك . ومنهم من روى أنه قال لا م سلمة ليست منهم . ومنهم من روى أنه قال وأنت . وفي بعض الروايات قالت ألت منهم قال بلى وأمرها بالدخول تحت الكساء . وفي بعضها أنه دفعها عن الدخول تحتها والقضية إنما جرت مرة واحدة فلا يمكن حمل الرواية الأخرى على أنها في موقف آخر كما حمل على ذلك رواية مائسة حين لم تذكر علياً في الدخول تحت الكساء واضطراب الروايات مما يقتضي الشك في صحة الخبر فلا يجب العمل به بل لا يحسن هكذا ذكره الامام المهدي عليه السلام في شرح الملل والنحل . ثم أجاب عن هذا بجواب ظاهره أنه تام مع بنائه على اتحاد الموقف تركناه خشية الإطالة . وأما جواب المؤلف عليه السلام فهو مبني على تعدده « قلت » وهكذا في بعض ما نقله المؤلف عليه السلام اختلاف في الرواية وأنه زايد على ما ذكره الامام المهدي يظهر لمن تتبع ذلك وتأمل

(قوله) مع بنائه على اتحاد الموقف ، ولعل ذلك بناء منه على التنزل والتسليم لتحقيق الاتحاد والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبيسي

٥١٤

ففي بعضها كما يأتي اللهم هؤلاء عترتي وفي أخرى أهلي وفي أخرى

اللهم هؤلاء أهل بيتي إلى آخره على اختلاف الروايات (١) وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك أن سؤلها بقولها وأنا معهم ونحوه لم يقع إلا بعد تقضى الدعاء في جميع الاخبار فلا تعارض لأن دفعها لكونها ليست من أهل البيت وادخالها بعد بيانهم لا يضر ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس وبالطهارة كاف في حجية اجماع من عداها ، لا يقال اختلاف روايات هذا الخبر يقتضي سقوطه لأنه يقال يبعد

(١) ففي حديث أبي سعيد وأبي الحمراء الآتي اللهم هؤلاء عترتي وفي حديث جابر الآتي اللهم هؤلاء أهلي وفي رواية عن الحسن السبط اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي ، وفي رواية عن سعد اللهم هؤلاء أهلي وأهل بيتي ، وفي رواية أبي سعيد الخدري فقال اللهم هؤلاء أهل بيتي ، وفي رواية ابن عباس اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي ، وفي رواية أبي عبد الله بن جعفر الطيار اللهم ان لكل أهلاً وان هؤلاء أهلي اه

بالاختصاص والاعرف على ما هو شأن أصل الاضافة أنها تفيد العهد المعلوم المشتهر فلا يفيد أن غيرهم ليس له اختصاص كاختصاصهم بل يجوز أن يكون المراد بالاضافة التنصيص على ما قد يخفى من كونهم داخلين في معنى الأهل وترك التنصيص على من عداهم لمكان الاشتباه الواقع في الأذهان فلا يحتاج إلى البيان والاختبار ولا يحتاج إلى إيضاح من عداهم كالأزواج وذلك لفرق بين الاختصاص المستفاد من الاضافة والخصوص المستفاد من الأدوات المعلومه ثم قال سلمنا عدم دخول الزوجات في الآية والأحاديث فن أن حصلت الدلالة على كون اجماعهم حجة وذلك ان غاية ما أثبتت الآية اذهاب الرجس وهو ما يستغنى عن الاقوال والافعال من أهل البيت وتطهيرهم تطهيراً تاماً بحيث لا تنطبق اليهم المعاصي والمخالفة لأمر الله تعالى فيكون كل ما جاء من جملتهم ومن جماعتهم حقاً ولا يكون باطلا يعاقبون عليه وهذا لا يلزم منه أن يكون حجة على غيرهم وليس في الآية ولا في الأحاديث المبينة لمضمونها الدلالة على ذلك إذ لا يلزم أن يتبع كما كان حقاً في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا ان كل مجتهد مصيب اه كلامه ، وقد ذكر مثل ما ذكره آخر العلامة الجلال رحمه الله في شرح الفصول حيث قال في كلامه على اجماع الامة وان سلم دلالة الأحاديث على وقوع الاجماع وحقية ما اجمع عليه فالحجية معناها حرمة المخالفة ولا تحرم مخالفة كل حق بل قد تجب كما يجب على المجتهد اتباع نظره ويحرم عليه اتباع نظر غيره وإن كان هو الحق في الواقع اه (قوله) ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس والطهارة كاف ، أقول الأولى أنهم إذ التزاع في زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم لافي واحدة معينة ثم هذا التسليم هو الحق فإن أم سلمة لم تسأله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن يدخلها في الدعاء الذي خص به الأربعة لأن يجعلها من أهل البيت فأنها تعلم أنها منهم لغة وعرفاً وعرفت أن الآية تشملها وغيرها من أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم وإنما تريد فضيلة الدعاء منه صلى الله عليه وآله وسلم وسياق الأحاديث والقضايا دالة على ذلك فأنهم داخلات في معنى أهل البيت لما يأتي من الأدلة خارجات عن الدعاء إذ هو خاص بالمشار اليهم كما نحققه (قوله) كاف في حجية اجماع من عداها ، أقول لكن لا يخفى أنه إنما استدلل بالآية وقرر الاستدلال بها لورود فعل الإرادة فيها وبه تم الدليل على مراده وبعد تسليمه دخول الزوجات في الآية لا يتم الاستدلال بها إلا بادخال الزوجات في المجمعين من الآل وأنه لا يتم اجماعهم إلا بهن فقولاه أن حجية اجماع من عداهن

(قوله) يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم ، يعني في بيت ام سلمة فهي بعض (٥١٥)

الروايات وفي البيت سبعة . وفي

بعضها وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ . وفي بعضها قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام الى باب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال برداه الخ . والظاهر أنه باب بيت ام سلمة وفي رواية جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإياه في كساء لام سلمة . وفي بعضها جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة أنا وفاطمة وحسناً وحسيناً ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كساء الخ . وفي رواية ادعى لي علياً الى أن قال فجعل حسناً عن يمينه وحسيناً عن يساره الخ . وغير هذا لمن تأمل ما أورده المؤلف عليه السلام (قوله) وما جملهم به ، من كونه مرطاً مرحلاً على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو كساء لام سلمة خبيراً أو كساء مطلقاً ونحو ذلك (قوله) ودعائه لهم ، ففي بعض الروايات اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس . وفي رواية هؤلاء أهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (قوله) وجواب ام سلمة ، أي جواب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ام سلمة (قوله) وتحقق ما قاله في ذخائر العقبي ، من تكرير هذا الفعل (قوله) روايته عن عائشة وزينب ، فإن في روايتهما الآية ما يدل على التكرار

عادة أن يروي العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبراً ساقط المعنى فيجب حملهم على السلامة بأن يقال كما قال الشيخ محب الدين الطبري (١) الشافعي في ذخائر العقبي الظاهر أن هذا الفعل تكرر منه ﷺ في بيت أم سلمة يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم وما جملهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة وتحقق ما قاله في ذخائر العقبي روايته عن عائشة وزينب ، فإن قيل إذا لم يرد به نساء النبي ﷺ ولا دخلن في المراد كان المعنى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله فإن العترة اجماعهم حجة وهو غير متلائم لا يقع مثله في القرآن ، قلنا لا يلزم التنافر من عدم دخولهن اذ لا شك في حسن تخصيصهن بالذكر وتمييزهن بخطابه تعالى بما يرفع قدرهن وتعليل ذلك باتصالهن برسول الله ﷺ وبأولاده الذين طهرهم الله وأذهب عنهم الرجس بوضوح ما ذكرناه ان أكثر الرواة والمفسرين على ان الآية لم تنزل في نساء النبي ﷺ ولم يردن بها ولو كان متنافراً لما اطبقوا عليه ، فمن ذلك ما رواه السيد ابوطالب في اماليه بالاسناد الى ام سلمة أن النبي ﷺ اخذ ثوباً فجعله على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم قرأ هذه الآية «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» فثبت لا دخل معهم فقال مكانك إنك على خير وفي كتاب المحيط بالامامة للشيخ الامام أبي الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال نزلت هذه الآية «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» في نبي الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجعلهم رسول الله بكساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (٢)

(١) شيخ الاسلام محدث الحرم أبو العباس احمد بن عبد الله المعروف بالحلب الطبري المكي ولد سنة ٦١٥ ومن مصنفاته الفائقة كتاب ذخائر العقبي في مناقب ذوى القربى جمع فأوعى ونسب كل حديث الى اصوله توفي سنة ٦٩٤ رحمه الله تعالى (٢) أي جنبهم الآثام والمعاصي وما يشينهم ولذا سموا أهل الكساء وادخلهم في الكساء اشارة الى قربهم منه صلى الله عليه وآله وسلم وان الله تعالى سترهم كما سترهم الكساء وانه صانهم وأحرزهم تفاؤلاً بذلك كما حول النبي صلى الله عليه وآله وسلم رداءه في الاستسقاء اشارة الى تبدل الحال وتغيرها عما هي فيه وانما ادعى لهم بما ذكر الله انه أراد ذلك لهم ، وارا دته تعالى لا تتخلف عن مراده اما تأكيدياً أو تنوياً بقدرهم ليعلم الناس به أو المراد دوام ذلك وثباته وزيادته اه من نسيم الرياض

كاف غير صحيح اذ دليله على حجيته الآية وقد شملت الأزواج فلو كان الاستدلال بالدعاء لا غير كان اجماع من عداهن كافياً لكن قد عرفت ما في الاستدلال على الحجية بالحديث كما عرفت ما في الاستدلال بالآية عليه على أنه يأتي ان الدعاء خاص بالامام اليهم وهم الاربعة ودعوى المصنف ان اجماع أهل البيت حجة ، الاربعة ومن سيوجد والدعاء الذي قال انه كاف في الاستدلال على الحجية لا يشمل من سيوجد فما يتم به على دعواه اذ الدليل خاص والدعوى عامة



قال وأم سلمة على باب البيت فقالت يا رسول الله وأنا قال أنت ألى خير، وفيه بالاسناد الى عمرة بنت افعى قالت سمعت أم سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها تقول نزلت هذه الآية في بيتي «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيراً» قالت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل عليهما السلام ورول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وأنا على باب البيت جالسة فقلت يا رسول الله أأنت من اهل البيت قال انك على خير انك من أزواج النبي، وأخرج مسلم عن عائشة (١) قالت خرج رسول الله ﷺ وعليه مرط مرحل أسود فجاء الحسن فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيراً»، وأخرج الترمذي عن أم سلمة رضي الله عنها قالت نزلت هذه الآية وأنا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيراً وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجاءهم بكساء وقال اللهم إن هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يا رسول الله أأنت من اهل البيت فقال انك على خير وانت من أزواج النبي، وأخرج ايضاً عن انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزلت هذه الآية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيراً» يمر بباب فاطمة اذا خرج الى الصلوة ويقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيراً، وفي كتاب شواهد التنزيل للحاكم (٢) الامام ابي القاسم الحسكاني (٣) المحدث النيسابوري (٤) رحمه الله تعالى باسناده الى انس ابن مالك رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى صلوة الفجر يقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيراً، أخرجه عن انس من سبع طرق وعن ابي سعيد الخدري وعن ابي الحمراء (٥) خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم من طرق عديدة بالمعنى

(قوله) مرط مرحل، ذكره في النهاية في مادة الحاء المهملة وهو الذي فيه نقص وتصاوير (قوله) وعن أبي الحمراء خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو هلال بن الحارث ويقال هلال بن طرفة

(قوله) ذكره في النهاية النخ، ولم يذكره في الجيم اهـ

(١) وأخرج البخاري صدره اهـ (٢) الحكم أربعة معتزليان وهما الحاكم أبو سعيد المحسن ابن كرامة الجشعي، والحاكم صاحب المختصر الخفي، ومحدثان الحاكم أبو احمد وتلميذه الحاكم أبو عبد الله الشيعي صاحب المستدرک على الصحيحين وهذا الشيعي هو المذكور في أول جامع الاصول، والخامس الحاكم النيسابوري الحسكاني اهـ عن خط القاضي محمد بن ابراهيم (٣) بضم الحاء اهـ (٤) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن محمد بن احمد بن حسان العامري النيسابوري الحسكاني المعروف بابن الخداء أحد الحفاظ، قال الذهبي لم أجده له تاريخ وفاة وقد توفي بعد التسعين واربعمائة اهـ من خط العلامة احمد بن عبيد الله الجنداري (٥) روى خبر الكساء عن أبي الحمراء ابن أبي شيبة وعبد بن حميد، ومطين وابن أبي عاصم والترمذي وأبو

واكثر اللفظ ولم يخالف في بعضها الا في عدد الاشهر ، وفيه بالاسناد من طريقين الى البراء بن عازب قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال بردائه (١) وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي ، وفيه بالاسناد الى جابر بن عبد الله الانصاري أن رسول الله ﷺ دعى علياً وابنيه وفاطمة فألبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد عن جابر ايضاً قال نزلت هذه الآية على النبي ﷺ وليس في البيت الا فاطمة والحسن والحسين وعلي « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » فقال النبي ﷺ اللهم هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت آية الطهر جمعنا رسول الله ﷺ وإياه في كساء لام سلامة خيبري ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى حصين بن أبي حميلة (٢) قال لما خرج الحسن بن علي عليهما السلام بالناس وهو بالكوفة فطعن بخنجر في فخذه فرض شهرين ثم خرج فحمد الله وأثنى عليه ثم قال يا اهل العراق اتقوا الله فينا فانا امراءكم وضيقاتكم واهل البيت الذين سمي الله في كتابه « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، وفيه

(قوله) الا في عدد الاشهر ، ستة وثمانية وتسعة (قوله) فقال بردائه ، في حواشي الكشاف قال في الأساس العرب تستعمل القول في غير الكلام فتقول قال يسده أي أخذ وقال برجله أي مشى وقال برأسه أشار وقال الملائم سقط ذكره في قوله تعالى في سورة البقرة « واذ فرقنا بكم البحر »

الشيخ والحسكاني وغيرهم ، وعن ام سلمة وكيع وعبد بن حميد واحمد والثعلبي والواحدى ومسلم ومطين ومحمد بن سليمان الكوفي والترمذي وصححه وأبو داود وابن أبي داود والبغوي وأبو الشيخ والطحاوي وأبو يعلى والطبراني والحاكم وصححه وابن عدى وابن عقدة والخطيب وابن المغازلي والمرشد بالله والسيد أبو طالب وصاحب المحيط والحسكاني بطرق وغيرهم ، وعن أنس الترمذي والحسكاني وابن منيع والدارقطني والبغوي وغيرهم ، وعن أبي سعيد الخدري احمد والواحدى وابن جرير والطبراني والحسكاني والثعلبي والحاكم الجشمي وصاحب المحيط ، وعن البراء بن عازب الحسكاني بطريقين ، وعن جابر الحسكاني ، وعن الحسن بن علي عبد بن حميد والحسكاني والسيد أبو طالب ، وعن سعد ابن أبي وقاص مسلم والترمذي واحمد وابن عقدة والحسكاني ، وعن عبد الله بن جعفر احمد والحاكم وصححه على شرط الشيخين والحسكاني ، وعن عائشة البخاري ومسلم واسحق وابي أبي شيبه وابن خزيمة ومطين وابو داود والحاكم وصححه ، وعن صهر بن أبي سلمه احمد والترمذي وابن أبي طاصم ، وعن أمير المؤمنين عليه السلام الحاكم الحسكاني ، وعن فاطمة الزهراء الحسكاني بثلاث طرق ، وعن وائلة ابن أبي شيبه احمد والطحاوي وابن أبي داود والترمذي والمرشد بالله والحسكاني وأورده في الدر المنثور عن جماعة وافرة من الحديث والله أعلم اه من خط العلامة الجنداري (١) أي فعل بردائه فاطلق القول على الفعل تجوزاً اه في النهاية ما لفظه ، هكذا العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال وتطلقه على غير الكلام والاسان فتقول قال يسده أي أخذ وقال برجله أي مشى وقال الشاعر : « وقالت له العينان سمعاً وطاعة » أي أومأت وقال بالماء على يده أي قلب وقال بنوبه أي رفعه وكل ذلك على المجاز والاتساع اه (٢) بالحاء المهملة كما ضبط في نسخة سيلان وضبط في نسخة بالجيم اه

بالاسناد من ثلاث طرق الى هلال بن يساف (١) قال سمعت الحسن بن علي وهو  
يخطب الناس يقول يا اهل الكوفة اتقوا الله عز وجل فينا فانا امرؤكم وانا  
ضيفانكم ونحن اهل البيت الذين قال الله عز وجل فيهم « انما يريد الله ليذهب عنكم  
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، وفي بعضها زيادة قال فما رأيت اكثر باكيًا  
من يومئذ ، وفيه بالاسناد الى سعد بن أبي وقاص أنه قال لمعوية بالمدينة لقد شهدت  
من رسول الله ﷺ في علي ثلاثاً (٢) لان تكون لي واحدة أحب الي من حمر النعم ، (٣) شهادته  
وقد اخذ بيد علي وابنيه الحسن والحسين وفاطمة وقدر جار الى الله عز وجل وهو يقول  
اللهم هؤلاء اهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى سعد  
أيضاً قال قال رسول الله ﷺ لعل ثلاثاً لان تكون لي واحدة منهن أحب الي من  
حمر النعم نزل على رسول الله ﷺ الوحي فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما (٤) تحت ثوبه ثم  
قال اللهم هؤلاء اهلي واهل بيتي وساق الحديث بطوله باختصاره ، وفيه بالاسناد  
من طريقين الى سعد ايضاً قال مر به معوية فقال ما يمنعك ان تسب أبا تراب فقال  
سعد ما ذكرت ثلاثاً قال بهن رسول الله ﷺ فلا اسبه لان تكون لي واحدة منهن  
أحب إلي من حمر النعم ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول له وقد  
خلفه في بعض مغازيه فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان قال رسول  
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى  
الا أنه لانيء بعدى ، وسمعه يقول لا عطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه  
الله ورسوله فتناول اليها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ادعوا علياً  
فأتي به وهو أرمد فبصق في عينيه ودفع اليه الراية ففتح الله عليه ، ولما نزلت هذه  
الاية انما يريد الله الاية دعى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علياً وفاطمة  
وحسناً وحسيناً وقال اللهم هؤلاء اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم ابن الحجاج  
في مسنده الصحيح هكذا بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن  
غريب صحيح من هذا الوجه ، وفيه بالاسناد من طرق كثيرة الى أبي سعيد الخدري في  
قول الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً قال  
جمع رسول الله ﷺ علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم ادار عليهم الكساء

(قوله) الى هلال بن يساف ،  
بكسر الياء باثنتين من تحت  
(قوله) ما ذكرت ثلاثا ، لعل ما  
عشرلية أو مدية

(١) في القاموس بالكسر وقد يفتح تابمي اه وفي جامع الاصول مالفظة يساف بفتح الياء تحتها لقطتان وتخفيف السين المهمة وبعدها فاء اه (٢) وانتان ذكرهما في الخصائص وهما حديث المنزلة والولاية كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى اه حسن مغربي (٣) الابل الحمر وهي أنفس أموال العرب يضربون بها المثل اه شرح نووي على مسلم (\*) خيار الابل واغلاها قيمة اه تيسير ديبع (٤) في نسخة وابنيها اه



فقال هؤلاء اهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً وفي أحدها زيادة وام  
سامة على الباب قالت يا رسول الله أأست منهم فقال إنك لعلي خير والى خير ، وفيه  
باستاده الى من سأل عطية (١) عن هذه الآية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل  
البيت ويطهركم تطهيراً» وقال احديثك عنها بعلم ، حدثني ابو سعيد الخدري أنها نزلت  
في رسول الله ﷺ وفي الحسن والحسين وفي فاطمة وعلي قال اللهم هؤلاء اهل بيتي  
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فكانت ام سلمة بالباب قالت وانا فقال رسول  
الله ﷺ انك بخير والى خير ، وفيه بالاسناد من طريقين (٢) الى عطية عن أبي سعيد أيضاً  
في هذه الآية انما يريد الله الآية قال نزلت في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن  
والحسين عليهم السلام ، وفيه بالاسناد الى عطية قال سألت ابا سعيد الخدري عن  
انما يريد الله ليذهب عنكم الآية فعند النبي ﷺ وعلياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم  
السلام ، وفيه بالاسناد من طريقين الى أبي سعيد قال جاء رسول الله ﷺ أربعين  
صباحاً الى باب علي بعد ما دخل بفاطمة فقال السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله  
وبركاته الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم  
تطهيراً وفي أحدها زيادة انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم ، وفيه عن أبي سعيد  
قال لما نزلت هذه الآية وامر أهلك بالصلوة كان النبي ﷺ يجيئ الى باب علي صلوة  
الغداة ثمانية أشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل  
البيت ويطهركم تطهيراً ، وفيه عن أبي سعيد عن نبي (٣) الله ﷺ أنه قال نزلت هذه  
الآية وامر أهلك بالصلوة قال كان يجيئ الى باب علي تسعة أشهر كل صلوة غداة  
ويقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم  
تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله ﷺ الحسن  
والحسين وعلياً وفاطمة ومد عليهم ثوباً ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب  
عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى ابن عباس أيضاً قال انما يريد الله نزلت

(قوله) الى من سأل عطية ، أي  
عطية العوفي (قوله) احديثك عنها  
بعلم الى قوله قال اللهم ، لعظ قال  
فيه نبوة ولعله من قلم الناسخ  
والاولى حذفه (قوله) وفيه  
بالاسناد الى أبي سعيد الى قوله  
ينظر في زيادة قال والاولى كان  
يجيئ الخ

(قوله) قال فيه نبوة ، لانبوة  
فتأمل ا ه ح عن خط شيخه

(١) ابن سعد تابعي والعوفي بسكون الواو اه طبقات (٢) لا يقال ظاهر الأحاديث التي تقدمت  
والتي ستأتي أن الآية نزلت بعد وجود الحسن والحسين ووصولهما الحد الذي صلحا معه  
للدخال تحت الكساء وظاهر الحديث أنها انزلت قبل وجودها لأنه يقال يحمل على تكرار  
النزول والله أعلم اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم رحمه الله (٣) صواب الكلام حذف  
عن نبي الله وزيادة رسول الله بين كان ويجيئ اه من خط لي وأولى من ذلك أن يقال عن أبي  
سعيد قال لما نزلت هذه الآية «وامر أهلك بالصلوة» كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
يجيئ الخ

في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين والرجس الشك (١) ، وفيه  
بالاسناد الى علي بن أبي طالب عليه السلام قال جمعنا رسول الله ﷺ في بيت ام سلمة  
انا (٢) وفاطمة وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله ﷺ في كساء له وأدخلنا معه ثم ضمنا  
ثم قال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت أم سلمة  
يا رسول الله فاننا وندنت منه فقال أنت ممن أنت منه وأنت علي خير أعاذها رسول الله  
ﷺ ثلاثا يصنع ذلك ، وفيه بالاسناد الى عبدالله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي  
ﷺ الى جبريل هابطا من السماء قال من يدعولي من يدعولي فقالت زينب أنا  
يا رسول الله قال ادعي لي عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فجعل حسنا عن يمينه وحسينا  
عن يساره وعليا وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكساء خيري وقال اللهم إن لكل أهلا  
وإن هؤلاء أهلي فانزل الله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت الآية  
فقالت زينب يا رسول الله ألا أدخل معكم قال مكانك فانك على خير إن شاء الله تعالى  
أخرجه عنه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى عائشة أم  
المؤمنين قالت خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود فجاء  
الحسن بن علي فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله  
ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا أخرجه عنها  
من ست طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى جميع (٣) بن عمر قال انطلقت  
مع أمي الى عائشة فسألتهما امي عن علي قالت ما ظنك برجل كانت فاطمة تحته  
والحسن والحسين إبنيه ولقد رأيت رسول الله ﷺ التف عليهم بنو به وقال اللهم  
هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله أأنت من  
أهلك قال إنك على خير ولم يدخلني معهم أخرجه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر  
اللفظ ، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع (٤) قال أتيت فاطمة أسأله عن علي  
فقالت توجه الى رسول الله ﷺ فجلست أنتظره حتى جاء رسول الله ﷺ ومعه علي

(قوله) والرجس المالك ، يعني في  
دين الله (قوله) جمعنا رسول الله  
ﷺ في بيت ام سلمة وآله وسلم في بيت  
ام سلمة أنا ، هكذا وجدوا الاولى  
أن يرقى بصيغة المنصوب

(١) ينظر كيف الجمع بين تفسير ابن عباس للرجس بالشك مع ما مر من تفسيره بما يستنبط  
من الأقوال والأفعال اهـ (٢) استشكل اعراب أنا لأن الضمير المنصوب لا يؤكد برفع وفي  
حاشية كذا في نسخة صحيحة فيحقق اعرابه وفي نسخة والحسن والحسين اهـ لعله استعير  
الضمير المرفوع مكان المنصوب اهـ من خط لي (٣) ضبط في بعض النسخ بزنة المصغر وبعضها  
بزنة المكبر وفي الحواشي ما لفظه ، في بعض كتب المؤلف والمختلف ما يقضى بأن ضبطه بزنة  
المصغر فانه ذكر جميع بفتح الجيم فقال اما جميع بكسر الميم فهو جميع بن ثوب حصي ثم قال  
وذكره البخاري بضم الجيم ثم قال بعد الفراغ من ذكر أحواله واما جميع بضم الجيم وفتح  
الميم فجماعة اهـ (٤) بفتح الهذزة وسكون المهملة وفتح التام وبالعين المهملة اهـ جامع اصول

وحسن وحسين آخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى علياً وفاطمة فأجلسهما بين يديه وأجلس حسناً وحسيناً كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه أو قال كساء ثم تلا هذه الآية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً» ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واهل بيتي احق أخرجهم من ثلاث طرق في أحدها أحمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد ورواه أبو بكر ابن أبي شيبة عن الاوزاعي، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع مثله وفيه زيادة قلنا واثلة ما للرجس قال الشك في دين الله، وفيه بالاسناد من طريقين الى فاطمة الزهراء أنها اتت النبي ﷺ فبسط لها ثوباً فأجلسها عليه ثم جاء ابنها حسن فأجلسه معها ثم جاء حسين فأجلسه معها ثم جاء علي فأجلسه معهم ثم ضم عليهم الثوب ثم قال اللهم هؤلاء مني وأنا منهم اللهم أرض عنهم كما أنا راض، وفيه بالاسناد الى ام سلمة من فوق خمسين طريقاً أن النبي ﷺ جالس على علي وفاطمة وحسن وحسين كساءه ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقالت ام سلمة يا رسول الله وأنا منهم قال إنك الى خير وقد أخرج أبو عيسى الترمذي في جامعه وقال هذا حديث صحيح وهو احسن شيء روى في هذا الباب، وفيه بالاسناد إليها رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين، وجبريل يملي على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورسول الله على علي عليه السلام، وفيه بالاسناد إليها ايضاً رضي الله عنها قالت انزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وما في البيت الا جبريل ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يا رسول الله انا من اهل البيت فقال رسول الله ﷺ أنت من صالحى نسائي فلو كان قال نعم كان احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب وروى حديث الكساء الامام الحاكم أبو سعيد (١) الحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين (٢) عن أبي سعيد الخدري وام سلمة وعائشة في أكثرها قوله ﷺ لام سلمة جواباً عن قولها وانا من اهل البيت إنك على خير وفي بعضها إنك من أزواج النبي وما قال إنك من اهل البيت، وروي في كتاب درر السمطين للزرندي الشافعي عن أبي سعيد الخدري وام سلمة وابي الهراء خادم رسول الله ﷺ بطرق متعددة إن هذه الآية نزلت في الخمسة ومثله في كتاب أسباب

(قوله) في أحدها أحمد بن حنبل الى قوله ورواه أبو بكر، الاولى رواه بنغروا (قوله) وفي البيت سبعة، روى عنها المؤلف عليه السلام بعد هذا وما في البيت الا جبريل ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين وأنا ولم يذكر ميكائيل فينظر

(قوله) فينظر، لعله يحمل على التعدد اه حسن بن يحيى

(١) كذا في مطلع البدور وفي النسخ سعيد اه (٢) لشيخ الاسلام أبي سعيد الحاكم الحسن بن محمد بن كرامة البيهقي الجشمي في تفسيره (٣) الذي جمع فيه ما في أمير المؤمنين وغيره اه (٤) ليس في تفسيره انا هو كتابه مستقل في فضل أهل البيت مرسل الاحاديث اه من خط العلامة الجندارى



نزول القرآن للواحدى (١) عن ابى سعيد وام سامة وفى مجمع الزوائد للهيتمي الشافعى مثله وقال رواه الطبراني وروى فى الشفاء للقاضى عياض نحوه وفى ذخاير العقبى كذلك بطرق متعددة ، وفيه قالت ام سامة وانا معهم يارسول الله قال أنت على مكانك وإنك على خير أخرجه الترمذى على اختلاف الروايات وفى رواية أنت الى خير أنت من أزواج النبى ، (٢) عن عمر بن أبى سامة ربيب رسول الله ﷺ وام سامة وواثلة بن الاسقع وعائشة وابى سعيد الخدرى أخرج الترمذى حديث عمر بن أبى سامة وقال حديث غريب وحديث (٣) ام سامة وقال حديث حسن صحيح وأخرجه أيضاً الدولابى وحديث واثلة احمد وابو حاتم وحديث عائشة مسلم وحديث أبى سعيد الخدرى احمد فى المناقب والطبراني وفى كتاب المصاييح لابی محمد الحسين بن مسعود البغوي (٤) من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ولو استقصينا ما فى هذا المعنى من الاحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود وفيما ذكرناه إرشاد لما اغفلناه « فان قيل » التنصيص على علي وفاطمة والحسن والحسين يخرج من يوجد من أولاد الحسين « قلنا » ليس المراد من التنصيص الا إخراج من يتوهم دخوله فى اهل البيت من الأزواج

(١) الواحدى الامام المفسر الحافظ على بن احمد الواسطي ابو الحسين النيسابورى استاذ عصره فى النحو والتفسير وهو تلميذ الثعلبى رزق السعادة فى التفسير وله فيه البسيط والوسيط والموجز وكتاب أسباب النزول توفى سنة ٤٦٨ هـ غربالاً (٢) متعلق بطرق اه (٣) يعنى أخرجه اه (٤) ضبطه سيلان بضم الباء اه

(قوله) الا إخراج من يتوهم دخوله من الأزواج ، أقول مضى من كلام القاضى حسن المغربى رحمه الله تقرير خلاف هذا وأنه صلى الله عليه وآله وسلم نص على الاربعة باضافتهم الى بيته للتنصيص على ما قد يخفى من كونهم داخلين فى مسمى أهل البيت فاحتيج الى ايضاح دخولهم بخلاف الزوجات فالاشتجار الواقع فى الازدواج كاف غير محتاج الى البيان « قلت » والحق أنه خصهم بالسكاء والدعاء تشریفاً لهم وتنظيماً لشأنهم واظهاراً لشرفهم مع أنهم معروفون بانهم من أهل بيته كما خص علياً بانه منه بمنزلة هرون من موسى وخص الحسين بانهما ابناه والحق أنها لا تدل الاضافة على إخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت فانه صلى الله عليه وآله وسلم قد قال فى الحسن ان ابني هذا سيد الحديث ولا دلالة على ان الحسين ليس بانه ، كذلك قوله هنا هؤلاء أهل بيتي ليس بدليل على إخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت وانما خروجهن عنه يقتصر الى دليل آخر والا فالاصل دخولهن قال الله تعالى للوط « فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك » وقال أيضاً « فنجيناه وأهله الا امرأته » وقالت الملائكة لامرأة الخليل بعد قولها « ألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً ان هذا لشيء عجيب » ، رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت » ومعلوم دخولها فى هذه الرحمة والبركة وقد اختلف السلف والخلف فى زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم هل هن من أهل بيته أم لا على قولين ، أحدهما أنهن لسن من أهل البيت ويروى هذا عن زيد بن ارقم الصحابي رضى الله عنه وهو احدى الروايتين عن احمد واستدل زيد بان المرأة قد تبقى الزمان الطويل مع الرجل ثم تفارقه ، وفسر زيد أهل البيت

والاقارب وتخصيصهم ببيان كونهم منهم أهل البيت لأنه لم يوجد من أهل البيت وقت نزول الآية غيرهم والا فشمول أهل البيت لمن سيوجد كشمول الأمة ويوضح

بانهم من تحرم عليهم الصدقة وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل كما في صحيح مسلم عنه ، والثاني أنهم من أهل البيت وهي إحدى الروايتين عن أحمد واستدل القائل بهذا بما ثبت في الصحيحين أنه صلى الله عليه وآله وسلم علمهم الصلوة عليه فقال قولوا اللهم صل على محمد وأزواجه وذريته وبما ذكرناه من الآيات ، وفي السلم الشامخ أن حصر أهل البيت في الذرية لم يعم عليه دليل ناهض ينفع المتدين ويصح زاد المعاد إنما هو سداد من عيش طالب الرياسة منهم ، وعظيم إخراج العباس منهم مع ما توارد في الأحاديث من الإيضاء به والأحاديث المعلومة عند أهلها تحكم بدخول بني هاشم ولذا جمعهم حكم شرعي هو تحريم الزكوة والحق صلى الله عليه وآله وسلم بهم بنو المطلب وقال لمن سأله الفرق بينهم وبين بني أمية مع الاستواء في الدرجة إنما نحن وبني المطلب شيء واحد فذلك التخصيص لحكمة فرقت بين بعض القرابة وبعض وتعلقت بهم أحكام مخصوصة فهم أخص من غيرهم ويصدق عليهم أنهم عترته بحسب اللغة فلو علق بهم نحو هذا الحكم لكان في بيان تلك الأحكام المخصوصة نوع انس لطالب الحق ثم إن الأهل لغة تشمل الأهل والأحباب والاشباه من رخصت في القرآن لمن من أفراد أهل البيت في عصرهم انتهى « نعم » وأما قول زيد بن أرقم أنها قد تبقى المرأة مع الرجل الدهر ثم تفارقه فنعلم لكن ذلك لا يخرجها عن كونها من أهل بيت زوجها مهما بقيت معه فإذا فارقت فارقها هذا الوصف فإن تزوجت باخر صارت من أهله كما إن العبد يكون مملوكا لزيد ومن خدمه فإذا باعه خرج عن اضافته اليه وعن كونه من خدمه ، وهذا ظاهر ، وقد عرفت من قول العلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم ألحق بنو المطلب بالآل قولاً غير ما ذكرناه من الأقوال في تفسير الآل وهو أنهم بنو هاشم وبني المطلب وهو قول بعض العلماء أيضاً ( قوله ) والا فشمول أهل البيت لمن سيوجد كشمول الأمة ، أقول لا ريب أن من سيوجد من نسل من ذكر شمله لفظ أهل البيت كما شمله لفظ بني آدم وكما شمل أولاد إسرائيل من في عصره من أولاده ومن بعده إلى يوم الدين كما نادى الله الموجودين في عصر النبوة يا بني إسرائيل ويا بني آدم وهذا لا ريب فيه ، وأن الاسم يشمل الفريقين من وجد ومن سيوجد وأما الخطاب الشفاهي فيأتي الكلام فيه والآية شاملة لمن سيوجد وشاملة للزوجات ، وأما الدعاء وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فإنه لا يشمل إلا المشار إليهم لا غير فلا يدخل فيه الزوجات ولا من سيوجد ولذا لم يشمل أم سلمة الدعاء لأنه مقصور على المشار إليهم ولم ترد أم سلمة رضي الله عنها ما فهمه المصنف وغيره من أنها تريد أن يجعلها صلى الله عليه وآله وسلم من أهل البيت لأنها تعلم أنها منهم وإنما طلبت ادخالها في الدعاء وكذلك زينب ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم في الجواب أنك من أزواج النبي أخيراً بأنهم من أهله المعلوم لها وأجاب عما طلبت من ادخالها في الدعاء بقوله أنك على خير فقله في جواب قولها أأنت من أهل البيت ومستفهمه استفهام تقرير مثل أليس الله بكاف عبده فقله أنك من أزواج النبي تقرير لكونها من أهل البيت كما قررتها هي في استفهامها وعدل عن قوله أنك من أهل البيت إلى قوله أنك من أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم لإفادة أنها من أخص أهل بيته ، وأما هذا الدعاء فهو خاص بن أشار إليهم وهم الأربعة وإنما استفهمتم أم سلمة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما خصهم بالدعاء

ذلك قوله ﷺ إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا والله لن يفترقا حتى يرثي علي الحوض ، وقد روى عن زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام أنه قال لرجل من أهل الشام إنا قرأت الأحزاب إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً فقال ولأنتم (١) قال نعم « الدليل الثاني » من الكتاب العزيز قوله تعالى « قل لأأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » دلت الآية على أن مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق والاحرم مودتهم لقوله تعالى « لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله » وغيرها وكونهم على الحق يقتضي وجوب متابعتهم لعدم الوساطة بين الحق والضلال بدليل قوله تعالى « فإذا بعد الحق إلا الضلال » والمراد بالقربى أهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل بالاسناد إلى علي عليه السلام قال فينا آل محمد آية لا يحفظ مودتنا إلا كل مؤمن ثم قرأ « قل لأأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » ومارواه المرسد بالاسناد إلى علي عليه السلام بالاسناد من طريقين إلى ابن عباس قال لما نزلت « قل لأأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » قالوا يا رسول الله ومن سببهم الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما وذكره في الكشف في تفسير هذه الآية ، وفي كتاب شواهد التنزيل مسنداً من نحو ثمان طرق إلى ابن عباس رضي الله عنه وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده والتعلي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في مناقبه وغيرهم والاحاديث القاضية بوجوب مودة أهل البيت كثيرة جداً تركناها اختصاراً واستغناء بما يفيد المطلوب من الأدلة « وأما السنة » فقوله

(قوله) قل لأأسألكم عليه أجراً

إلى قوله فيكونون على الحق  
فلا يقولون ولا يفعلون إلا ما كان  
حقاً لكن دلالة الآية على هذا  
غير مسلمة فإنها إنما تدل على أنهم  
لا يصدر منهم ما يذمون ويعاقبون  
عليه وأما صدور الخطأ منهم فلا  
دلالة فيها عليه وهو مناط الحجية  
والله أعلم

(١) الخبر محذوف أي لأنتم المرادون اه (٢) بل أخرج الطبراني عن زين العابدين أنه لما جيء به أسيراً بعد مقتل أبيه الحسين عليه السلام وأقيم على درج دمشق قال بعض جفاة أهل الشام الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم وقطع قرن التنتة فقال له إنا قرأت « قل لأأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » قال أو أنتم هم قال نعم قال وأخيبتاه ولطم وجهه اه من الدر المنظوم في خصائص من صلى على جدهم الحي القيوم

والآية حاملة لمن خصهم وغيرهم فاستفهمته صلى الله عليه وآله وسلم لم خص بالدعاء بعض من شملته الآية فأجابها بما أجاب صلى الله عليه وآله وسلم وهذا هو التحقيق الذي يزول به ما في الكلام من التلقيق ويتضح الحق لدى التوفيق (قوله) ذات الآية على أن مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق ، أقول قال المحشى فلا يقولون ولا يفعلون إلا ما كان حقاً لكن دلالة الآية على هذا غير مسلمة فإنها إنما تدل على أنه لا يصدر منهم ما يذمون ويعاقبون عليه وأما عدم صدور الخطأ عنهم فلا دلالة فيها عليه وهو مناط الحجية انتهى



﴿إني تارك فيكم الثقلين﴾ (١) ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدى أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي إلا وإني لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه المؤيد بالله عليه السلام، وفي رواية الإمام أبي عبد الله الجرجاني إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي إلى آخره، وفي الجامع الكافي إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض، قال وهذا خبر مشهور نقلته الأمانة (٢) وقوله ﴿إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدى أبداً﴾ كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي، الحق عليه السلام في الأحكام، وفي الجامع الكافي إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي إلا وإني لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا وهما الخليفةان بعدى، وفي رواية الإمام أبي عبد الله الجرجاني إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وقوله ﴿إني تارك فيكم﴾ ما إن تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي أهل بيتي وقد أخبرني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الإمام أبو عبد الله الجرجاني وقوله ﴿إني أوشك أن ادعى فاجيب﴾ وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه أيضاً الإمام أبو عبد الله الجرجاني عن أبي سعيد الخدري، وقوله ﴿إني تارك فيكم﴾

(١) سماها ثقلين لأن الأخذ بهما والعمل بهما ثقل ويقال لكل خطير نفيس ثقل فسماهما ثقلين اعظماً لتدبرهما وتفخيماً ل شأنهما وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الثقلين منقول لتارك وقوله ما إسم موصول وما بعده أعنى جملة الشرط والجواب صلتته وهو بدل من قوله الثقلين أي الذين إن تمسكتم بهما لن تضلوا ولكنه أفرد الضمير وهو به للفظ ما، أو صفة والأول أظهر وحذف الفاء في الجواب أعنى لن تضلوا لتقدير التعميم كقوله تعالى وإن اطعتموهم أنكم لمشركون وقوله كتاب الله وعترتي بدل أو عطف بيان فهما منصوبان للتبعية ويحتمل الرفع على خبرية مبتدأ محذوف كأن سألنا سؤال فقال ما هما فاجيب بقوله كتاب الله الخ وقد يفسر الحديث بأن الثقلين منصوب على الاختصاص على معنى إني تارك فيكم أيها الثقلين فيكون المراد بهما الإنس والجن لأنهما يثقلان الأرض نحو كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان سبحانه الله وبحمده سبحانه الله العظيم، والأول أوجه لفظاً ومعنى أما لفظاً فلأن الاختصاص باللام بعد ضمير المخاطب وإن كان جائزاً لكنه قليل والأكثر مجيئه بعد ضمير المتكلم نحو نحن العرب اقرأ للترسل، وأما معنى فلما تحصل من وصفهما بالنفاسة، أو ينقل العمل بهما مبالغة في وصفهما بما يوجب مزيد التوجه باتباعهما وحمل المشاق في تحصيله أهم من شرح خطبة الأساس للشيخ لطف الله الغياث رحمه الله تعالى وفي القاموس والنقل محرمة متاع المسافر وحشمه وكل شيء نفيس مصون ومنه الحديث إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أه وفي النهاية في تفسير الثقلين مثل هذا التفسير لهما المذكور في صدر هذا الكلام للشيخ لطف الله سواء اه (٢) هكذا في بعض النسخ وفي أكثر النسخ تعلقته الأمانة اه

(أني تارك فيكم كتاب الله) وعترتي (١) أهل بيتي وهما لا يختلفان بعدى رواه  
الامام ابو عبد الله، ووجه الدلالة في هذه الاحاديث ومافي معناها انها أفادت ان حكم

(١) أهل ثابت في بعض النسخ

(قوله) ووجه الدلالة في هذه الاحاديث ومافي معناها انها أفادت ان حكم التمسك بالمعصرة  
كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك به واجباً لكونه حجة لا يجوز مخالفتها فكذلك التمسك  
بجميعهم، أقول أحاديث أهل البيت لا يفارقون الكتاب ولا يفارقهم أحاديث ثابتة في دواوين  
الاسلام رواها من التزم الصحة فيما يخرج كسليم والحاكم وابن حبان ورواها غير من التزمها  
كاحمد والترمذي والطبراني والخطيب وابن أبي شيبة الموصلي والدارمي وأبي يعلى وغيرهم  
عن جماعة من الصحابة منهم أبو ذر وابن عباس وابن الزبير ونقل في العلم الشاسع عن البرزنجي  
أنهم بلغوا خمسة وعشرين صحابياً والمصنف قد أتى بالكثير الطيب مما يدل على علو شأنهم  
وعظمت مكانهم ورفعة قدرهم وسمو ذكركم فادلة انه حق أقوى من أدلة حجية اجماع الامة  
واما حجيتهم فان تواتر أنهم مع الكتاب أو حفته قرآن تهض به عن الأحاد فهو دليل حجيتهم لأن  
التمسك بالكتاب قد قام الدليل على وجوبه وقد جعلوا مثله فيجب التمسك باجماعهم ولا يأتي  
فيه ما أتى في الاجماع الأعم من أنه لا يجب اتباع كل حق لأن هذا قد قام دليل وجوب التمسك  
به بجعله كالكتاب « فان قلت » اجماع الامة قد شمل اجماع أهل البيت اذ لا يتم اجماعهم  
الا بدخولهم فيه « قلت » نعم ولعله مراد من قال من الآل، اجماعنا حجة الاجماع، واذا  
عرفت أنه لا يتم اجماع الامة الا وأهل البيت منهم فاجماع الامة قد تضمن اجماع أهل البيت  
اذ لو شذ فرد من مجتهدهم لم يتم اجماع الامة وحينئذ يكون التمسك باجماع الامة تمسك باجماع  
أهل البيت ويكون قد قام الدليل على الوجوب بالتمسك باجماع الامة ويبطل ماورد على اجماع  
الامة حينئذ « فان قلت » قد قدمت علم امكان الاجماع فالفائدة « قلت » البشرى لأهل  
البيت انها لا تخرج جماعتهم عن الحق بشرى مخصوصة ولا يفارقون الكتاب والافائدة  
أحاديث اجماع الامة انما دلت على هذه البشرى لهم وانهم لا يخرجون عن الحق والهدى فان  
ثبت اجماع الامة فدليل حجيتهم هو دليل حجية اجماع أهل البيت لأنهم منهم ولكننا نقول  
انما الأدلة مبشرة للامة وللآل بانه لا يخرج عنهم الحق فأهل البيت لهم بشرى من الوجه  
الأخص والوجه الأعم وقد ذهب الامام المنصور بالله والامام يحيى والامير الحسين ان الاجماع  
لم يقع من أهل البيت الا من الأربعة علي وفاطمة وابنيهما فتخص الحجة بهم لأن حجية  
الشيء فرع وقوعه ولكن لا ينفى ان احاديث انهم لا يفارقون الكتاب حتى يردا عليه  
صلى الله عليه وآله وسلم الحوض قاضية بان اجماع أهل البيت مطلقاً حجة ما بقوا وكون  
اجماعهم حجة هو قول من رواه المصنف عنهم وقول طائفة من الحنابلة وذكره منهم القاضي  
أبو يعلى من المعتمد كما قاله ابن تيمية ومن قال بان اجماع الامة حجة ولم يقل بان اجماع أهل  
البيت حجة كابن الحاجب ومن تبعه فهو اما لقصور عن الاطلاع على الاحاديث أو تقصير عن  
القول بما أفادته مع القول بما هو دونها في الدلالة وفي الفصول رواية عن القاسم أنه لا يقول  
بحجية اجماع أهل البيت « واعلم » أنه ذكر الجلال في شرح الفصول ان النفاة لحجية اجماع  
الآل أجابوا عن تلك الأدلة الباهرة والبراهين الظاهرة بالقول بموجبها وعدم استلزامها  
للمطلوب من الحجية لأن غاية ما دلت عليه مساواتهم للكتاب في الحجية وقد علم بالضرورة

التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فإذا كان التمسك به واجباً لكونه حجة لا تجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ، ووجه آخر وهو انه يفهم من قوله تارك ومخلف وخليفين حجية اجماعهم وذلك لان المستخلف يكون بلا ريب قائماً مقام من استخلفه وهو عليه السلام الحجة في حياته فتكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد أن يقول بان الحجة هي مجموع الكتاب والعترة لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم تكن العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه عبثاً وتغريباً واللازم ظاهر البطلان ، وقوله عليه السلام ( مثل أهل بيتي فيكم ) مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ، أخرجه الحاكم في مستدركه عن أبي ذر الغفاري وفي رواية الامام أبي عبد الله الجرجاني ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث وأمثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلكة المخالف لهم ولو لم تكن جماعتهم معصومة عن الخطأ لما كان كذلك ، وقوله عليه السلام ( أهل بيتي أمان لأهل الارض ) كما ان النجوم أمان لأهل السماء رواه الامام أبو طالب والامام أبو عبد الله الجرجاني عليهما السلام ولو كان متبعهم مخطئاً لكان غير آمن ، وقوله عليه السلام ( ان أهل بيتي فيكم كباب حطة ) رواه الامام أبو عبد الله الجرجاني ، وقوله عليه السلام ( فأين يتأذى بكم ) عن (١) علم تنويع (٢) من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيناكم رواه الامام المهدي عليه السلام

(١) لعنه عليه السلام أراد عن أهل علم أو عن محل علم تنويع ذلك الأهل أو المحل من أصلاب أصحاب السفينة بدليل ذكر الأصلاب فكانه عليه السلام يشير الى قول الله عز وجل « ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم » وقوله تعالى « ولقد أرسلنا نوحاً وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب » أي ان الاصطفاء المتناسخ خلاص الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم الى ذريته تكريماً له كما كرم الله نوحاً وابراهيم بجعل الصفوة من ذريتهما وهو معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسمعيل واصطفى من كنانة قريشاً واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفاني من بنى هاشم فانصفوة الصفوة وخيرة الخيرة اهـ (٢) يعني علم العدل والتوحيد رواه الهادي عليه السلام في الاحكام اهـ

جواز مخالفة ظواهر الكتاب والاجتهاد ، وتحقيقه ان النزاع انما هو في الحجية على أحكام الفروع وأما اصول الدين فلا يصح فيها التقليد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولان القرآن وفاقاً للزوم الدور بزعم الجمهور من متأخري أهل البيت وغيرهم الذين اغتروا بالشبه واحكام الفروع لاتفضيل بمخالفتها اتفاقاً ما لم يعلم بالضرورة وجوبها سواء نظر المخالف أو قلد أم ترك أصاب أم أخطأ فامعنى الحجية اذن والحق ان الأدلة دالة على عصمة ما اجمعوا عليه من اصول الدين المنافية للكفر الذي هو الضلال وانها صريحة في وجوب التقليد فيه للقرآن ولمن لا يفارقه من أهل البيت واحداً أو أكثر اذ عدم مفارقه خاصة لأهل البيت والخاصة لا يجب انعكاسها اهـ



في الغيث مرفوعاً ووقفه على علي أشهر ( إلى غير ذلك ) من الاخبار الناطقة بنجاة  
متبعيهم وهلكة مخالفينهم وهذه الاحاديث وان كان بعضها آحادياً فقد تواتر منها  
القدر المطلوب لا اشتراكها فيه ، ولذا كشرطاً ان شاء الله صالحاً من ذلك فنقول ،  
روى الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام عن النبي ﷺ أنه قال أهل بيتي فيكم  
مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى ، وفيه عنه ﷺ  
أهل بيتي أمان لأهل الارض والنجوم أمان لأهل السماء فإذا ذهب أهل بيتي من  
الارض أتى أهل الارض ما وعدون وإذا ذهبت النجوم من السماء أتى أهل السماء  
ما وعدون ، وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلاً الى علي عليه السلام  
قال قال رسول الله ﷺ مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف  
عنها زخ في النار ، وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم أمان لأهل السماء وأهل بيتي  
أمان لأمي وهو في أمالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي (١) مسنداً الى سامية  
بن الاكوع وهو أيضاً في ذخاير العقبي بالاسناد الى سامية ، وفي نهاية ابن الاثير مثل أهل  
بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زخ به في النار ، وفي أمالي السيد أبي طالب  
بالاسناد المتصل الى حنش الكناني (٢) قال سمعت أبا ذر يقول وهو آخذ باب الكعبة  
أيها الناس من عرفني فأنا من قد عرفني ومن أنكرني فأنا أبو ذر سمعت رسول الله  
ﷺ يقول مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها  
هلك وهو في أمالي المرشد بالله ولفظه رأيت أبا ذر رضى الله عنه آخذاً بعضاقي باب  
الكعبة وهو يقول من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أبو ذر الغفاري سمعت  
رسول الله ﷺ يقول مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها  
نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني إسرائيل ، وفيه بالاسناد الى أبي سعيد  
الخدري قال قال رسول الله ﷺ أنا مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله  
غفر له ، وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن أبيه عن جده محمد عن أبيه عن أبيه  
الحسين عن أبيه علي بن أبي طالب عن رسول الله ﷺ قال أهل بيتي أمان لأهل  
الارض كما أن النجوم أمان لأهل السماء فويل لمن خذلهم وعاندكم وفي كتاب المناقب  
للخطيب بن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ

( قوله ) زخ في النار ، زخه أي  
أوقعه في وهدة ذكره في القاموس  
في باب الخاء المعجمة

( قوله ) في وهدة ، الوهدة الارض  
المنخفضة اهـ القاموس وفيه في باب الخاء  
المهملة وفصل الزاي زحه نجاه عن  
موضعه ودفعه وجذبه في عجلة اهـ  
وأما بالحيم فليس فيه ما يمكن تخرجه  
ما هنا عليه اهـ

(١) سمهود قرية من اعمال مصر وهي بفتح السين المهملة وآخره دال مهملة أيضاً وجد ذلك  
معاقاً اهـ (٢) حنش بن المعتمر ويقال ابن الريمه ويقال انه حنش بن ربيعة بن المعتمر ويقال  
انهما اثنان الكناني (٣) أبو المعتمر الكوفي صدوق له اوهام ويرسل من الثالثة واخطأ من  
عده من الصحابة اهـ تقريب تهذيب الكمال لابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى (٤) يحقق هل  
هو المراد في الكتاب ام لا اهـ

مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تأخر عنها هلك، وفيه  
بالاسناد الى اياس بن سامة بن الاكوع عن ابيه قال قال رسول الله ﷺ مثل أهل  
بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا، وفيه بالاسناد الى أبي ذر قال قال رسول الله  
ﷺ إن مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق،  
وفيه بالاسناد الى ابن عباس نحوه مع حذف أن من أوله، وفيه بالاسناد الى أبي ذر  
نحوه مع حذف أن من أوله وزيادة ومن قاتلنا آخر الزمان (١) فكانا قاتل مع الدجال في آخره  
وفي كتاب جواهر العقدين للسهمودي عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله  
ﷺ النجوم أمان أهل السماء وأهل بيتي أمان أهل الأرض فإذا هلك أهل بيتي جاء  
أهل الأرض من الآيات ما كانوا يوعدون قال أخرجه ابن مظفر من حديث عبد الله بن  
إبراهيم الغفاري قال وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ النجوم  
أمان لأهل السماء وأهل بيتي أمان لأهل الأرض فإذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الأرض  
أخرجه أحمد في المناقب وهو في ذخائر العقبى بلفظه، قال وعن قتادة عن عطاء عن  
ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ النجوم أمان لأهل الأرض من  
الفرق وأهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا  
فصاروا حزب الشيطان، قال أخرجه الحاكم وقال الحاكم (٢) في المستدرک هذا حديث  
صحيح الاسناد، وفي ذخائر العقبى بالاسناد الى أبي ذر رضي الله عنه سمعت رسول  
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه  
من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى ومثل باب حطة لبني إسرائيل قال  
أخرجه الحاكم من وجهين عن أبي إسحق، هذا لفظ أحدهما، ولفظ الآخر إلا أن  
مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل باب حطة الى آخره  
قال وكذا هو عند أبي يعلى في مسنده قال وأخرجه الطبراني في الصغير والوسط  
من طريق الأعمش عن أبي إسحق ورواه في الأوسط أيضاً من طريق الحسن بن  
عمرو الفقيمي وأبو نعيم عن أبي إسحق ومن طريق سمالك (٣) بن حرب عن حنش قال  
وأخرجه أبو يعلى أيضاً من حديث أبي الطفيل (٤) عن أبي ذر رضي الله عنه بلفظ أن  
المنزلة من رسول الله ﷺ

(١) أي كل الزمان قال في الصحاح وقولهم لا أفعله أخرى الليالي أي أبداً وأخرى المنون  
أي آخر الدهر اهـ (٢) هو أبو عبد الله بن البيع المعروف المشهور اهـ (٣) بكسر أوله اهـ عن  
خط المؤلف عليه السلام هو سمالك بن حرب بن أوس بن خالد الدهلي الكوفي ذكره ابن حجر  
في الطبقات اهـ (٤) اسمه عامر بن واثلة صحابي هو آخر الصحابة موتاً على الإطلاق اهـ من  
خط العلامة الجنداري

مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان  
 مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة، قال واخرجه البزار من طريق سعيد بن المسيب  
 عن ابي ذر رضي الله عنه، قال وكذا اخرجه الفقيه أبو الحسن المغازلي وزاد ومن  
 قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال، وعن ابي الصهباء عن سعيد بن جبيرة عن  
 ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل بيتي  
 فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني وابو  
 نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه أبو الحسن المغازلي في المناقب الا انه قال ومن  
 تأخر عنها هلك، وعن عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال مثل  
 اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال رواه البزار، وعن أبي  
 سعيد الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول انما مثل اهل بيتي فيكم  
 مثل باب حطة في بني إسرائيل من دخله غفر له قال رواه الطبراني في الصغير  
 والاوسط، وفي كتاب الجواهر للقسم بن محمد اليمني المعروف بالشقيفي وذخاير العقبي  
 لحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل  
 بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قالوا أخرجه المسلا في  
 سيرته، وفيهما أيضا عن علي عليه السلام مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها  
 نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف عنها زخ في النار قالوا أخرجه ابن السري، وفي الشفاء  
 للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال معرفة آل محمد براءة من  
 النار وحب آل محمد جواز على الصراط والولاية لآل محمد امان من العذاب، وفي جامع  
 الاسيوطي أخرجه البزار عن ابن عباس، وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه عن ابي  
 ذر (١) قوله ﷺ مثل (٢) اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف  
 عنها غرق، وابو يعلى في مسنده عن سامة بن الاكوع قوله ﷺ النجوم امان  
 لاهل السماء واهل بيتي امان لامتى (٣)، والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه  
 قوله ﷺ انما مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها  
 هلك ومثل باب حطة في بني إسرائيل، وابن أبي شيبه (٤)، ومسدد، وابو يعلى في

(١) قال العزري حديث صحيح وقال المناوي ولهذا ذهب جمع الى ان قطب الاولياء لا يكون  
 الا منهم اه من خط العلامة الجنداري (٢) في نسخة انما مثل اه (٣) قال في شرح الجامع  
 يحتمل ان يراد علمائهم ويحتمل ان يراد العموم لأن الله لما خلق الوجود تكملة للنبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم كان بقاء العالم مع دوام ذريته قال وهذا حديث حسن اه من خط العلامة  
 الجنداري (٤) ابن أبي شيبه ثلاثة نجبا مصنفون عثمان بن أبي شيبه، والقاسم، وعبد الله صاحب  
 المسند وكنيته أبو بكر وهو المراد اذا اطلق في سائر الكتب، وروى عنه الستة وعدهم السيد صارم



مسند الطبراني في الكبير وابن عساكر عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه  
 قوله ﷺ النجوم امان لاهل السماء واهل يتي امان لامتى ، والحاكم عن ابن عباس  
 قوله ﷺ النجوم امان لاهل الارض من الترقق واهل يتي امان لامتى من الاختلاف  
 فاذا خالفها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب إبليس ، والطبراني في الكبير عن ابن عباس  
 قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من سره أن يحيى حياتى ويموت مماتى ويسكن  
 جنة عدن غرسها ربى فليوال علياً من بعدى وليوال وليه وليقتد باهل بيتى من  
 بعدى فانهم عترتى خلقوا من طينتى ورزقوا فمحي وعلمي ويل للكاذبين بفضلهم من  
 امتى القاطمين فيهم صلتى لأنالهم الله شفاعة ، والترمذى عن جابر قوله صلى الله  
 عليه وعلى آله وسلم يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما أن اخذتم به لن تضلوا كتاب الله  
 وعترتى اهل بيتى ، واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه  
 وعلى آله وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله جبل ممدود ما بين السماء والارض  
 وعترتى اهل بيتى وإنيما لن يفترقا حتى يرداعلى الحوض ، والترمذى ومسلم عن زيد  
 بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا  
 بعدى ثقلين احدهما أعظم من الآخر كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض  
 وعترتى اهل بيتى ولا (١) يفترقان حتى يرداعلى الحوض فانظروا كيف تخلفوني (٢) فيهما ،  
 ورواه السهيوذي في جواهر العقدين ، واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن أرقم قوله  
 صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما بعد أيها الناس فانما انا بشر يوشك أن يأتي رسول ربى  
 فأجيب وانى تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك به  
 واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل  
 بيتى اذ كرم الله في اهل بيتى ، وابن أبي شيبه وابن سعد (٣) واحمد وابو يعلى عن أبي سعيد  
 الخدرى قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني أوشك أن ادعى فأجيب وانى تارك  
 فيكم الثقلين كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض وعترتى اهل بيتى وان

(قوله) خلقوا من طينتى ، كناية  
 عن شرفهم أو حقيقة والمراد به  
 ما يوضع في النطقة كما قد فسر به  
 قوله تعالى « من سلالة من طين »  
 والاضافة في طينتى على هذا لادنى  
 ملائسة (قوله) ثقلين أحدهما الخ ،  
 نقل من خط المؤلف الثقلين مظن

(قوله) والمراد به ما يوضع الخ ،  
 يؤخذ تحقيق المراد من غير الحاشية  
 اه ح عن خط شيخه

الدين في ثقات محدث الشيعة ومسند بن مسرهد صاحب المسند من مشايخ الستة اه من  
 خط العلامة الجندارى (١) في نسخة ولن يفترقا اه (٢) في حديث زيد بن  
 أرقم عند هذه الرواية اذكر كرم الله في اهل بيتى ثلاثا فقال حسين بن سبرة  
 ومن اهل بيته يزيد أليس نساؤه من اهل بيته قال ان نساؤه من اهل بيته ولكن  
 اهل بيته من حرم الصدقة بعده قال ومن هم قال آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس  
 قال أكل هؤلاء حرم عليهم الصدقة بعده قال نعم ، وفي امالي المرشد بالله فقلنا لزيد من آله  
 فقال الخ اه من خط العلامة الجندارى (٣) محمد بن سعد صاحب الطبقات وأبو يعلى هو احمد  
 ابن علي بن المثنى الموصلي صاحب المسند اه

اللطيف الخبير خبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني  
فيهما ورواه السهمودي في كتاب جواهر العقدين قال وأخرج الطبراني في الأوسط  
أيضا وفيه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله  
يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن لم يركبها لم ينجس أي أهل البيت كمثل باب  
حطة من دخله غفرت له الذنوب، وعبد بن حميد وابن الأنباري عن زيد بن ثابت قوله  
صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله  
وعترتي أهل بيتي وأنهما لن يفترقا (١) حتى يردا علي الحوض، والطبراني في الكبير عن  
زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني لكم فرط وأنكم واردون علي الحوض  
عرضه ما بين صنعا إلى بصرى فيه عدد الكواكب من قدام الذهب والفضة فانظروا  
كيف تخلفوني في الثقلين قبل وما الثقلان يارسول الله قال ألا أكبر كتاب الله سبب  
طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم فتمسكوا به لن ترلوا ولن تضلوا (٢) والأصغر عترتي أهل  
بيتتي وأنهما لن يفترقا (٣) حتى يردا علي الحوض وسألت لهما ذلك ربي ولا تقدموه فتهلكوا  
ولا تعلموها (٤) فأنهما أعلم منكم، وأحمد والطبراني عن زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى  
آله وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض وعترتي  
أهل بيتي وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، والطبراني في الكبير وأبو يعلى  
في مستدركه عن أبي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أيها الناس إني تارك  
فيكم ما أن أخذتم به لن تضلوا بعدي أمرين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل  
ممدود ما بين السماء والأرض وعترتي أهل بيتي وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض،  
والحاكم في مستدركه عن زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أيها الناس  
إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا أن اتبعتموها كتاب الله وعترتي أهل بيتي تعلمون  
أنني أولى بالمومنين من أنفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه، وابن أبي شيبة  
والخطيب (٥) في المتفق والمفترق عن جابر بن عبد الله قوله صلى الله عليه وعلى آله

(قوله) أني لكم فرط، الفرط  
بفتحين المتقدم في طلب الماء  
بفتح الهمزة واللام والراء (قوله) بصرى،  
كعبلى بلاد الشام وقرية ببغداد  
ذكره في القاموس

(١) يتفرقا كذا صح في نسخة المؤلف اهـ (٢) في نسخة ولا تضلوا اهـ (٣) في نسخة  
المؤلف في هذا وفيما سيأتي يتفرقا اهـ (٤) حجة في اطلاق اللفظة على معنيها الحقيقي  
والجوازي اهـ من خط المولى ضياء الدين رحمه الله ولعل المجاز في تعليم القرآن اهـ  
(٥) الخطيب الشيخ أحمد بن علي بن ثابت الحافظ حدث عنه السيد أبو طالب والمرشد بالله  
وامم، وله في فنون الاصطلاح تأليف متعددة قال ابن حجر قل أن يوجد فن من فنون الحديث  
إلا والخطيب فيه مصنف قال في النخبة عن بعضهم كل من جاء بالخطيب يعترف له بالتقديم  
قوله في المتفق والمفترق مثاله الاسماء المشتبهة في الاسم واسم الأب أو الجسد نحو محمد بن عبد  
الله الحضرمي مطين محمد بن عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن الحسن أحمد بن علي الأبار

وسلم تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله وعترتي اهل بيتي ،  
والطبراني في الكبير عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما اني  
قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله جبل ممدود بين السماء والارض  
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني  
فيهما، والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله  
صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما اني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما  
اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما  
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه  
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، والطبراني في الكبير عن ابي الطفيل  
عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني لا اجد لبي الا نصف عمر الذي  
كان قبله واني اوشك ان ادعا فاجيب فما اتم قائلون ، قالوا نصحت ، قال أليس تشهدون  
ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد  
الموت حق قالوا نشهد قال وانا أشهد معكم الا اهل تسمعون فاني فرطكم على الحوض وانتم  
واردون علي الحوض وان عرضه ابعدا بين صنعاء وبصرى فيه أقداح عدد النجوم من  
فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف  
بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا والاخر عترتي وان اللطيف الخبير  
نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فسالته ذلك لهما ربي فلا تقدموهما  
فهل كوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ولا تعاموهم فانهم أعلم منكم من كنت أولى  
به من نفسه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، والطبراني في الكبير  
والحاكم (١) والحاكم عن ابي الطفيل (٢) عن حذيفة بن أسيد (٣) من حديث طويل

احمد بن علي بن النني ، وأما المؤلف والمختلف فما اختلف خطأ واختلف لفظاً نحو جرير  
وحريز وبشر وبسر ويزيد وبريد وفيه تأليف للخطيب أيضاً اه من خط العلامة الجنداري  
(١) هو احمد بن علي الترمذي صاحب نوادر الاصول اه من خط العلامة الجنداري (٢) آخر  
الصحابة موتاً على الاطلاق توفي سنة ١٠٨ وقيل سنة ١١٠ اه من املا سيدنا العلامة عبد  
الرحمن بن محمد الحبيبي رحمه الله (٣) بفتح الهمزة وكسر السين اه (\*) أسيد بالتصغير ليس  
الا في الانصار ولا يوجد في المهاجرين وأسيد بلفظ المكسر ليس الا في المهاجرين ولا يوجد في  
الانصار ذكر ذلك النووي في شرح مسلم اه وسيأتي في بحث أحاديث الغدير نقل عن جامع  
الاصول في ضبط اسم حذيفة بن أسيد ان أسيد بفتح الهمزة وكسر السين وهو من غفار  
فينظر في صحة هذا الضابط الذي ذكره النووي رحمه الله وفي جامع الاصول ما لفظه عند  
ترجمة حذيفة بن أسيد هو أبو سريحة وحذيفة بن أسيد بن خالد بن الأغوس بن الوقعة بن  
حرام بن غفار بن مليل الغفاري هكذا نُسب خليفته وقال ابن الكلبي هو حذيفة بن أسيد بن



نحو حديث زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم واني سألتكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما الثقل الاكبر كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي أهل بيتي فانه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يتفصيا حتى يردا علي الحوض، وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول الله ﷺ في مرضه والبيت خاص بمن فيه قال ادعوا لي الحسن والحسين فدعوهما فجعل يلثمهما حتى أغمي عليه قال وجعل علي يرفعهما عن وجه رسول الله ﷺ ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني وأتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدي أثره (١) ثم قال يا أيها الناس اني خلفت فيكم كتاب الله (٢) وعترتي أهل بيتي فالمضيح لكتاب الله كالمضيح لسنتي والمضيح لسنتي كالمضيح لعترتي اما ان ذلك لن يفترق حتى القاه علي الحوض، وفي الكامل المنير (٣) للقاسم بن ابراهيم عليه السلام عن النبي ﷺ انه قال في حديث طويل واني سألتكم حين تردون علي عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر

(قوله) أثره، الاثره مثل قبضة اسم من الاستئثار وهو الاستبداد وفي القاموس الاثره بالضم المكرمة المتوارثة والجذب والحالة غير مرضية (قوله) كالمضيح لسنتي، لعل هذا من باب القلب أعني تشبيه الكتاب بالسنة وكذا قوله والمضيح لسنتي كالمضيح لعترتي

خالد بن الأعور بن واقعه بن حرام بن غفار وكان ممن بايع تحت الحجر بيعة الرضوان وعداده في الكوفيين روى عنه أبو الطفيل والشعبي اه سرحة بفتح السين المهملة وكسر الراء والحاء المهملة وأسيد بفتح الهزة وكسر السين المهملة وبالدال المهملة والاعوس بفتح الهزة وسكون الغين المعجمة وفتح الواو وبالسين المهملة والوقية بفتح الواو وكسر القاف والعين المهملة وحرام ضد حلال ومليل بضم الميم وفتح اللام الاولى والأعور مثل الأعوس الا أنه أليز وابن واقعه بكسر القاف والعين اه (١) بفتح الهزة والناء اه نهاية وفي ديوان الأدب في باب فعل بفتح القاء والعين، الاثره الاسم من الاستئثار بالشئ اه (٢) ظن في نسخ بعده وسنتي الخ اه (\*) في المجموع وتيسر المطالب كتاب الله وسنتي وعترتي اه ولفظه في أمالي أبي طالب وعن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه والبيت خاص بمن فيه قال ادعوا الحسن والحسين قال فجعل يلثمهما حتى أغمي عليه قال فجعل علي يرفعهما عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني وأتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدي أثره ثم قال أيها الناس اني قد خلفت فيكم كتاب الله وسنتي وعترتي أهل بيتي فالمضيح الي آخر ما هنا ثم قال قلت وهذا الحديث مبين لوجه الجمع بين ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكر مع الكتاب السنة وحدها وما في حديث الفدير المتواتر فانه ذكر مع الكتاب العترة فقط فانه لا منافاة بين استخلاف السنة مع الكتاب واستخلاف العترة مع الكتاب فتكون الثلاثة الكتاب والسنة والعترة مستخلفات على الدلالة والهداية كما نصه هذا الحديث اه من خط سيدي العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (٣) كتاب الكامل المنير في الرد على الخوارج في بعض نسخه أنه للقاسم بن ابراهيم وفي بعضها أنه لابن خيران وفي مطلع البدور في ترجمة ابن خيران ومن جلالته انه التبس الكامل المنير بينه وبين القاسم ابن ابراهيم وأحاديث الكامل منها مرسل ومنها ما يسند عن عبد الرزاق لامتنعلا بل يقول وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة الخ ومن غرائبه أن الانبياء يعلمون الغيب واحتج بقوله تعالى « فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول » اه من خط العلامة الجنداري

(قوله) وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري ، وجد في نسخة

٥٣٥

المؤلف ينظر في امالي المرشد بالله  
ان شاء الله تعالى

فيهما كتاب الله سبب ما بين السماء والارض طرف بيد الله وطرف بأيديكم فتمسكوا  
به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتي اهل بيتي فقد نبأني الاطيف الخبير  
انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفي الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى بن  
الحسين بن زيد بن علي عليه السلام قال قال النبي ﷺ اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به  
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا  
وهما الخليفتان بعدي (١) ، وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلاً  
الى علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ اني قد دعيت فاجبت واني تارك فيكم  
التقنين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز وجل وحبل ممدود من السماء الى  
الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما ، وفي امالي المرشد بالله بإسناده  
الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله ﷺ اني تارك فيكم التقنين كتاب الله وعترتي  
اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما ، وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال قال  
رسول الله ﷺ أيها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا (٢) واحدهما  
اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي  
فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفيه أيضاً بالاسناد الى أبي سعيد وزيد بن  
ارقم قال قال رسول الله ﷺ اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي  
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى  
يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ، وفي كتاب المحيط بالامامة  
بالاسناد الى الامام الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى أبي سعيد الخدري قال  
سمعت النبي ﷺ يقول أيها الناس اني قد تركت بينكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا  
بعدي التقنين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل وحبل ممدود ما بين  
السماء والارض وعترتي اهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفيه  
بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى زيد بن ثابت قال سمعت النبي ﷺ  
يقول اني تارك فيكم التقنين كتاب الله عز وجل وعترتي اهل بيتي وهما الخليفتان  
(١) في نسخة من بعدي اهـ (٢) ظن في نسخ بعد هذا بالتقنين وفي حاشية على قوله وأحدهما  
الضمير يعود الى معنى ما فعناها مثني كما تقدم في كلام النهاية اهـ

(قوله) ينظر الخ ، نظر في الامالي  
وهو بلفظها الا أنه زاد قلت  
يارسول الله ومن اهل بيتك قال  
آل علي وآل جعفر وآل عباس  
وآل عقيل وبعده من طريق أبو  
عرواة الى زيد بن ارقم قال صلى  
الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم  
التقنين كتاب الله وعترتي اهل  
بيتني فانظروا كيف تخلفوني فيهما  
قال قلنا ومن اهل بيتك قال آل  
علي وآل جعفر وآل العباس . وفيها  
عن أبي سعيد وزيد بن ارقم قال  
صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك  
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا  
من بعدي كتاب الله حبل الخ  
بغير الزيادة من طريق الطبراني ،  
وفيها من طريق كثير بن عبد الله  
عن أبيه عن جده قال صلى الله عليه  
وآله وسلم تركت فيكم أمرين لن  
تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله  
وسنة نبوته . وفيها عن أبي سعيد  
قال صلى الله عليه وآله وسلم اني  
تارك فيكم التقنين كتاب الله وأهل  
بيتني . وفيها من طريق أبي الشيخ  
عن أبي سعيد قال صلى الله عليه  
وآله وسلم تركت فيكم ما ان تمسكتم  
به لن تضلوا التقنين كتاب الله الخ  
وفيها من طريق أبي الشيخ عن

أبي سعيد لا تضلوا اهل بيتي فهم أعلم منكم ولا تشتموهم فتضلوا . وفيها عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان لهذه الامة فرقة وجماعة  
فجامعوها اذا اجتمعت فاذا افترقت فارقبوها اهل بيت نبيكم قال سألوا سألوا وان حاربوا فحاربوا فانهم مع الحق والحق معهم ولن  
يفارقوه . وفيها من طريق الطبراني عن سلمان قال انزلوا آل محمد منزلة الرأس من الجسد وبمنزلة العيز من الرأس فان الجسد لا يهتدي الا  
بالرأس والرأس لا يهتدي الا بالعيز . وفيها من طريق أبي عبد الله المؤلف الجامع عن أبي سعيد مرفوعاً انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة  
من دخله غفر له . وفيها عن علي عليه السلام اهل بيتي كالنجوم كلما أقل فيهم طلع نجم اهـ من خط العلامة الجنداري

من بعدي وانهما لن يفترقا حتى يردها علي الخوض ، قال وروى ذلك بإسناد عن زيد بن أرقم وابي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم ، وفي حقائق المعرفة للإمام احمد بن سليمان عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمة أخي موسى افترقت الى احدى وسبعين فرقة وافترقت امة أخي عيسى على (١) اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدي على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة (٢) فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا (٣) وضجوا بالبكاء وأقبلوا عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا بعدك بمعرفة النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد عليها فقال صلى الله عليه وآله وسلم إني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردها علي الخوض ، قال والامة مجمعة على صحة هذا الخبر (٤) وكل فرقة من فرق الاسلام تتلقاه بالقبول ، وأخرج مسلم عن يزيد بن حيان (٥) قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ثقلين أحدهما كتاب الله وحبل الله من بعدي من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وعترتي أهل بيتي فقلنا من أهل بيته نسأوه فقال لا أيم الله ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى أبيها وقومها ، أهل بيته أصله وعشيرته وعصبته الدين حرموا الصدقة بعده ، وفي جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزيل طيبة المشرقة قال أخرج الحاكم في المستدرک من ثلاث طرق وفي كل منها أنه صحيح على شرط الشيخين ، ولفظ الطريق الاول لما رجع النبي ﷺ من حجة الوداع ونزل بتقدير خم أسرى بدوحات (٦) فقامت ثم قام ثم قال كاني قد دعيت فاجبت أني تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل وعترتي فانظروا كيف تحملوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردها علي الخوض

(قوله) فقامت ، أي كملت

(١) في نسخة الى اه (٢) رواه الترمذي ورواه احمد وأبو داود بمعناه اه من ارجوزة التمازي في علم الكلام اه (٣) ضاق بالأسر ذرعه وذراعه وضاق به ذرعا ضعفت قوته ولم يجد من المكروه فيه مخلصاً اه قاموس (٤) ينبغي أن يحمل على خبر الثقلين لاعلى خبر الافتراق فقد قدح فيه طوائف وحزم ابن حزم وابن العربي في العارضة بأن آخره باطل وذكر السيد أبو طالب ان فرقة ردت ذلك الخبر وقد صنف ابن مطين الحكي وريقات في ابطاله ، وحاصله أنه لا يروى الا عن معاوية ورد عليه محمد بن الحسن بن القاسم وزاد أنه روى عن أبي هريرة وغيره وذلك لا يجدي لأن القادح ينزع في زيادة كلها هالكة الا فرقة وقال ابن حزم هذه من دسائس الملحدة وفي التنوير قال أبو محمد بن حزم هذه الزيادة باطلة موضوعة مكذوبة ومثله ذكر السيد محمد بن ابراهيم اه من خط العلامة الجنداري (٥) بالياء المثناة التحتانية قال في الخلاصة يزيد بن حيان التيمي عن زيد بن أرقم اه وفي بعض نسخ الغاية عن يزيد بن حيان عن زيد بن أرقم اه (٦) هي الشجر الملتف واحدها دوحه اه



ثم قال، الله تعالى مولاي وأنا ولي كل مؤمن، ولفظ الطريق الثانية نزل رسول الله بين مكة والمدينة عند سمرة خمس دوحات عظام فكنس الناس (١) ماتحت السمرة ثم راح ﷺ عشية فصلى ثم قام خطيباً فحمد الله عز وجل وأثنى عليه وذكر ووعظ فقال لما شاء الله أن يقول ثم قال أيها الناس اني تارك فيكم أمرين لن تضلوا ان اتبعتموهما وهما كتاب الله وأهل بيتي عترتي، ولفظ الطريق الثالثة اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، وأخرجه الطبراني وزاد في آخره سألت ربي ذلك لهما فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، وقد روى حديث الثقلين الجماهير من أصحاب رسول الله ﷺ وأهل بيته كعلي عليه السلام وأبي ذر وأبي سعيد الخدري وأبي رافع مولى رسول الله ﷺ وام هاني وام سلمة وجابر وحذيفة بن أسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وأبي أيوب الانصاري وأبي شريح الخزازي وأبي قدامة الانصاري وابي ليلى وابي الهيثم بن التيهان (٢) وغيرهم، وفي استقصاء مخرجه وطرقه تطويل لا يليق بهذا الكتاب (٣)، ونحوه حديث السفينة، وما ذكرنا كاف في تحصيل المطلوب «احتج» النافون لحجة اجماع اهل البيت عليهم السلام باجماع الصحابة وتقريره ان كثيراً من الصحابة خالفهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان قولهم حجة لانكر ولو نادراً (و) الجواب أنا (لانسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة) وترك الانكار ان سلم لا يفيد لجواز ان يكون لعذر ولو سلم فغايتة افادة الظن لكونه اجماعاً سكوتياً والظن يضمحل اذا قابله قاطع ﴿مسئلة﴾ اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم حجة، ولما كانت هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولا على

(قوله) والجواب انا لانسلم اجماع الصحابة على أنه ليس بحجة، يقال المذكور في استدلال المخالف أن مخالفة الصحابة مع عدم انكار الباقي دليل على عدم الحجية ولم يذكر المخالف أن الصحابة اجمعوا على أنه ليس بحجة ولعل ما ذكره المؤلف عليه السلام يترتب على اجماعهم على المخالفة لهم اذ من لازم هذا الاجماع اجماعهم على أنه ليس بحجة ولو قال ولا نسلم اجماعهم على المخالفة لكان واضحا

(١) وكنست البيت كنسا من باب قتل وكنساس الظبي بيته وكنس الظبي كنوساً من باب نزل دخل كناسه اه مختصراً من المصباح (٢) اسمه مالك قال ابن هشام ويقال التيهان شقف ومنقل كقولك ميت وميت وهو أنصاري من الخزرج اه من سيرة ابن هشام من موضعين (٣) وقال الأصفهاني في شرح مختصر المنتهى أن الخبر آحادى اه لأن جميع طرقه ترجع الى زيد بن ارقم وان جاء عن غيره فلم يبلغ حد التواتر فينظر والمهدى ذكر في منهاجه أنه ظنى والله أعلم «قلت» قال الحاكم في المستدرک هذا حديث دخل في حد التواتر وعده السيوطي في المتواترات اه وفي حاشية قد عرفت ان المصنف هنا ذكر عشرين من الصحابة أخرجه عنهم الأئمة فحقاء التواتر على بعض العلماء غير قادح اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله

ظاهره بل يدل على ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم (١) لكونهم اقرب الى رسول الله ﷺ واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار وتواريخها، وآخرون بانها حجة في النقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى أنهم لو اجمعوا على كون الاقامة فرادى (٢) وجب على الكل اتباعهم وقال آخرون ومنهم ابن الحاجب (٣) انه على ظاهره وانه حجة في جميع الاحكام والمختار ما عليه الجمهور (٤) وهو ان (اجماع) اهل (المدينة غير حجة) لان ادلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم لكونهم بعض الامة (٥) (و) اما قولهم انه ثبت (قضاء العادة) (٦) بان اتفاق من العلماء المجتهدين الاحقين بالاجتهاد لا يكون إلا (عن) دليل (راجع) على غيره يقتضى بان إجماعهم حجة ظنية، فجوابه انه (ممنوع) لجواز ان يكون

(قوله) المجتهدين، يعنى في المدينة وقلة غيبتهم عنها فيحصل تشاورهم وتناظرهم فاذا اتفقوا فيبعد عدم اطلاع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه (قوله) الاحقين بالاجتهاد، احتراز من مجتهدين في موضع آخر لا يكون مهبطاً للوحي فاقله غير واقعين على وجوه الأدلة من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفعل الصحابة في زمانه ووجوه الترجيح (قوله) يقتضى، أي الدليل الراجع (قوله) حجة ظنية، قال البرماوي اذا قلنا ان اجماع المدينة حجة فقال الانباري والمالكى ليس كاجماع الامة حتى يفسق مخالفة وينقض حكمه وانما هو مأخذ شرعي فقط (قوله) وانما هو مأخذ شرعي فقط، قال البرماوي بعد هذا وبالجملة فالمسئلة ملوية الدليل موصوفة بالاشكال افردت بالتصنيف صنف فيها الصيرفي اه

(١) وقد أشار اليه الشافعي في التديم ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم اه زركشى (٢) أي الفاظ الاقامة في الصلاة فرادى لامثنى اه (٣) والابهرى من أصحاب مالك اه (٤) في زاد المعاد في قوله فصل ثم كان صلى الله عليه وآله وسلم يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره كذلك الى قوله وليس مع القائلين بالتسليمه غير عمل أهل المدينة، قال يعنى ابن عبد البر وهو عمل قد توارثوه كابراً عن كابر ومثله لا يصح الاحتجاج به لانه لا يخفى لوقوعه في كل يوم مراراً، وهذه طريقة قد خالفهم فيها سائر الفقهاء والصواب معهم يريد الفقهاء والسنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تدفع وترد بعمل أهل بلد كائناً من كان وقد أحدث الامراء بالمدينة وغيرها في الصلاة اموراً استمر عليها العمل ولم يلتفت الى استمراره، وعمل أهل المدينة الذي يحتج به ما كان في زمن الخلفاء الراشدين، وأما عملهم بعد موتهم وبعد انقراض عصر من بها من الصحابة فلا فرق بينه وبين عمل غيرهم والسنة تحكم بين الناس لا عمل أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلفائه اه وفي كون عمل أهل المدينة أيام الخلفاء حجة مبنى على ان عمل الخلفاء الاربعة حجة وفيه ما ذكره المؤلف بقوله ونحوه قول الشيخين أح اه من خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد (٥) والاصل عدم دليل اخر اه فصول بدايع (٦) عبارة فصول البدايع، لم أولاً ان العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجوه الأدلة والترجيح الا عن راجح وجوابه منع ذلك لما علم من ثقت الصحابة قبل زمان صحة الاجماع فيجوز أن يكون لغیرهم متمسك راجح لم يطلعوا عليه وبهذا ليس احتمالاً بعيداً اه

﴿مسئلة﴾ اجماع أهل المدينة (قوله) لأن أدلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم، أقول لم يستدلوا بأدلة الاجماع حتى يرد عليهم انما دليلهم قوله قضاء العادة الخ

متمسك غيرهم أرجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض (وان سلم لم في كل جمع كذلك (١) اي كجمع المدينة (اذ لا أثر للاطلاع) ومالك (٢) لا يقول به وان قال به غيره كما حكى الامدى وغيره عن بعض القول بان إجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل إجماع البصرة والكوفة (٣) فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل إجماع اهل الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل إجماع الكوفة وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم أيضاً أن لا يعتد بخلاف أكبر علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنها ممن كان منهم في الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة وفي الشام وفي المداين وفي غيرها وبطلانه معلوم (و) قالوا في الاحتجاج على حجية إجماع المدينة ثانياً قال رسول الله ﷺ (انما المدينة كالكبير الخبير) أخرجه البخاري ومسلم واحمد والترمذي عن جابر بن عبد الله ولفظه انما المدينة هي كالكبير تنفي (٤) خبئها وتنصح (٥) طيبها (ونحوه) قوله ﷺ المدينة قبة الاسلام ودار الايمان وأرض

(قوله) ومالك لا يقول به ، أي بالزوم في كل جمع كذلك (قوله) ويلزم ، عطف على قوله سابقاً لزم في كل جمع (قوله) انما المدينة كالكبير الخ ، هذا من الأدلة لمزية عند ابن الحاجب لما ذكره المؤلف (قوله) وتنصح طيبها ، في مشارق الأنوار الكبير هو ذق الحداد ينفتح به تنفي بتخفيف القاء وروي بتشديد القاف من التنقية خبئها هو بالفتحات وروى بضم الخاء ساكن الباء خلاف الطيب والمراد به هاهنا من لا يليق بالمدينة وتنصح بالنون والصاد المهملة من باب التفعيل أو الأفعال معناه تخلص وتميز طيبها بتشديد الباء وفتح الباء

(١) فيه ما لا يخفى على العارف اهـ (٢) الذي قرره المحقق العنبري وتبعه شراح كلامه صريح في أن مالكا رحمه الله تعالى لا يمنع لزوم ذلك في كل جمع اتفق فيه ما اتفق في جمع المدينة لكن لم يتفق في غير المدينة ما اتفق فيها من إجماع الجمع الكثير من العلماء المنحصرين بالاجتهاد وأرادوا بانتصارهم اجتماعهم في المدينة وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين عن بلادهم يعتبروا نقض العادة باطلاعهم على الراجح واحتزوا بقولهم الاحقين بالاجتهاد عن منحصرين في موضع آخر لا يكون مهيضاً للوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا شك في أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك فحينئذ تجوز كون متمسك غيرهم أرجح من متمسكهم لا يخفى بعده والله أعلم ، والحاصل أن كل واحد من المذكورات مانع من المباحنة والمذاكرة بينهم وإظهار الحق اما التفرق فظاهر واما الغربة فبسبب اشتغالهم بمشقة الغربة وبسبب الخوف من المخالفين واما الاختلاط فللوجهين الآخرين مع أن في الاختلاط بالمخالف قد تضيع القطرة الصحيحة التي فطر عليها الانسان فلا وثوق باجماعهم حينئذ اهـ (٣) كان في الكوفة ابن مسعود وعلي عليه السلام والحسنان وابن عباس رضي الله عنهم أولاً وبالشام أبو الدرداء وبلال وعبد الله بن عمر وعبد الله بن أنيس وغيرهم وبالبصرة عمران بن الحصين وأنس أخراً ومعتل بن يسار وغيرهم ويحتمل أبو امامة الباهلي اهـ من خط العلامة الجنيد (٤) الرواية المشهورة بالقاء وقد تقدمت (٥) وقد جاء في رواية بالقاف فان كانت مخففة فهو من استخراج المخ أي يستخرج خبئها وان كانت مشددة فهو من التنقية وهي افراد الجيد من الردى اهـ نهاية من مادة النون مع القاف (٦) قال في تفسير ذلك أي تخرجه منها وهو من النفي وهو الابتعاد عند البلد يقال نقيته أنقيه اذا أخرجه عن البلد وطردته اهـ (٥) قال البرماوى بالصاد والعين المهملتين وأول الفصل مشاة من تحت وطيبها بالتشديد مرفوع بالفاعلية على المشهور وروى بالنصب فتنصح بشاة من فوق والفاعل ضمير المدينة لكن قال القراء ولم أجد لتنصح في الطيب وجهاً وانما وجه الكلام يتنوع طيبها



المهجرة ومبوء الحلال والحرام أخرجه الطبراني في الاوسط عن أبي هريرة « قلنا »  
ما ذكرتموه من الاحاديث ( غير مفيد ) للمطلوب لانه انما يدل على فضلها لماعلم من  
وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصي (١) ولادلالة على إتفاء الخطأ عما اتفق عليه أهلها  
بخصوصه والا لزم في غيرها من سائر البقاع التي رويت في فضلها اخبار ( لوصف غيرها  
كذلك ) أي كالمدينة مثل قوله ﷺ في مكة ما أطيبك من بلد وأحبك إلي لولا أن  
قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك أخرجه الترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم  
في مستدركه عن ابن عباس ، وكقوله ﷺ انك خير ارض الله و احب ارض الله الى الله  
ولولا اني اخرجت منك ما خرجت أخرجه احمد في مسنده و الترمذي وابن ماجه وابن  
حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي بن الحمراء ، وروى عن جابر  
عنه ﷺ انه قال لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء بنميمة ، وقوله ﷺ في الشام  
الشام صفوة الله من بلاده اليها يجتبي (٢) صفوته من عباده من خرج من الشام الى غيرها

(قوله) بخصوصه ، والضمير لاقتفاء  
الخطأ (قوله) لا يسكن مكة سافك  
دم النخ ، دليل على إخراج مرتكب  
المعصية في الحرم

أي يفوح و يروى ينضح اه وفي النهاية في مادة النون مع الصاد ، فيه ، المدينة كال كبر الخ تنصع  
أي تخلصه وشيء ناصع أي خالص وانصع أظهر ما في نفسه ونصع الشيء ينصع اذا وضح وبان  
ويروى ينصع طيبها ويروى بالباء والضاد المعجمة وقد تقدم اه نهاية قال في المتقدم بعد ذكر  
هذه الرواية كذا ذكره الزعزعي وقال هو من أبضعتة بضاعة اذا دفعتها اليه ، يعني ان  
المدينة تعطي طيبها ساكنها وقد روى بالضاد والضم المعجمتين وبالحاء المهملة من النصع والنضح هو  
رش الماء اه (١) قال امام الحرمين ولو يطلع مطلع على ما يجري بين لا بتيها من المخازي لقضى  
العجب اه أسنوى (٢) قال المناوي يجتبي ينتقل من جبوت الشيء موجبته جمته اه من شرح  
العززي والصفوة بالكسر خيار الشيء وخلاصته اه نهاية وقيل بتثليثها اه والاحاديث في  
فضل الشام كثيرة جداً اه من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله

(قوله) انما يدل على فضلها ، أقول لا يجتبي أنه دال على نفي الخبث ويشكل بقاء الفساق فيها اذ هو  
خبث وبقاء المنافقين فيها وقد قال الله تعالى ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة  
فالظاهر أن نفي الخبث انما يكون عند خروج الدجال ويرشد اليه حديث أبي هريرة وفيه  
لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة أشرارها كما ينفي الكبر خبث الحديد وحينئذ فلا دليل على  
اجماع أهلها للمستدل بالحديث الا عند آخر الزمان (قوله) مثل قوله صلى الله عليه وآله  
وسلم في مكة ، أقول الاحاديث التي ساقها في مكة دالة على فضل البقعة ومحبة صلى الله عليه وآله  
وسلم لها ولا تعرض فيها لسكانها واحاديث المدينة دالة على أنه لا يبقى بها خبث فدل على  
طيب أهلها فكان شبهة للمستدل على تلك الدعوى (قوله) لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء  
بنميمة ، أقول هو خير في معنى الأمر والمراد لا يسكنها من كان بهذه الصفة لانه اخبار فانه  
يشكل من سكنها من الفريقين

فبسخطه (١) ومن دخلها من غير هافر حجة، أخرجه الطبراني والحاكم عن أبي امامة (٢) (ونحوه) أي نحو إجماع أهل المدينة (قول الشيخين) أبي بكر (٣) وعمر في أنه غير حجة خلافاً لشذوذ من الناس فقالوا إنه حجة (و) استدلووا بقوله ﷺ (اقتدوا بالذين من بعدي) (٤) أبي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما، والجواب أنا لا نسلم أنه امر لكل واحد حتى المجتهدين بل المقلدين خاصة والحديث

(١) يحتمل أن ذلك أن كان من أهلها لغير حاجة اهـ (٢) قال الشيخ حديث صحيح اهـ عزري (٣) اسمه عبد الله اهـ (٤) قال الامام القسّم بن محمد بن علي عليه السلام ماصورته، الذي روى مرفوعاً اقتدوا بالذين من بعدي الخ عبد الملك بن عمير، قال السيد أبو طالب عليه السلام أنه كان من أعوان بني أمية ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الناصر للحق عليه السلام أن عبد الملك بن عمير هذا كان شرطياً على رأس الحجاج وكان ماملاً لبني أمية وكان وصياً لابن مبيعة ولبنى مروان ومرا بصحاب علي عليه السلام وهم جرحى فجعل يجهز عليهم ويقتلهم وهو عند بعض أهل الحديث مجهول ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الذهبي في الميزان بعد أن قال فيه الثقة وقال وكان من أوعية العلم لما كان من أشكاله أي الذهبي ولكنه لما طال عمره ساء حفظه وكان يدلس وقال قال أبو حاتم ليس بحافظ تغير حفظه وقال احمد ضعيف يفلط وقال ابن معين مخلط وقال ابن خراش كان شعبة لا يرضاه قال وذكر الكوسج عن احمد أنه ضعفه قال الذهبي في كتابه هذا، وأما ابن الجوزي فذكره فحكى الجرح وما ذكر التوثيق قال ووثقة العجلي والعجلي قد تكلم فيه العقيلي وقال ابن حجر في التلخيص حديث اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر من طريق عبد الملك بن عمير عن ربيعي عن حذيفة قال أعله بن أبي حاتم عن أبيه وأخرجه العقيلي من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر وقال لأصل له من حديث مالك وقال البزار وابن حزم لا يصح لأنه عن عبد الملك عن مولى ربيعي وهو مجهول عن ربيعي ورواه وكيع عن سالم المرادي عن عمرو بن مرة عن ربيعي عن رجل من أصحاب حذيفة عن حذيفة وتبين أن عبد الملك لم يسمعه عن ربيعي وإن ربيعي لم يسمعه من حذيفة اهـ كلام ابن حجر وقال الذهبي في الميزان سالم المرادي هو أبو العلاء سالم بن العلاء المرادي وقيل سالم بن عبد الواحد ضعفه يحيى بن معين والنسائي وعمرو بن مرة يرى الارجاء قال مغيرة بن مقسم لم يزل في الناس تقية حتى دخل عمرو بن مرة في الارجاء فتهافتوا فيه اهـ (\*) حديث اقتدوا ضعفه الذهبي وحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي رواه أبو داود وضعفه ابن القطان، وحديث أصحابي ضعفه احمد وحديث خذوا لا يعرف له اسناداه

(قوله) لا نسلم أنه امر لكل واحد الخ، أقول، لك أن تقول ببقائه على عمومته وأنه امر لكل أحد باتباعها وامتثال أوامرها وأحكامها عند أن تعير اليها الخلافه وهو أولى اذ المقلدون مأمورون باتباع كل مجتهد ولا خصوصية لتقليد الشيخين «واعلم» أن في الفصول ومختصر ابن الحاجب وغيرها أنه يقول احمد بن حنبل أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة واستدل له بحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقد رده ابن الحاجب بما هو معروف الا أنه لا يخفى أن الدليل أعم من المدعى فإن من الخلفاء الحسن بن علي عليهما

(بيان أهلية التقليد) أي لكون الشيخين أهلاً لتقليد المقلد لهما لأن قوله عليه السلام أصحابي كالنجوم (١) بأيهم اقتديتم اهتديتم يدل على جواز الأخذ بقول كل صحابي وإن خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل على ما ذكرناه جمعاً بين الخبرين (و) نحوه أيضاً (قول الصحابي) فإنه ليس بحجة على صحابي آخر (٢) بالاتفاق ولا (على غيره) أي غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة أصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه واحد بن حنبل في رواية عنه والكرخي من الحنفية، وقال مالك بن أنس وأبو علي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري ومحمد بن الحسن والرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحد بن حنبل في رواية عنه أن قولهم حجة ورجحه الفناري (٣) من متأخري الحنفية واحتج له وقال أنه الذي اختاره المتأخرون منهم، قال أبو طالب وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء ولا يوجب له، ومنهم من يوجب له ويقول إن الصحابة إن اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على قول الآخرين فعليه أن يأخذ بقوله وإن تساوا فهو مخير في الأخذ بقول أيهم شاء، ومنهم من يقول إن قول من كان إماماً منهم مرجح على غيره، ومنهم من يفصل بين أن يكون ذلك القول على سبيل الحكم

(قوله) لبيان أهلية التقليد، عدل عما ذكره في شرح المختصر من أنه لا يدل على حجية قولهما في الجواشي من أن دلالتهم على الحجية ظاهرة وإنما الجواب مبني على الجمع بين الأدلة انتهى فلذا اعتمد المؤلف عليه السلام على ما في الجواشي (قوله) جمعاً بين الخبرين، هذا على تقدير صحته وقد ضعفه الذهبي وذكر في شرح الفصول أنه موضوع

(١) لا يخفى أنه قد بني الجواب هنا على صحة خبر أصحابي الخ وقد نقل عقيب هذا في قوله لأنه خطاب للصحابة تضعيفه عن كثير بل تصريح بكونه موضوعاً مكذوباً فكيف بني الجواب عليه فليراجع والله أعلم، لا يقال هو على فرض صحته إذ لا يدفع بالفرض كلام الخصم وحجته، على أن فرض صحته بعد ذلك التضعيف الشديد من أئمة الحديث بعيد جداً ومن هنا يعلم ما في قوله فوجب الحمل الخ اه (٢) في فصول البدائع مالفظة أو تابعي زاعمهم في الفتوى اه (٣) قال في كتابه فصول البدائع مالفظة، فأولاً لا احتمال السماع والتوقيف لأن الظاهر أن لا يجعل فتواهم وهم مضاجعهم ليلاً ونهاراً منقطعة عن السماع إلا بدليل، وثانياً إن الغالب أصابهم في الرأي لمشاهدتهم طريقه عليه السلام وأحوال نزول النصوص ومحال تغيير الأحكام وإزيد بذل جهدهم في طلب الحق وضبط الأدلة والتأمل فيها ولفضل درجة لهم ليست لغيرهم بالأحاديث فيعود إما إلى النص أو القياس اه ما احتج به

السلام لما علم من حديث، الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقد كانت تمامها خلافة الحسن ستة أشهر فالصواب في الدعوى أن يقال إجماع الخلفاء وقد أشار إليه في شرح جمع الجوامع وعد مدة الحسن إلا أنه قد أورد على الدليل بأنه إن أريد بسنتهم ما اجتمعوا عليه قبل انقراضهم فلا يعلم في مدة الأول منهم ولا الثاني ولا الثالث إذ كونهم خلفاء لا يعلم عن أول الأمر فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجتمع الخلفاء الأربعة والحق أن الإيراد لا شيء لأنه لم يقيد اتباعهم بقبل انقراضهم



والقدوين ان يكون على سبيل الفتيا فأوجبوه في الاول دون الثاني ، وروى عن  
ابن حنفية أنه حجة ان خالف القياس وقال الرازي والسبكي أنه حجة في الحكم التعبدية  
لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي ﷺ دون غيره من الاحكام (و) استدلال  
القائلون بحجية قول الصحابي بقوله ﷺ (أصحابي كالنجوم) بأنهم اقتديتم اهتديتم  
(ونحوه) مما ورد عنه ﷺ في كثير من الصحابة مثل قوله إني لأدرى ما قدر بقائي  
فيكم فاقتدوا بالذين من بعدي أبو بكر (١) وعمر وتمسكوا بهدي عمار وما حدثكم  
ابن مسعود فصدقوه أخرجه احمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن حذيفة وقوله  
ﷺ اهتدوا بهدي عمار امر بالاعتداء بهم والاهتداء بهديهم واخبر ان الاقتداء بهم  
اهتداء وذلك يدل على وجوب الاقتداء بذهبهم وكونه حجة والالم يكن إهتداء  
ولا ديناً ، والجواب ان الخطاب في الاحاديث المذكورة (للمقلدين (٢)) خاصة (لانه  
خطاب للصحابة وليس (٣) بحجة عليهم اتفاقاً) على ان حديث اصحابي كالنجوم مقروح في  
رواته (٤) قال والدنا قدس الله روحه راوية جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي قال  
فيه الدار قطنى يضع الحديث ، وقال ابو زرعة روى احاديث لا اصل لها وقال ابن  
عدي يسرق الحديث ويأتي بالنسبة كبر عن الثقات وقال فيه الذهبي في ميزانه ، ومن  
بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي  
صلى الله عليه وآله وسلم أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيئ منها اهتدى ، وروى السيد  
محمد بن ابراهيم في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي تضعيفه وقال رواه عبد الرحيم بن  
زيد العمري عن ابيه كذبه ابن معين والبخاري وابو حاتم تروك ووهاه ابو زرعة وقال ابن  
ابو داود وضعف أباه أيضاً وقال البخاري وابو حاتم تروك ووهاه ابو زرعة وقال ابن  
حجر في تلخيصه رواه عبد حميد من طريق حمزة النصيبيني (٥) عن نافع عن ابن عمر قال

(قوله) أصحابي كالنجوم ، قال  
الديبع أخرجه رزين (قوله) وقال  
رواه عبد الرحيم ، أي قال ابن  
كثير الشافعي

(١) في نسخة أبي بكر وثبت أبو ي في نسخة صحيحة وصحح عليها وكتب في هامشها كذا في الام  
لفظ صح اه (٢) في فصول البدائع قيل على الدليل المراد المقلدون لأن الخطاب للصحابة وليس  
قول بعضهم بحجة على بعض بالاجماع ، قلنا المهود في خطاب العام ارادة جميع الامة وهو الظاهر من  
بعثته الى الكافة في « وما أنا كم الرسول فخذوه » وعليكم بسنتي واقتداء الكل انما يتحقق  
باقتداء المجتهدين أولاً والمقلدين بواسطتهم وانما لم يميز التقليد فيما بينهم لأنهم بصدد تقليد النبي  
ومعنى الامر تقليدهم بعد تقليده اه (٣) أي قول الصحابي اه (٤) قال ابن حجر قال أبو بكر  
البخاري هذا الكلام يعني حديث أصحابي كالنجوم الخبر لا يصح عن النبي صلى الله عليه وآله  
وسلم قال وقال ابن حزم هذا خبر موضوع مكذوب باطل اه (٥) في نسخة النصيبيني

وحزمة ضئيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لا يساوى فلساً وقال البخاري منكر الحديث وقال الدارقطني متروك (١) وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة (٢) وروى أيضاً من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر وجميل لا يعرف قال ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه (و) نحو قول أهل المدينة في عدم الحجة (مخالف القياس (٣)) من أقوال الصحابة على المختار (و) احتج القائلون بحجته بأنه يعلم (لزوم حجة تقليدية) لمخالف القياس إذ لا بد من مستند والا كان قائلًا في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل ينافي ذلك ولا مستند وراء القياس غير النقل فكان قوله حجة متبعة «والجواب» أنه (يلزم) مثل ذلك (٤) (في الصحابي) فتجب عليه موافقة مخالف القياس من أقوال الصحابة ولا قائل به (ويجوز) مثله أيضاً (في التابعين) فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الإجماع (الاقول (٥) على عليه السلام)

(قوله) ومخالف القياس من أقوال الصحابة الخ، ذكر حجة قول الصحابي في باب الإجماع اعتماداً على ما في الفصول وذكره ابن الحاجب في آخر باب القياس إذ ليس لها تعلق بباب الإجماع (قوله) لزوم حجة تقليدية لمخالف القياس، أي بقول الصحابي المخالف للقياس لأن الظاهر من المجتهد العدل عدم مخالفة القياس بلا دليل تقليدي واحتمال أن يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع الظهور، بخلاف الموافق للقياس فإنه يحتمل أن يكون مذهبه مأخوذاً من القياس وقياس المجتهد لا يصلح حجة على مجتهد آخر (قوله) من أقوال الصحابة، الأولى ذكر هذا القيد في المتن وكأن المؤلف اعتمد على فهمه من المقام

(١) في نسخة متروك ومعنى النفي واحداه وفي القاموس والنيزك الرمح القصير وتركه طمعه به وفلاناً أساء القول فيه ورماه بخير حق اه (٢) في نسخة مصنوعة اه (٣) لا ما يدرك به لأن الظاهر في ذلك حكمهم بالرأي وهم في احتمال الخطأ كمائر المجتهدين للخلاف بينهم ورجوعهم عن التمسك والتمسك لأنفسهم اه فصول بدائع (\*) وانت تعلم أن هذه المسئلة ليس لها بيباب الإجماع اعتلاق، وأن موضعها عند باب الاجتهاد، وعلى ذلك جرى جهابذة الحذاق، اه شرح فصول (٤) عبارة الفناي في فصول البدائع قيل لوصح لزوم الصحابي العمل به ولوجب تقليد التابعين على من بعدهم وهكذا بعين هذا قلنا لانسلم اللزوم الاول لاحتمال سماع النص الراجح أو النسخ له ولا الثاني لعدم احتمال السماع فيهم ومعناه غلبة ذلك ولئن سلم فلتزم فيمن زاحمهم فتواه اه (٥) وقال بعضهم لم يكن الا كقول سائر الصحابة يجوز مخالفتهم والعدول عنه الى غيره من الصحابة لانه قد ثبت ان المستفتين كانوا بالخيار في الأخذ بقوله أو بقول غيره من الصحابة ولم يكن ثمة تكبير قط وللإمام المنصور بالله قولان في ذلك اه من شرح النجدي على المقدمة اه (\*) وفي حاشية مالفظة «اعلم» انه قد اختلف في حجة قول أمير المؤمنين عليه السلام قال الإمام يحيى رحمه الله تعالى في الحاوي في المسئلة العاشرة من الباب الثاني في بيان المعتبرين في الإجماع مالفظة البحث الثالث في حكم قول أمير المؤمنين عليه السلام هل يكون حجة أولاً فاما أئمة الامامية كالراضي والمرضى والسيد أبي عبد الله الجرجاني ومن تابعهم من فقهاء الامامية فتفقون على ان قوله عليه السلام حجة لا يجوز مخالفتها وحجتهم على ذلك أخبار يروونها وذكر بعض الأحاديث المشار اليها بعد ثم قال واما أئمة الزيدية فاهم في ذلك أقوال ثلاثة أولها ان قوله حجة مثل قول الامامية وهذا قول القليل منهم، وثانيها انه مرجح على غيره لاحجة في نفسه وهذا يعتمد كثر منهم في كثير من المسائل، وثالثها الوقف في كونه حجة والقطع على كونه مرجحاً على غيره من أقوال الصحابة فهذه مذاهب الزيدية وأئمتهم في قول أمير المؤمنين كما ترى، والمختار

فانه حجة ( لتواتر الآثار فيه معنى ) من ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم

عندنا تفصيل نشير اليه وهو ان قول امير المؤمنين لا يكون حجة الا بوجهين أحدهما أن يقول بقول ويجمع عليه أهل البيت ، وثانيهما أن يحصل اجماع من أهل البيت ان كل ما قاله حجة فتي حصل أحد هذين الوجهين فان قوله حجة يعتمد عليها فاما مع غير هذين الوجهين فان قوله لا يكون حجة اذ لا دلالة على ذلك من جهة الشرع ولهذا فان جميع القاسمية والسيدتين المؤيد بالله وأبي طالب خالفوه في جواز بيع امهات الاولاد وذهبوا الى منعه وخالفوه أيضاً في الجارية المشتراة اذا وطئها المشتري ووجد بها غيباً فقالوا جميعاً ترجع على المشتري بالارش وردها بكرأ كانت أو ثيباً ، وحكي عن أمير المؤمنين أنها ترد مجاناً من غير شيء كما ذهب اليه الشافعي ، وحكي عن غيره أنها ترد مع المقر فحصل لك مما ذكرناه ههنا ان قول أمير المؤمنين ليس بحجة الا على الوجهين اللذين ذكرناهما ، ويؤيد ما ذكرناه ان كثيراً من المسائل الشرعية عرضت في عصر الصحابة وقال فيها قولاً خالفه غيره من الصحابة ولم ينكر خلافهم ولا أنهم يخالفونه اه قال في القواصل شرح نظم الكافل بعد كلام الامام يحيى رحمه الله تعالى هذا ما انفظه « قلت » واشترط الوجهين اللذين ذكرهما لا ينافي ما صرح به من عدم حجية قول أمير المؤمنين وأنه لا دلالة على ذلك من جهة الشرع لأن الحجة حينئذ مع الشرط الاول هو اجماع أهل البيت ومع الشرط الثاني لا تتم حجيته الا بوقوع اجماع منهم والخلاف حاصل فلا حجة حينئذ ، وقد صرح الامام يحيى في شرح النهج بعدم حجيته على انفراداه وأنه لا دلالة على حجيته وأنه قول الأكثر من الزيدية وهو رواية عن الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة ، اذا عرفت هذا فالدليل على أن قوله حجة كرم الله وجهه ماورد من الأحاديث النبوية « ان الحق معه وأنه مع الحق وأنه باب مدينة علمه صلى الله عليه وآله وسلم وأنه علم الهدى وراية الهدى والامر بالأخذ بحجزته واتباعه وان الله يهدي لسانه ويثبت قلبه » وكل هذه الأحاديث تتطافر على أنه لا تجوز مخالفتها ، وقد وسع ابن الامام في شرح الغاية في ارادها على اختلاف ألفاظها وطرقها وجزم بتواترها معنى ، والحق أنها وان تواترت معنى فدلوا على ظني اذ ليست بنص صريح في المدعى لاحتمال أن يكون المراد من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها هو توسعه في العلم وتبخره اذ المدينة لما كان لا يتوصل اليها الا من بابها فكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم الا انه لما شاركه غيره من الصحابة في تحمل العلم عنه صلى الله عليه وآله وسلم اقتضى هذا الحديث المزية لأمير المؤمنين وتحمله من العلم ما لا يحمله غيره ولا يشاركه أحد ولا شك أنه البحر الذي لا ساحل له ، ومن نحو علي مع الحق وأنه راية الهدى وأنه الهادي هو الاشارة الى ما وقع من الاختلاف أيام خلافته والفرقة التي أفضت الى سفك الدماء واتفق معه مالم يتفق مع غيره ممن تقدمه كما يدل عليه حديث يكون بين الناس فتنة واختلاف ، ويكون هذا وأصحابه يعني علياً مع الحق وحديث سيكون بعدى فتنة فاذا كان

( قوله ) لتواتر الآثار ، الأثر يطلق على المروي مطلقاً سواء كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو عن صحابي . وقيل الأثر ما كان موقوفاً على الصحابي نقل هذا عن المؤلف عليه السلام

( قوله ) الأثر يطلق على المروي مطلقاً ، وقال الفقهاء الخراسيون الأثر هو ما يضاف الى الصحابي موقوفاً عليه ذكره النووي في شرح مسلم في صدره في الأثر المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من حدث عنى بحديث يرى أنه كاذب فهو أحد الكاذبين اه منه قال السخاوي مامعناه وعدم الفرق هو المعتمد المعول عليه عند الجمهور اه

( قال ) لتواتر الآثار فيه معنى ، أقول قد ساق المصنف من الاحاديث كثيراً طيباً دالاً على شرف الوصي ووجوب محبته ومواليته ، وأما الدلالة على حجية قوله فقال الامام عز الدين بن الحسن في شرح البحر قال الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وكلام أمير المؤمنين انما يقول



أنا دار الحكمة وعلي بابها أخرجه الترمذي (١) عن علي بن علي السلام، وقوله صلى الله عليه

كذلك فالزموا علي بن أبي طالب فإنه أول من يراني وأول من يضافني يوم القيامة وأنه  
الفارق بين الحق والباطل ونحو ذلك من الأحاديث المصرح فيها بوقوع الفتنة المعدودة من  
أعلام النبوة وإذا كانت أحاديث الباب ليست بنص صريح في المدعى فالمعنى المتواتر الذي  
تواطأت على إفادته هو أنه لا يجوز مخالفته وهذا يحتتمل أن يكون في بعض الأحوال لا فيما هو  
محل النزاع ولذا لم يجيء عنه أن قوله حجة لا يجوز مخالفتها ويؤيد ذلك ما ذكره الامام يحيى  
عليه السلام من مخالفة الصحابة رضي الله عنهم له من دون نكير ومن المعلوم أنه لا يخفى عليهم  
هذه الأحاديث التي امتلأت بها الصدور وضاعت عنها السطور وهم أعرف الناس بأساليب الخطاب  
فلو كانت ظاهرة في المدعى لما عدلوا عنها، وأيضاً فقد وردت أحاديث في جماعة من الصحابة  
تتضمن الأمر بالاعتداء بهم والاهتداء بهديهم وإن الله وضع الحق على لسانه يقول به وإن  
الحق معه حيث كان وإن شياطين الإنس والجن تفر منه وتترق منه ولا يسلك الشيطان حيث  
يسلك وكل هذه مما يتسكك بظواهرها ويعارض بها تلك الأحاديث وإن كانت كقطرة في بحر  
بالنظر إلى ما ورد في أمير المؤمنين عليه السلام أنها مع ما ذكرناه من الاحتمالات من مخالفة  
الصحابة له تخرج من حيز الظهور وتعارض في نظر المجتهد كما هو شأن الأدلة الظنية فاقوى  
عنده وأداه نظره إليه وجب عليه اتباعه والحق أحق أن يتبع ولم يذكر الامام المهدي عليه  
السلام هذه المسئلة في المعيار ولا شرحه وكلامه في البحر مضطرب فتارة يقول بأنه حجة  
وتارة يجعله دليلاً لأنه لا مخرج للاجتهاد فيما استدلل به عليه وتارة يقول لاحجة فيه لأنه  
قول صحابي وهذا هو كالذي قبله كما لا يخفى وإنما وسعنا القول بعض توسعة لاحتمال المقام له  
إذ المسئلة قد أسس عليها من الأحكام ما أسس وبني عليها ما بنى والله سبحانه أعلم اهـ من الفواجل  
شرح نظم الكافل تأليف المولى العلامة المحقق ضياء الاسلام اسماعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله  
تعالى اهـ (١) وقال غريب اهـ

عليه إذا روى خبراً فيكون راجحاً على خبر غيره أو يأول تأويلاً فيكون أحق بالقبول من  
تأويل غيره من الصحابة وليس حكمه حكم صاحب الشريعة في الأحكام خاصة مع عدم العصمة  
فإن دعواها غير محكمة في حقه لما يعرض في دلالتها من الاحتمال القوي وعلى هذا لا يكون  
مانقولوه عنه حجة على ما زعموه «قلت» وهذا كلام قوي إلا في شأن العصمة وانكارها  
وجحد ما أظهره الله من منارها فإن أدلتها كثيرة منيرة فكان الامام يحيى جديراً بعدم  
انكارها لكن ثبوتها لعل لا يقضي بأن كلامه في الاجتهادات حجة لأنه إنما تثبت العصمة  
عما هو عصيان ومقتضى الأثم وليس لهذا مدخل في الاجتهادات لأنه إن كان كل مجتهد  
مصيباً فواضح وإن كان المصيب واحداً فليس المخالف له آثماً ولا عاصياً ولا تدل العصمة على  
امتناع ما هذا حاله وقد جاز الخطأ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الاجتهاد ووقع  
منه مع كونه في أعلى درجات العصمة ولا وجه لما بالغ فيه الأمير الحسين بن محمد وقطع به مع  
كون كلام أمير المؤمنين حجة يجرم مخالفتها، يزيد وضوحاً أن أئمة أولاده وأعلام أشياعه  
قد خالفوه في مسائل كثيرة ولم يثبتوا على الرجوع في مجتهداتهم وتفاصيل مذاهبهم إليه  
ولا اكتفوا بالآثار المروية عنه عن أدلة الكتاب والسنة اهـ

وعلى آله وسلم أنا مدينة (١) العلم وعلي بابها فمن أراد العلم فليأت الباب، أخرجه الطبراني (٢) والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس (٣) وإذا لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم النبوي باباً، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي عيبة (٤) علمي أخرجه ابن عدي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي مع القرآن والقرآن مع علي ولن يفترقا حتى يرده علي الخوض أخرجه الحاكم (٥) والطبراني في الاوسط عن أم سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين أخرجه ابن عدي (٦) عن علي عليه السلام، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يقضي ديني (٧) بكسر الدال أخرجه البزار عن أنس، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن أبي طالب ينجز عداي ويقضي ديني أخرجه ابن مردويه والديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من أحب أن يحيا ويموت موتى ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربي فإن ربي غرس قضبانها بيده فليتول علي بن أبي طالب فإنه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلال أخرجه الطبراني والحاكم وابو نعيم عن زيد بن أرقم، وقوله ﷺ من أحب أن يحيا ويموت مماتى ويدخل الجنة التي وعدني ربي قضباناً من قضبانها غرسه بيده وهي جنة الخلد فليتول علياً وذريته من

(قوله) عيبة علمي، العيبة زنبيل من آدم وما يجعل فيه الثياب كذا في القاموس (قوله) يعسوب المؤمنين، في القاموس أمير النحل انتهى أي يلوذ بك المؤمنون ويلوذ الظالمون بالمال كما تلوذ النحل يعسوبها (قوله) يقضي ديني، بالكسر وقدير وي بالفتح وروايته بالكسر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب كذا نقل

(قوله) العيبة زنبيل من آدم، الأديم الجلد المدبوغ والجمع آدم بفتحين اه مصباح (قوله) وما يجعل فيه الثياب، ومن الرجل موضع مره كذا في القاموس بعد هذا اه

(١) شبه علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتشعبه وكثرة فنونه بالأشياء الخمسة التي لا توجد مجتمعة الا في مدينة فائت لها المدينة تحيلاً والباب ترشيح وقيل شبه علمه بالمدينة ذات السور التي لا تؤتى الا من الباب اه قال المعلمي وزعم القزويني وابن الجوزي أنه موضوع ورد عليهما الحافظ العلائي وابن حجر والسيوطي بما يبطل قولهما وقالوا حديث حسن اه من خط العلامة الجنداري (٢) في الكبير اه (٣) وابن عدي والحاكم أيضاً عن جابر وصححه الحاكم وحسنه غيره اه من خط العلامة الصفي الجنداري (٤) العيبة ما يحرز الرجل فيه نفائسه قال ابن دريد وهو من كلامه الجامع الذي لم يسبق اليه، ضرب به المثل في ارادة اختصاصه بأموره الباطنة التي لا يطلع عليها غيره وذلك غاية في مدح علي اه من شرح المناوي للجامع الصغير (٥) وصححه وأقره الذهبي اه من شرح المناوي على الجامع الصغير (٦) قال المناوي وأخرجه الطبراني والبزار عن أبي ذر مطولا قال أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي فقال هذا أول من آمن بي وأول من يضافني يوم القيامة وهو الصديق الأكبر هذا فاروق هذه الامة وهذا يعسوب الخ واليعسوب ذكر النحل وأميرها الذي يتقدمها ويحامي عليها ثم اشتهر حتى سموا كل رئيس يعسوباً اه بلفظه (٧) وقد روى بالفتح وهو مدح له خاصة وخبر عن الغيب فيه وانه متمم في قضاء دينه وانه بحيث يظنه في أنه يقضى عنه دينه ورواية الكسر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب اه في التيسير شرح الجامع الصغير مالفظه علي يقضى ديني بفتح الدال البزار عن أنس واسناده ضعيف اه

بعده فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة أخرجه مطين (١) والباوردي وابن شاهين وابن مندة عن زياد بن مطرف ، وقوله عليه السلام ان توكونا علياً تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم أخرجه أبو نعيم في الحلية عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا علي ستقاتك الفئة الباغية وأنت على الحق فمن لم ينصرك يومئذ فليس مني أخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر ، وقوله عليه السلام يا عمار ان رأيت علياً قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن هدى أخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن أبي أيوب ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فارق (٢) علياً فارقتي ومن فارقني فقد فارق الله أخرجه الحاكم (٣) عن أبي ذر ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم أعلم امتي من بعدى علي بن أبي طالب أخرجه الديلمي عن سلمان ، وقوله عليه السلام أنا مدينة العلم وعلي بابها أخرجه أبو نعيم في المعرفة عن علي عليه السلام ، وقوله عليه السلام أنا مدينة العلم (٤) وعلي بابها فمن أراد العلم فليأتها من بابها (٥) أخرجه الطبراني عن ابن

(قوله) الباوردي ، ينظر فاته لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين

(قوله) لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين ، بل هو من المحدثين ذكره الحافظ السيوطي في الجامعين وقال المنساوي في شرح الجامع الصغير بفتح الموحدة وسكون الراء وآخره دال مهملة نسبة الى بلدة بناحية خراسان اه وله كتاب معرفة الصحابة اه منقولة من خط سيدي صفي الدين احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله

(١) كتحمد لقب محمد بن عبد الله الحضرمي صاحب السند اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله والباوردي اسمه احمد بن محمد الأبيوردي توفي سنة ٤٣٥ ومولده سنة ٣٥٩ اه من خطه أيضاً (٢) قال في النخائر ذكر ان علياً عليه السلام حجة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم على امته يوم القيامة ، روى عن أنس بن مالك قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى علياً مقبلاً فقال يا أنس قلت لبيك قال هذا المقبل حجتى على امتي أخرجه النقاش اه ومن الأدلة على عصمته ما رواه عليه السلام أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألا أعلمك كلمات اذا قلتهن غفر الله لك مع انه مغفور لك لا إله الا الله الحكيم الكريم لا إله الا الله العلي العظيم الحمد لله رب العالمين أخرجه احمد وأبو يعلى اه (٣) وأخرجه البزار قال الهيثمي رجاله ثقات اه مناوى (٤) تكلم فيه الترمذي والبخاري وابن معين وعده ابن الجوزي من الموضوعات على عادته في المجازفة قال ابن حجر الهيثمي بعد ذكر الاختلاف فيه قد روى عن الحاكم تصحيحه ويوافقه قول الحافظ العلائي وقد ذكر له طرقاً وبين عدالة رجالها ولم يأت أحد ممن تكلم في هذا الحديث غير هذه الروايات الصحيحة قال ابن حجر بعد هذا ان منهم من قال هو حسن وهو التحقيق ويوافقه قول شيخ الاسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رجاله رجال الصحيح الا عبد السلام الهروي فانه ضعيف عندهم ونقل الحاكم توثيقه عن ابن معين فثبت أنه حسن مقارب الصحيح بما علمت من قول ابن حجر رواه عنهم ثقات الا الهروي والهروي مختلف في توثيقه وتضعيفه قال ابن حجر ومن حكم بالضعف أو الوضع فقد تساهل تساهلاً كثيراً فيجب تأويل كلامهم على بعض الطرق اه عن خط الامام احمد بن هاشم قال من خط القاضي احمد بن صالح بن أبي الرجال رحمه الله « قلت » ووجدت في الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمي ما لفظه وسئل نفع الله به من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها من رواه فأجاب بقوله رواه جماعة وصححه الحاكم والحافظان العلائي وابن حجر اه (٥) قد تقدم هذا الا أنه هنا مضاف لاهناك اه



عباس ، وقوله علي بن أبي طالب أعلم الناس بالله وأشد الناس حباً لله وتعظيماً  
 لأهل لا إله إلا الله أخرجه أبو نعيم عن علي عليه السلام ، وقوله علي باب عامي  
 ومبين لأمي ما أرسلت به من بعدى ، حبه إيمان وبغضه نفاق والنظر إليه رافة (١) أخرجه  
 الديلمي عن أبي ذر (٢) وقوله يا علي أنت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدى  
 أخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إن هذا أول من آمن بي  
 وهذا أول من يضافني يوم القيامة وهذا الصديق الأكبر وهذا فاروق هذه الأمة  
 يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المؤمنين (٣) والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي  
 بن أبي طالب أخرجه الطبراني عن سلمان وأبي ذر معاً وابن عدي والعقيلي عن ابن  
 عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أما إنك ستلقى بعدى جهداً قال في سلامة  
 من ديني قال نعم قاله لعلي بن أبي طالب عليه السلام أخرجه الحاكم في مستدركه عن  
 ابن عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن الأمة ستفترق بك من بعدى وانت  
 تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن أحبك احبني ومن ابغضك ابغضني وإن هذا  
 سيخضب من هذا يعني لحيته من رأسه أخرجه الدارقطني في الأفراد والحاكم في  
 مستدركه عن علي بن أبي طالب ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا انس إنطلق  
 فادع لي سيد العرب قالت عائشة ألسنت سيد العرب قال أنا سيد ولد آدم وعلي سيد  
 العرب فلما جاء قال يا معشر الانصار ألا أدلكم على ما لن تمسكتم به لن تضلوا بعدي  
 ابداً هذا علي فأحبوه بحبي وأكرموه بكرامتي فإن جبريل أمرني بالذي قلت لكم  
 عن الله عز وجل أخرجه الطبراني عن الحسن بن علي ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله  
 وسلم أنا المنذر وعلي الهادي (٤) وبك يا علي يهتدى المهتدون من بعدى أخرجه الديلمي عن

باب  
 ما يلقى  
 المشقة  
 بالعلم  
 الظاهر

(١) الرافة الرحمة كأنه أراد أن رؤيته برق القلب كما جاء في الحديث المؤمن من إذا رؤي ذكر  
 الله وورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم النظر إلى علي عبادة رواه الطبراني في الكبير والحاكم عن  
 ابن مسعود وعمران بن الحصين قال المناوي المراد أن رؤيته سبب للعبادة لأنهم كانوا إذا رأوه  
 قالوا سبحان الله ما أعظمه سبحان الله ما أشجعه سبحان الله ما أجمعه لصفات السكال لما علاه من  
 سماء العبادة والبهاء والنور وصفات السيادة قال المناوي وحديث النظر إلى علي عبادة متواتر  
 روى عن عشرين من الصحابة اه من خط العلامة الجنداري (٢) قال السخاوي اسناده ضعيف  
 جداً اه من خط العلامة الجنداري (٣) وقول علي رضي الله عنه لما مات أبو بكر، قائماً على  
 باب البيت الذي هو مسجى فيه كنت والله يعسوباً للمؤمنين مثله باليعسوب في سببه للإسلام  
 غيره لأن اليعسوب يتقدم النحل إذا طارت فقتلته اه من بعض الكتب وفي النهاية في حديث  
 علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الكفار وفي رواية المناقذين أي يلوذ في المؤمنون  
 ويلوذ بالمال الكفار أو المناقون كما يلوذ النحل باليعسوب وهو مقدمها وسيدها والياء  
 زائدة اه (٤) وفيه روايات أخر لأبي نعيم والحاكم المسكاني وأحمد بن حنبل في قوله تعالى  
 إنما أنت منذر ولكل قوم هاد اه من خط العلامة الصفي الجنداري

ابن عباس، وقوله ﷺ تكون بين النار، فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه يعني علياً على الحق أخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة، (١) وقوله ﷺ الحق مع ذا الحق مع ذا يعني علياً أخرجه أبو يعلى وسعيد بن منصور عن أبي سعيد الخدري، وقوله ﷺ انا وهذا حجة على امتي يوم القيامة يعني علياً أخرجه الخطيب عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام أنه قال ماضلت ولاضل بي ولا نسيت ماعهد الي وإني لعلي بينة من ربي بينها لنبيته ﷺ وبينها لي وإني لعلي الطريق رواه العقيلي (٢) وابن عساكر، وعنه بينا رسول الله ﷺ آخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة فررنا بحديقة فقلت يا رسول الله ما أحسنها من حديقة قال لك في الجنة أحسن منها فلما خلا له الطريق (٣) اعتنقني ثم أجش (٤) باكيًا قلت يا رسول الله ما يبكيك قال صنغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك إلا من بعدى قلت يا رسول الله في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك أخرجه البزار وأبو يعلى والحاكم وأبو الشيخ والخطيب وابن الجوزي وابن النجار، وعنه قال قلت يا رسول الله أوصني قال قل ربي الله ثم استقم قلت ربي الله وماتوفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا أبا الحسن لقد شربت العلم شرباً ونهلت (٥) نهلاً أخرجه أبو نعيم في الحلية، وأخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبد الله بن أبي رافع عن جده أن رسول الله ﷺ قال لعلي أنت تقتل علي سنتي، وروى الفقيه العلامة إبراهيم بن محمد الصنعاني في كتاب إشراق الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن آبائه عنه ﷺ أنه قال خذوا بحجة هذا الانزع فانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم به اخذ بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله، وروى أيضاً في حديث طويل عن جرير بن عبد الله عن النبي

(١) العجوة بالضم العقدة في الخشب أو في عروق الجسد وكعب بن عجرة من الصحابة اه صحاح (٢) ورواه الحسكاني والسيد أبو طالب بلفظ واني لعلي الطريق الواضح القطه لقطاً اه من خط العلامة الجنداري (٣) وقد ذكر هذا الحديث في ترجمة الفضل بن عميرة القيمي الطفاوي من تهذيب السكال بسند لمؤلفه عال الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولفظه فيه هكذا عن علي عليه السلام قال بينا النبي صلى الله عليه وآله وسلم آخذ بيدي فررنا بحديقة فقلت ما أحسنها قال لك في الجنة أحسن منها حتى مررنا بسبع حدائق كل ذلك أقول ما أحسنها ويقول لك في الجنة أحسن منها حتى اذا خلا له الطريق اعتنقني وأجش باكيًا قلت ما يبكيك فقال أحن في صدور قوم لا يبدونها لك إلا من بعدى قلت في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك اه بلفظه وفيه زيادة على ما هنا كما ترى (٤) أجش أي تها للبكاء اه ديوان الأدب وفي القاموس جهش اليه كسمع ومنع جهشاً وجهشاً فزع اليه وهو يريد البكاء كالصبي يفرع الى امه كاجش اه (٥) من باب نحت ينحت اه مصباح

ﷺ أنه قال علي أول الناس إسلاماً وأقرب الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو وصي ووالي وخليفتي (٢) من بعدي يصول بيدي ويضرب بسيفي ويتطرق بأساني ويقضي بحكمي (٣) لا يحبه الا مؤمن ولا يبغضه الا منافق وهو علم الهدى، وأخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابي ذر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول يا علي من فارقتني فارقت الله ومن فارقتك فقد فارقتني، وأخرج الحاكم في المستدرک عن علي عليه السلام أن رسول الله ﷺ قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه، وأخرج ابوداود والنسائي وأبو نعيم في الحلية عنه ﷺ أنه قال لعلي ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك (٤)

(١) الي نسخة اه (٢) قال في هداية السيد بن ابراهيم الوزير وثبوتها لعلي كرم الله وجهه معلوم ولا تنفك الي تفكيك الخصوم في ذلك قال الهادي عليه السلام من أثبت الامامة لعلي كرم الله وجهه فانه يثبت الوصاية اه وقد ذكر الذهبي في ترجمة جعفر بن سليمان ان من أثبت الوصية لعلي أثبت له الاستحقاق ومن لا فلا وقال في ترجمة امام الشيعة أبي عبد الله الحاكم صاحب المستدرک ومن شقا شقه قوله ان علياً وصي اه المراد نقله (٣) حديث أقضاكم علي أخرجه الملاح في سيرته عن ابن عباس في حديث مرفوع أوله ارحم امتي بامتي أبو بكر رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة مرسل، ارحم امتي بامتي أبو بكر وأقضاكم علي وهو موصول في فوائد أبي بكر بن العباس بن نجيع من حديث أبي سعيد الخدري مثله وقد تقدم عن أنس بدون الشاهد منه هنا في ارحم ولكن في المرفوع عن أنس أيضاً قال أقضى امتي علي أخرجه البغوي في شرح السنة والمصابيح وعزى الحب الطبري في الرياض النضرة للحاكم من المرفوع عن معاذ بن جبل في حديث أوله يا علي تخصم الناس بسبع ذكر منها وأبصرتم بالقضية، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ونحوه عن أبي نعيم في الحلية عن أبي سعيد رفعه يا علي لك سبع خصال لا يحاجك فيها أحدوكها واهية وأثبت منها كلها أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث علياً الى اليمن قاضياً قال يا رسول الله بعثني أقضي بينهم وأنا شاب ما أدري ما تقضاه فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدره وقال اللهم اهده وثبت لسانه قال فولدني فلق الحبة وبرأ النسمة ما شككت في قضاء بين اثنين رواه أبو داود والحاكم وابن ماجه والبخاري والترمذي من طرق عن علي عليه السلام أحسنها رواية البزار عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن علي عليه السلام، وفي اسناده عمرو بن أبي المقدام واختلف فيه علي عمرو بن مرة فروى شعبة عنه عن أبي البحتري عن علي وأخرجه ابن ماجه والبزار والحاكم وهو منقطع، ومنها رواية البزار أيضاً عن حارثة بن مضرب عن علي قال وهذا أحسن أسانيده، ومنها وهي أشهرها رواية أبي داود وغيره من طريق سماك عن حش بن المعتز عن علي وأخرجها النسائي في الخصائص والحاكم والبزار وقد رواه ابن جبران من رواية سماك عن عكرمة عن ابن عباس عن علي وهذه الطرق يقوى بعضها ببعض «نعم» روى البخاري في البقرة من صحيحه وأبو دهم في الحلية كلاهما عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب علي أقضانا وإني أقرأؤنا ونحوه عن أبي واخرين والحاكم في مستدرکه عن ابن مسعود قال كنا نتحدث ان أقضى أهل المدينة علي وقال انه صحيح ولم يخرجاه قال السخاوي ومثل هذه الصيغة حكها الرفع على الصحيح اه من تحرير المقاصد الحسنة في الأحاديث الدائرة على الالسنه للسيد احمد بن عبد الله الوزير شيخ الامام القاسم وتلميذ الامام شرف الدين عليهم السلام (٤) في نسخة يهدي قلبك ويثبت لسانك اه



وأخرج الحافظ أبو نعيم في الحلية عن أبي بردة من حديث طويل أن رسول الله ﷺ قال إن علياً راية الهدى وإمام الأولياء ونور من أطاعني وهو الكامة التي الزمتها المتقين من أحبه أحبني ومن أبغضه أبغضني، وأخرج محمد بن الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد إلى ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ وهو يأخذ بيد علي رضي الله عنه يقول هذا أول من آمن بي وأول من يضافني وهو فاروق هذه الأمة يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظلمة وهو الصديق الأكبر وهو بابي الذي أوتي منه وهو خليفتي من بعدي، وأخرج عن أبي ليلى الغفاري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ستكون من بعدي فتنة فإذا كان ذلك فالزموا علي بن أبي طالب فإنه أول من يراني وأول من يضافني يوم القيامة وهو الفاروق بين الحق والباطل، وأخرج عن أنس قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل أول من يدخل عليك من هذا الباب أمير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين وخاتم الوصيين قال أنس قلت اللهم رجلاً من الانصار وكتمته اذ جاء علي فقال من هذا يا أنس قلت علي بن أبي طالب فقام النبي ﷺ مستبشراً وساق الحديث بطوله إلى أن قال مخاطباً لعلي رضي الله عنه وأنت تؤدي عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي وقال أخرجه أبو نعيم في الحلية، وأخرج أيضاً عن أنس قال بعثني النبي ﷺ إلى أبي بردة (١) الأسلمي فقال له وأنا أسمع يا أبا بردة إن رب العالمين عهد إلي عهداً في علي بن أبي طالب فقال أنه راية الهدى ومنار الإيمان وإمام أوليائي ونور جميع من أطاعني وقال أخرجه صاحب حلية الأولياء، وأخرج ابن عساکر عن علي عليه السلام عنه ﷺ أنه قال علي يعسوب المؤمنين (٢) والمال يعسوب المنافقين، وأخرج عن ابن عباس قال لما نزلت «إنما أنت منذر ولكل قوم هاد» قال النبي ﷺ أنا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدي المهتدون قال وذكروه غير واحد من أئمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبري وأحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري والنقاش وغيرهم، وأخرج عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل مخاطباً لعلي أنت تؤدي ديني وتقاتل على سنتي

(١) وفي نسخة بردة والاولى ما صدر اه (٢) أخرجه أحمد في مسنده عن علي عليه السلام أنت يعسوب الدين والمال يعسوب الظالمين وأخرجه أبو نعيم أيضاً والكنجي وأخرجه الرامهرمزي في الامثال بلفظ علي هذا يعسوب قريش وهو عند الطبراني من حديث أبي ذر وسلمان وعند الديلمي من حديث الحسن بن علي، والديلمي قال علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين قال السخاوي في لفظ علي أمير النحل ولا أصل له قال السيد أحمد بن عبد الله أغرب لأنه بمعنى ما تقدم اه من خط العلامة الجنداري

وأنت باب علمي وأنت الحق معك والحق على لسانك ، وفي أمالي أبي طالب (١) بالاسناد الى أبي أيوب الأنصاري عنه عليه السلام في حديث طويل أن رسول الله ﷺ قال ياعمار ستكون من بعدي في امتي هنأت حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضاً وحتى يتبرأ بعضهم من بعض فإذا رأيت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يميني يعني علي بن أبي طالب فإن سلك الناس وادياً وسلك علي وادياً فاسلك وادي علي وخل عن الناس ياعمار ان علياً لا يردك عن هدى ولا يذكرك على ردى ياعمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل ، وقدرى أن قوله تعالى «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية» نزل في علي واتباعه ، وخرج ذلك عن علي ، وابن عباس ، وأبي بردة ، وبريدة الاسامي (٣) ، ومحمد بن علي الباقر ، عن آبائه وجابر بن عبد الله الأنصاري ، وأبي سعيد الخدري ، ومعاذ ، وغيرهم ولن يكون خير البرية الا والحق (٤) معه

(١) الخبر فيها من طريق الحسين بن الحكم الوشا وشيخه الحسين العرفي بالاسناد عن علقمة ابن قيس والأسود بن زيد قالاً أتينا أبا أيوب الأنصاري فقلنا له يا أبا أيوب ان الله عز وجل اكرمك بنبيته اذ أوحى الى راحته فبركت على بابك وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ضيفاً لك فضيلة من الله فضلك بها فأخبرنا عن مخرجك مع علي بن أبي طالب قال أبو أيوب فاني اقيم لكما لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معي في هذا البيت الذي اتما فيه وما في البيت غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي جالس عن يمينه وأنا جالس عن يساره وأنس بن مالك جالس بين يديه اذ تمرك الباب فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يا أنس انظر من الباب فخرج أنس ونظر فقال يا رسول الله هذا عمار فقال صلى الله عليه وآله وسلم افتح لعمار الطيب المطيب ففتح أنس الباب فدخل عمار فسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرحب له ثم قال فذكره انتهى وأخرجه الأجرى محمد بن الحسين وأخرجه الخوارزمي في فصوله عن داود بن علي بن عبد الله بن عباس عن أبيه عن جده اه من خط العلامة الجنداري (٢) في الدر المنثور أخرج بن عساكر عن جابر كنا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاقبل علي فقال صلى الله عليه وآله وسلم ان هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة ونزلت «ان الذين آمنوا الخ» فكان أصحاب النبي اذا أقبل علي قالوا جاء خير البرية ، وأخرج ابن عدي وابن عساكر عن أبي سعيد مرفوعاً علي خير البرية ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس لما نزلت هذه الآية «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية» قال صلى الله عليه وآله وسلم لعلي هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين ، وأخرج ابن مردويه عن علي قال قال لي خير البرية أنت وشيعتك وموعدي وموعدكم الخوض اذا اجتت الامم لا حساب تدعون غراً محجلين اه من خط العلامة الجنداري (٣) وبريدة بن الحصيب كزير صحابي اه قاموس (٤) الأحاديث التي ساقها ابن الامام قدس سره في مسألة حجية قول علي عليه السلام قال سيدي المولى العلامة الحسن بن اسحق بعدها ومع هذا فيعلم كون قول علي رضي الله عنه حجة الا ان ذلك اذا لم يوجد للحكم دليل نبوي اما اذا وجد الدليل النبوي من قول أو فعل وصح فلا يعارض به ما روى عن علي عليه السلام بل يكون صحة الحديث قادمة في ذلك المروي عنه عليه السلام أو يحمل على أنه لم يبلغه الدليل النبوي اه كلامه

« وأما الحديث حب (١) علي « فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي ، وابن عباس ، وعمر ، وابن عمر ، وإبي ذر ، وسعد بن أبي وقاص ، وإبي أيوب الأنصاري ،

(١) قال السيد العلامة المحقق المدقق البليغ فخر الدين عبد الله بن علي الوزير رحمه الله في تاريخه طبق الحلوى عند ذكر وفاة القاضي أحمد بن سعد الدين رحمه الله بعد كلام طويل للسيد المذكور فيما يتعلق بحجة أمير المؤمنين عليه السلام وإمامته مالم يقطعه : ومن فتن أحوال السلف وما نقلوه في فضائل الأربعة وجد لعلي أجابها وأكلمها وأوفرها كما استقر به أبو عمر بن عبد البر في استيعابه وأكثرة الأدلة القائمة على خلافته مما لا ينبغي أن يتنازع فيه إلا من عرضت وسادته ، وجرت على مكابرة المقول ونعقول عاداته ، ولا حاجة بنا إلى تكذيب ما ورد مما يدل على خلافة من عداه ولو أنه ورد بالنقض النص ، فمن نقول ما وقع من ذلك فهو لعلم الله بما سيكون من غلبة الضعف البشري على خواطر الثلاثة وتقصيرهم لما كانوا بغيره أعنى ، ومحبتهم للاتصال بحجاب هذا المنصب الأسنى ، ووقع هذا على لسان صاحب النبوة من الأخبار بالغيوب ونوعاً من معجزاته الأحادية فأخوه علي هو الإمام في نفس الأمر واللاحق بما حزر عنه وزحلف منه ، ومع أئمة بمعنى لآبئى بردها وحافظي عهدتها وقد كان لهم بوزارته متسع فسيح ، ولكن من ذا الذي لم يفعل إلا العمل الرجيع ، ومع هذا فن لنا بن يسير سيرة الشيخين الآن فنجبوا إليه على الركب وإذا كان التمسك والتسني والتسبي بالنسبة عبارة عن اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خذوا القذة بالقذة والتعل بالنعل بلا تمديد طور ولا اعتساف جور ولا زحزحة منصب ولا أحداث بدعة فما لا ينبغي أن يلتقي الله كل مسلم إلا به لكن وقع في البين كما عرفت منع الكبرى من مقدمتي الشكل الأول من القياس المنطقي وتكالب غلالة التفرقتين على ما يسمع عند المعقول ، ويرى به وراء الحائط حيلة المنقول ، والتأويل الذي أبدته لشبه المتقدمين للثلاثة على أمير المؤمنين علق بصحيفة فكرى ولا أعلم له سلفاً وهو أن شاء الله غير بعيد من الصواب وقد شغل كل من تحمل عبدة العقل البداية بافتقاد عالم الأكبر وهي نفسه فانه قد عجز في الأغلب عن معاناتها فلانرجع لتحصيل اللطف إلى الدعاء السأثور في إحدى الصحاح الست اللهم انا نسألك فواتح الخير وخواتمه وجوامعه وكوامله وأوله وآخره وظاهره وباطنه والدرجات العلى من الجنة آمين والكلام في كونه مسئلة الامام قطعية أو ظنية الأصل ظنية التفاريع مبسوط فيه مطارحات بين علماء العصر الذي كان فيه الامام عز الدين بن الحسن وقد اطلالت عليها وبهرنى ماتكم به الامام ولم يخل عندي من اشكال وابهام ولا يتسع المقام لغير هذا الكلام انتهى المراد نقله « بن طبق الحلوى وهو بحث نفيس غريب في التوفيق بين الأدلة اه وقوله هنا لكن وقع في البين كما عرفت الخ ، إشارة إلى كلام له في أول هذا البحث وهو مالم يقطعه « اعلم » انه قد حصل النزاع بين من يدعي التشيع والتسني وماد الحال إلى قياس المغالطة عند المنطقية فترى الشيعي المحترق يقول هذا متول للشيخين وكل متول لهما ناصبي ينتج منه عند أهل المعقول هذا ناصبي وترى السني التجامل يقول هذا نافي لامامة الشيخين وكل نافي رافضي ينتج هذا رافضي وهذا الوسط كما انه ليس بلي عند العقل الرصين ، ليس من الأنبي في شيء عند اليقين والسائر وسطاً والمجتنب شططاً قد علم أن تولى الشيخين يجتمع مع محبة أمير المؤمنين وجعله واسطة قد الخلافة الثمين كما أن نفي امامة الشيخين يجتمع مع توليها أو الوقف بلامين وأين التناقض الذي هو اختلاف قضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الأخرى ، لمن عرف مقدار هذا الحج ممدأ وجزراً اه المراد نقله من أول ذلك البحث وهو طويل حسن



وابن بردة، وابي سعيد الخدرى، وابي هريرة، وزيد بن ارقم، وسلمان الفارسي،  
وابي رافع، وام سلمة، وعائشة، وعمار بن ياسر، وجابر بن عبد الله، وانس بن مالك،  
وعمران بن حصين، وابي ليلى الانصارى، وجريز البجلي، وعبد الرحمن بن ابي ليلى،  
والبراء بن عازب، وبريدة بن الحصيب، وسلمة بن الأكوع، وسهل بن سعد الساعدي،  
وعبد الله بن احجم الخزاعي، وعامر بن سعد، وغيرهم ولن يكون حبه علامة  
الايمان، وبغضه علامة النفاق الا والحق معه (١) ﴿مسئلة﴾ في بيان من يعتبر في  
الاجماع ومن لا يعتبر وما اشترط فيه وما لا يشترط ولها أطراف، الطرف الاول في  
مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابة اذا حضر معهم (٢) الخوض في الحادثة، والمختار  
وفقاً للجمهور ان (التابعي) المجتهد (معتبر) (٣) مع الصحابة لعدم انتهاء الادلة (الدالة  
على حجية الاجماع لو لم يعتبر اذ ليسوا بدونه كل الامة) (فان نشأ) التابعي بأن بلغ  
درجة الاجتهاد (بعد إجماعهم فعلى انقراض العصر (٤) يعني أن اعتباره وعدم اعتباره  
مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجتمعين من دون رجوع من احدهم او حدوث  
مخالف فمن اشترط اعتبر (٥) ومن لم يشترط لم يعتبر، وعن بعض الناس أنه لا يعتد بخلافه  
التابعي مع الصحابة (٦) وعزى الشارح العلامة هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى  
رواياته وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية، واحتجوا بما روي أن  
عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابة في بعض  
مفيد فليراجعه من أراد الوقوف على جميعه في الكتاب المذكور (١) وقال الامام المهدي  
عليه السلام في المنهاج شرح المعيار ليس بحجة وهو قول الجمهور ولذلك يقول في البحر قلنا  
اجتهاد منه فلا يلزمنا في كثير من المسائل وكذلك الامام يحيى بن حمزة قال ليس بحجة وهو  
ظاهر قول الهادي في المنتخب أيضاً ولعلمهم يحملون هذه الأحاديث على فضيلة علي رضي الله عنه  
وشريف منزلته كما هو ظاهرها (٢) الظاهر أنه لا يعتبر حضور التابعي وقت الخوض من  
الصحابة وانما يعتبر اجتهاده حال خوضهم (٣) عند انعقاد الاجماع من الصحابة اه مختصر  
(٤) وبقائه والمراد باستمرار الاجماع الى انقراض العصر أن لا تظهر المخالفة من أحد من  
الذين كانوا اجمعوا ولا من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد في زمان بقاء واحد منهم اه ميرزا جان  
(\*) والمختار انه لا يشترط انقراضه في صحة الاجماع (٥) هذا ان قيل ان فائدة انقراض العصر  
هو أن عمى أن يبلغ أشخاص آخر في عصرهم رتبة الاجتهاد فيساعتبار موافقتهم ومخالفتهم  
يظهر حقيقة الاجماع وخلافه واما ان قيل ان فائدة الاشتراط هو أنه يجوز ظهور فكر لاؤلك  
المجتمعين الاولين حتى لو رجع بعضهم من ذلك علم أن اجماعهم لم يكن اجماعاً وان انقضوا  
مستمين على اجتهادهم مع اجماعهم فلا يكون قول المجتهد التابعي بعد اجماع الصحابة معتبراً  
عند اتقائين بانقراض العصر أيضاً اه رفو (٦) لأنهم الاصول وهم المخاطبون حقيقة بالاداء اه  
فصول بد ابع

(قوله) لها اطراف، يعني إثباتية  
(قوله) التابعي المجتهد، يعني عند  
انعقاد الاجماع كما يشعر به تفسير  
المؤلف عليه السلام فان نقلاً  
التابعي، بقوله بأن بلغ درجة  
الاجتهاد فاشعر بأن المراد نقلاً  
اجتهاده لاحداث ذاته

﴿مسئلة﴾ التابعي معتبر مع الصحابة (قوله) اذا حضر معهم أقول الأحسن اذا علم بخوضهم اذ لا يشترط  
الحضور قال سوفوا الاجتهاد الخ، أقول لا ينفي أن عمل النزاع اعتبار المجتهد من التابعين في أهل

(قوله) أبي سلمة ، هو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة من أكابر التابعين وقد جمعهم بعض الشعراء على رواية بعضهم وتركوا باسمة فقال :  
ألا كل من لا يقتدى بأئمة \* فقسمته ﴿ ٥٥٦ ﴾ ضيزى عن الحق خارجة \* فمنهم عبيد الله عروة قاسم \* سعيد أبو بكر سليمان خارجة ،

(قوله) فروج ، الفروج الصغير من  
الديكة الذي لم يبلغ أن يغشى الأنثى  
والصقعة رقم الصوت (قوله)  
ومعارض الخ ، جعل المؤلف عليه  
السلام التسوية تعميم معارضة  
لانكار عائشة فلم يرد عليه ماورد  
على ابن الحجاج حيث جعل  
التسوية دليلا على اعتبار قول  
التابعي وذلك أنه ورد عليه أن  
التسوية إنما كان مع اختلاف  
الصحابة امامهم إجماعهم فلا

المسائل وزجرته عن ذلك وقالت فروج (١) يصقع مع الديكة (و) الجواب أن  
(انكار عائشة على أبي سلمة (٢)) أو الوقوعه (بعد الإجماع) من الصحابة (أو كون النص)  
الذي سمعته عائشة من النبي ﷺ في تلك الحادثة واقعا (على خلافه) فانكارها عليه  
لمخالفة النص لمخالفة الإجماع ويحتمل أن يكون لأنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على أن  
قولها بانفرادها لا حجة فيه (و) على تقدير تمامه فهو (معارض بأهم) يعني الصحابة  
(سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن (٣)) والتسوية دليل الاعتبار ، روى أنه  
سئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فإنه أعلم مني بها ، وروى أن  
علياً عليه السلام وعمر لم يعترضنا شريحا (٤) فيما خالفهما فيه باجتهاده ، وروى أن  
الحسن بن علي عليهما السلام سئل في مسألة فقال : سلوا الحسن البصري

(قوله) أحد الفقهاء السبعة ،  
ولفظ حاشية وم سعيد بن المسيب  
والقاسم بن محمد وعروة بن الزبير  
وخارجة بن زيد وابوسلمة بن عبد  
الرحمن بن عوف وعبيد الله بن  
عبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار  
قال ابن الصلاح روي عن الحافظ  
أبي عبد الله أنه قال هؤلاء السبعة  
عند الأكثر من علماء الحجاز قال  
وعن ابن المبارك سالم بن عبد الله  
بن عمر بدل أبي سلمة قال : وعن  
أبي الزناد أبو بكر بن عبد الرحمن بن  
الحرف بن هشام بدل أبي سلمة اه  
وعند النسائي وغيره فيما ذكره  
الذهبي في تذكرة الحفاظ الإمام  
أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه  
السلام فقال السيد حسن الجلال  
رحمه الله ، كذا باقر أو سالم في  
خلافهم : أبو سالم الزهري فاعرف

(١) كتبت قبيص الصغير وقباض من خلفه وفروج الدجاجة ويضم كسيوح اه قاموس  
من باب الجسيم ولم يذكر في باب الخاء إلا لفظ فرخ اه (٢) يؤخذ من انكارها عليه  
مخالفته للصحابة عدم اشتراط الانقراض (٣) معهم والتفتوا اليه اه فصول بدائع (٣) يقال سكوت  
علي عليه السلام دليل لمن قال بعدم الحجية وقد استدلل في القسطاس من نهي الحجية عن قوله  
عليه السلام بظهور مخالفة الصحابة لعلي عليه السلام من غير تكير فينظر والله أعلم وقد  
أجاب الامام عليه السلام عن مخالفة الصحابة له عليه السلام بأن المسائل الاجتهادية كل مجتهد  
فيها مصيب وأبلغ ما يكون أن قول علي عليه السلام كالحبر الأحادي وقد تجاوز مخالفته حيث  
يعارضه معارض فكذلك هذا اه قلت فسكوته حينئذ لا يدل على عدم حجية قوله ولو قلنا  
أيضا أن الحق واحد في مسائل الاجتهاد لما ذكره الامام المهدي عليه السلام في خبر الواحد  
ولأن المخالف معذور اه والله أعلم واحكم \* لا يقال قول علي عليه السلام حجة فكيف يسوغ  
مخالفته لأنه يقال في ذلك خلاف ولعل شريحا ممن لا يقول بحجية قوله عليه السلام اه

الإجماع بحيث لا يتم الإجماع بدونه اذ المسئلة مفروضة على تسليم أن التابعي مجتهد كما يشعر به  
استدلال المخالف بانكار عائشة على أبي سلمة فإن المخالف يقول أبو سلمة مجتهد وقد انكرت  
عائشة خلافه للصحابة . فدل انكارها أنه لا يعتبر بخلافه ولا وفاقه بل اذا أجمع الصحابة لزمه  
اتباع إجماعهم هذا تقرير مراده فكيف يجاب على هذا بالمعارضة فإن الصحابة سوغوا اجتهاد  
التابعي فإنه ماتم مدعى الخصم إلا بعد القول بأن التابعي مجتهد اذ لا يخالف الخصم في  
أنه لا بد من الاجتهاد في أهل الإجماع ولذا قال المصنف الطرف الأول في مجتهد التابعين ثم قال  
إن التابعي المجتهد فحل النزاع في تابعي مجتهد . (قوله) والتسوية دليل الاعتبار ، اقول  
لا ينبغي أن تسوية المجتهد للتابعي عند الخلاف في المسئلة كما في سياق ما ذكره من القهـاـيا

منهاج اه (قوله) والصقع رفع الصوت ، ومنه خطيب مصقع أي بليغ ولفظ الصحاح وصقع لديك أي صاح وبالسين أيضا وفي  
القاموس كعبير البليغ والعالى الصوت ومن لا يرجع عليه كلامه اه

وربما سألوا انساباً شيئاً فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروى أن ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فأشار الى مسروق (١) وقال سلوه فلما أتاه السائل بجوابه تابعه ورجع اليه ، وروى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال تذاكرت مع ابن عباس (٢) وأبي هريرة في عدة الحامل للوفاة أي لوفاة زوجها فقال ابن عباس عدتها أبعده الاجلين من الوضع (٣) أربعة اشهر وعشر فقلت أنا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة أنا مع ابن اخي فسوخ ابن عباس لابني سلمة (٤) ان يخالفه مع أبي هريرة الى غير ذلك من الوقائع (٥) التي لا تحصى كثيرة .

(و) (الطرف الثاني) في نذرة المخالف أي قلته غاية القلة كاجماع من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النجوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا طلحة على ان البرد يفطر ومنه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من

(قوله) سلوا مولانا الحسن يقال  
الحسن بن علي عليه السلام صحابي فلا  
حجة (قوله) أنا مع ابن اخي وذلك  
انه صلى الله عليه وآله وسلم أخى  
بينه وبين عبد الرحمن بن عوف  
(قوله) نذرة ، ككثرة

(قوله) سلوا مولانا الحسن الخ ، أراد  
البصري قال في الجريدة انما قال  
مولانا لأن أباه كان مما أفاء الله به  
من السبي اه فلا يرد ما قاله المحشي

(١) ابن الأجدع الهمداني وهو من بني معمر بن وادعة اه من سيرة ابن هشام . قيل سرق وهو صغير ثم وجد اه اذكار (٢) أخرجه البخاري عن أبي سلمة بل فقط قال جاء رجل الى ابن عباس وابو هريرة جالس عنده قال افتني في امرأة ولدت بعد وفاة زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس بأخر الاجلين قلت أنا « واولات الاجمال أجلهن أن يضمن حملهن » قال ابو هريرة أنا مع ابن اخي يعني أبي سلمة اه (٣) بيان لقوله الاجلين اه \* وقد ورد في القرآن العظيم بهما أعنى بالوضع في آية وبالاربعة الاشهر في اخرى فالاول كقوله تعالى « واولات الاجمال أجلهن أن يضمن حملهن » والثاني كقوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا » اه (٤) قيل يحتمل ان يكون تسويغ ابن عباس له لموافقة أبي هريرة له اه (٥) الجواب أن هذه الصور التي نقلوها انما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة ونحن نجوز اجتهاد التابعي في تلك الصور واما صور الاتفاق فلا فاذن الاعتماد على الدليل الاول اه غاية الوصول للحل وهو ماصر في قوله لعدم انتهاض الخ اه وقد يقال انما يصح ذلك لو قلنا ان مخالفتهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم ، وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم اه قسطاس ، والجواب انه اذا كان قول التابعي معتبرا في الاجتهاد كان معتبرا في الاجماع ذكر معناه النيسابوري اه

لا يدل على اعتبارهم له عند اتفاقهم على المسئلة وقد أورد هذا على ابن الحاجب حيث استدلل بتسويغ الاجتهاد على اعتبار قول التابعي ، وقال المحشي أنه لما عدل المصنف عن الاستدلال الى المعارضة لم يرد عليه ذلك وفيه تأمل (قوله) سلوا مولانا الحسن ، قال عليه المحشي الحسن ابن علي عليه السلام صحابي فلا حجة فيه ، قلت الظاهر أن انساباً لم يرد الحسن بن علي بل اراد الحسن البصري وقوله مولانا ، لأن الحسن من موالى الانصار فانه مولى لزيد بن ثابت كما قاله الذهبي في التذكرة .



الاجماع على تحريم الزكاة (١) على الهاشمي مع ما روى عن أبي حنيفة (٢) ومالك من الجواز والمختار وفقاً للجمهوران (النادر المجتهد كذلك) (٣) أي معتبر كالتابعي مع الصحابة فلا ينعقد اجماع مع مخالفته كما لا ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انهاض ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري (٤) وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى إنعقاده وفي كلام الامام احمد ابن سليمان عليه السلام ميل الى هذا القول ، ومن الناس من قال ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا أنعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني (٥) ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف أي المصير الى مذهبه كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعة عليه ذاك كخلافه في تحليل (٦) المتعة فلا يكون خلافه معتداً به ، ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة (٧) ولا يكون إجماعاً قطعياً (٨) وهو اختيار ابن الحاجب ، احتج القائلون بانعقاده بأن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » وفي غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين وذلك كما يقال بنو تميم يحمون الجار والمراد أكثرهم وبقوله ﷺ عليكم بالسواد الاعظم ، وقوله إياكم والشذوذ ، وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد ، وبأن الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عباد (و) الجواب عن الاول ان ( صدق المؤمنين على الاكثر مجاز ) فان اجمع المعروف باللام حقيقة في الاستغراق

(١) أي زكاة غير الهاشمي اهـ (٢) وبه قال الاصطخري اذا منعوا الخمس والسيد عبد العظيم من اهل البيت حكاه عنه محمد بن منصور ومن المتأخرين السيد احمد بن علي الشامي والسيد حسن الجلال وله رسالة في ذلك اهـ من خط العلامة الجنداري رحمه الله ، وفي حاشية مانعظه روى ان القاسم بن علي العياني عليه السلام اجري اعشار صعدة وبلادها على السادة الهادويين حتى يفتح الله عليه من الخمس والخراج ما يغنيهم عن ذلك ثم يضعه موضع الاعشار وذلك للضرورة ومثل ذلك عن الامام الحسن بن الداعي والمهدي لدين الله احمد بن الحسن عليهما السلام والمنصور بالله عبدالله بن حمزة ورواه الامام الحسن عن جماعة من الفضلاء منهم القاضي عبدالله بن حسن الدواري والفقهاء المجتهد نجم الدين عبدالله بن زيد المذحجي وغيرهم اهـ مختصراً من نسخة شرف الدين بن اسماعيل بن محمد اسحق (٣) الضابط في ندوة المخالف وكثرة المجموع ان يكون النسبة بينهما بحيث يستبعد العقل توافقهم على الرجوح واطلاعه على الراجح او على المساوي اهـ ميرزا جان (٤) من الاشعرية اهـ (٥) هو الامام الموفق بالله الحسين بن اسماعيل الجرجاني الذي قال فيه بعض علماء الديلم هو أفعه من القاسم بن ابراهيم وهو ممن بايع المؤيد بالله ذكره في شرح الدواري اهـ (٦) في نسخة تحريم اهـ (٧) أي اجماعاً ظنياً يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور انما هو للاجماع القطعي اهـ سعد (٨) بمعنى لا يكفر جاحده اهـ سعد ولا يفسق مخالفه من دون جحد اهـ

ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين والمجاهدين (و) عن الثاني بأن (المراد من عليكم بالسواد الاعظم كل الامة (١)) لان كل ماعدا الكل فالكل اعظم منه (والافدون النصف) من الامة ولو بواحد (لا يضر) ولا يقدح في حجية قول العدد الزايد على النصف والاجماع على خلافه، وعن الثالث بأن المراد بالشذوذ المخالفة (٢) بعد الموافقة، وعن الرابع بأن المراد الحث على طلب الرقيق ولهذا قال والثلاثة ركب، وعن الخامس بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل العقد بمحض عدلين كاف، واحتج ابن الحاجب بأن قول الاكثر يدل ظاهراً على وجود راجح (٣) تمسكوا به لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً (٤) اكان بعيداً (٥) (و) الجواب ان (بعد راجحية مامع الاقل) من الادلة (ممنوع) (٦) كيف وقد قال النبي ﷺ ما اختلفت امة بعد نبيا الا ظهر اهل باطلها على اهل حقها اخرج الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومثلهما التابعي والنادر بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان المخالف تابعياً نادراً واقترافهما في التابعي الكثير والنادر الذي ليس بتابعي (و) الطرف الثالث انه (لا) يعتبر (من سيوجد) من

(قوله) والا فدون النصف لا يضر، اي والا يحمل على كل الامة بل حمل على ما ذكره المخالف من ان المراد الاكثر (قوله) على خلافه لان فرض الكلام في المخالف النادر (قوله) على طلب الرقيق، أي في السفر (قوله) بمحض عدلين، يقال العقد غير معتبر عندنا ولعل هذا الزام للمخالف بما يلتزمه (قوله) الاظهر اهل باطلها الخ، قد يجاب بأن الظهور بأن يقل المخالف والقلة تصدق بدونه النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف ولعل الاولى في الجواب ما ذكره في حواشي الفصول من مدح الله القلة نحو قوله «وقليل مام» ودم الكثرة نحو «وما أكثر الناس» ونحوها من الايات

(١) اذ هو اعظم مما دونه وانما وجب الحمل عليه توفيقاً بين الادلة اه تحرير وشرحه (٢) لانه مأخوذ من شذ البعير ونه إذا توحش بعد ما كان أهلياً فالشاذ من خالف بعد الموافقة لامن لا يوافق ابتداء اه من شرح التحرير (٣) أو قاطع اه (٤) ولم يطلع عليه الا كثرون او اطلعوا عليه وخالفوا عمداً او خطأ اه فصول بدائع (٥) غاية البعد اه فصول بدائع (٦) للخصم أن يقول لست أعني ندرة المخالف وكثرة المجعنين الا كون الاول بحيث يستبعد العقل اطلاعه على الراجح او المساوي وكون الثاني بحيث يستبعد العقل توافقه على المرجوح وحيث فلا يتوجه المنع المذكور لانه مصادرة على المطلوب والله اعلم اه واما الحديث فعلى تقدير صحته ودلالته على المطلوب فهو معارض بحديث الصحيحين لا تزال من امتي امة قائمة بامر الله لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله والاحاديث المصرحة بظهور اهل الحق على اهل الباطل اكثر من ان تحصى اه

(قوله) والمجاز خلاف الاصل، اقول يقال هو ايضاً مجاز على تقرير المصنف لعدم اعتباره العوام وهم مؤمنون (قوله) واحتج ابن الحاجب الى قوله لكان بعيداً، اقول هذا الذي ذكره ابن الحاجب مرجح نظري لادليل، واستدلال المصنف بظهور اهل الباطل على اهل الحق كما قال المحشي ان الظهور يدل على قلة المخالف لكن القلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف وهي غير القلة، قيل فالاولى في الجواب ان الحق مع القليل كانه عليه قوله تعالى «وقليل من عبادي الشكور» ونحوها، (قال) لامن سيوجد اتفاقاً، اقول مثله في كلام ابن الحاجب وفي الفصول خلافاً لمن يشترط اقرار العصر ولمن زعم انه لا يكون حجة الا اذا كان قول جميع الامة من وفاته صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان اهل ﴿٥٦٠﴾ العصر الواحد حجة في الحواشي المراد ان ادلة الاجماع تدل على ان هاهنا إجماعاً موجوداً

أو تدل على انه لا عبرة بمن سيوجد ،  
فالقول بافتراط وفاق من سيوجد  
ينفي وجود الاجماع الذي دلت  
بالادلة على وجوده او الذي دلت  
الادلة على انه لا يعتبر فيه بمن سيوجد  
اذ وجوب اتباع سبيل المؤمنين  
لا يتصور في جميع المؤمنين الى  
يوم القيمة اذ لا تكليف ح ولا  
اتباع والذي تواتر معنى هو سلب  
الخطأ عن جمع من الامة لاجمعهم  
قلت وعبارة المؤلف عليه السلام  
تشعر باعتماد الوجه الثاني لقول  
المؤلف عليه السلام لان في ادلة  
الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر  
الواحد حجة (قوله) وقيل يعتبر  
المقلد مطلقاً كلام المؤلف عليه السلام  
مبنى على ان الخلاف المذكور في  
العامي الصرف وهو مقتضى كلام  
الامام المهدي عليه السلام وابن  
الحاجب ورجح هذا في شرح  
الجوهر والامام الحسن عليه السلام  
في القسطاس ونيل العامي المختلف في  
اعتباره على جهة الاطلاق هو الذي  
حصل طراً من العلوم التي لها مدخل  
في الاجتهاد وهو لا محالة يكون  
اصولياً أو فروعياً وأما العامي  
الصرف فهو بمنزلة الصبيان  
والجنان فلا يعاب به وقد ذكر  
السعد ان شارح المختصر اشار الى  
ان المراد بالمقلد المختلف في اعتباره  
هو ما ذكره هذا القائل (قوله)  
ما يشارك العوام ، فاعل شارك  
العوام وفعوله الخواص

الامة الى انقطاع دار التكليف (اتفاقاً) بين القائلين بحجية الاجماع لان في ادلة  
الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة فلو اعتبرنا في الاجماع  
الكافين جميعاً الى آخر التكليف لم يكن حجة لانه ليس بعدم تكليف فيكون  
إجماعهم حجة فيه ، وأما من سيوجد في عصر المجتهدين فسيأتي الخلاف فيه ان شاء الله  
﴿الطرف الرابع﴾ انه لا يعتبر فيه الا المجتهد (ولا) يعتبر (غير المجتهد) على المختار وهو  
قول الاكثر (وقيل) (١) يعتبر المقلد مطلقاً (٢) يعني ولو كان عامياً وهو اختيار ابني  
طالب وابني عبد الله البصري وابني بكر الباقلاني (٣) قال ابو طالب عليه السلام ما يعتد  
بالاجماع فيه : منه ما يشارك العوام في معرفته الخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول يعتد

(١) قال في مراقي الاصول قال السيد ابو طالب يجب اعتبار العوام حجة فيما عرفوه حجة ويجب اعتبارهم  
تفصيلاً فيما عرفوه تفصيلاً قال وقد ذكر بعض المتأخرين في هذه المسئلة قسمة حسنة وهي ان الاحكام  
اما ان تكون مما تعلم ضرورة او دلالة ان كان الاول فلا اعتبار بالاجماع مع الضرورة وان كان الثاني  
فأما ان يكون ذلك في الفروع او في الاصول ان كان في الفروع فلا اعتداد بالعوام فيه لعدم اهليتهم  
لذلك وان كان في الاصول فاما ان يكون ذلك من المسائل التي يتوقف صحة السمع على العلم بها  
ام لا ان كان الاول فلا اعتداد بالاجماع كله فيها وان كان الثاني وجب اعتبارهم فيه وذلك  
كنفي الرؤية ونفي الثاني وما اشبه ذلك ، وعلى الشيخ في قوله ان الحكم متى كان مما يمكن العوام  
معرفة ومثل ذلك بالامور الضرورية ، سؤال وهو ان يقال ان الضرورة لا يعتبر فيها اجماع ولا  
خلاف اه والله اعلم وأحكم (٢) يعني ولو كان عامياً ولم يتعرض الشارح العضد لهذا المذهب لبعد  
اعتبار العامي و اشار القاضي ومن معه الى ان المختلف في اعتباره هو الذي حصل الخ اه سيلان  
(٣) غلط الآمدي في نسبة هذا القول الى القاضي ابني بكر وتبعه ابن الحاجب فان القاضي صرح في  
غير موضع من التقرير بعدم اعتبارهم بل زاد ان نقل الاجماع على عدم اعتباره وانما الخلاف في  
انه هل يصدق ان يقال اجمعت الامة اولا يقال لا اجمع علماء الامة لأن في قول العلماء  
مع خلاف العوام حجة ام لا وبهذا التحقيق ظهر ان لا خلاف في المعنى لكن ما صرح به ابو  
طالب وغيره من التفرقة بين المشهور من الاحكام والخفي منها ما يدل على افتقار الحجة اللازمة للاجماع  
الى وفاقهم الا ان الغزالي قال هذه المسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلاً لان العامي يفوض امره  
فيما لا يدري الى من يدري فما اجمع عليه الخواص ولا يفهم فيه العامي فهو مجمع عليه من  
الخواص والعوام وما يشترك في ادراكه الخاص والعام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم  
والزكاة فيشترط في انعقاد الاجماع الكل حتى لو فرض مخالفة العوام لم ينقد الا انه غير واقع  
وهذا معنى قول المنتخب وشارحه الا فيما لا يستغنى عن الرأي اه

الى انقطاع التكليف وفي شرحه محتجاً بانه لو بقي من في بعض الاعصار لكنني بعض من في  
عصر لان الامة ان همت كل فرد من آمن بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فطلوبه وان كانت  
للجنس لم ماذكر ضرورة وانتم تمنعون الامرين بلا دليل وأجيب بانه لو اعتبر إجماع من سيوجد  
لما وجد إجماع قط «رد يمنع بطلان اللازم مستنداً بما تقدم من حجج نافي الاجماع (قوله) لان  
في ادلة الاجماع ما يقتضي بان اهل العصر الواحد حجة ، أقول هي سبيل المؤمنين ولن يجتمع

(قوله) هو الذي حصل طراً الخ ، فينبغي ان يكون ميل القاضي الى اعتبار الاصولي والفروعي اه ح



(قوله) يجب وقالهم للمجتهدين ، هذا قريب مما في شرح المختصر حيث قال ولنا أيضاً أنه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولاً وفعلاً قطعاً واعتراضه السعد بأنه كيف ينعقد الإجماع بدونه حتى يعصى بالمخالفة عند (٥٦١) القائل باعتباره قال ثم مبنى الكلام على أن

المقلد المخالف يعصى بالمخالفة اتفاقاً وهو مشكل عند من يشترط في حجية الإجماع موافقته قلت وقد ذكر قريباً مما ذكره السعد بعض المحققين من شرح الفصول ، وقد أجاب في الجواهر عن ذلك بأن المقلد وإن لم يكن عاصياً لمخالفة الإجماع عند من يشترط موافقته لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون عاصياً عنده من جهة مخالفته للحق فإن المخالفة للإجماع أخص من مخالفته للحق ولا يلزم من تعنى الأخص في الأعم فالمراد أنه تبين للمقلد بعد مخالفته لهم حقيقة قولهم وإن مخالفته لهم ليست بحق لأن من حيث أنها مخالفة للإجماع وتبين له أيضاً كونه عاصياً بتلك المخالفة مع قطع النظر عن كونه إجماعاً أو غير إجماع قلت ووجه مخالفة المقلد للحق أنه يجب عليه الرجوع إلى العلماء وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى هذا بقوله يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً ويؤيده ما ذكره الدواري في شرح الجوهرة حيث قال ولا يتكلف الجميع في أنه يجب على العوام الرجوع إلى العلماء في تكاليفهم الشرعية وإنما الخلاف في ثبوت الإجماع اه ، قلت وما ذكره حق وإن لم يقل بوجوب التقليد والالتزام لأن المراد أنه يجب على العوام السؤال عن الحكم والرجوع إلى العلماء في ذلك قطعاً هذا

بإجماع العامة عليه مع الخاصة على التفصيل (١) ويعتبر قولهم فيه وذلك أعلمهم بأن يومى العيد لا صيام فيها وإن الحدث ينقض الوضوء على الجملة وإن إنبه الابن في التحريم بمنزلة البنت وإن الخالة في ذلك بمنزلة الأم وما يجري هذا المجرى مما يشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وإن لم يعرفوا طريقه إلا على سبيل الجملة ، والثاني يعتبر إجماعهم على الجملة من حيث كأن المعلوم من حالهم أنهم راضون بكل قول يجمع عليه علماء الأمة وأنهم لا يخالفون في ذلك وذلك كحكم من يتزوج المرأة وهي في العدة أو يوطأ في الحج أو يلحقه السهو (٢) في الصلاة انتهى ، والحجة على هذا القول عموم دليل الإجماع (وقيل) يعتبر المقلد (٣) (الاصولى) خاصة لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد لعله بمدارك الأحكام على اختلاف أقسامها وكيفية تاق الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها إلى غير ذلك بخلاف الفروعى (وقيل) يعتبر (الفروعى) (٤) خاصة لعلمه بتفاصيل الأحكام دون الأصولى (٥) (قلنا) في الاحتجاج للمذهب الأول المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً (٦) و (وجوب وفاقهم يقتضي حجية قول المجتهدين) أي كونه حجة تامة (فلو اعتبر) غير المجتهد لكان قوله جزءاً من الحجة ولو كان كذلك (لزم النقيض) لكون قولهم حجة وهو كونه

(١) لأعلى الأجمال اه (٢) لعله يريد أنها لا تفسد صلاته بالسهو اه وفي حاشية ينظر هل المراد أنها لا تفسد صلاته بالسهو سل (٣) المراد العارف بقواعد أصول الفقه وهو كذلك في العضد وصرح به الأسنوى وغيره اه وفي جوهرة الرصاص أن المراد المتكلم في أصول الدين وتابعه المهدي عليه السلام في النهاج اه (٤) في الفروع اه (٥) قال في الفصول والمختار أن الحكم المجمع عليه أن كان من فقه أو يتمكن من النظر فيه اعتبر والا فلا قال في حاشيته وهذا على قولنا بتجزى الاجتهاد وكان مجتهداً فيه قال وهو أحد قولى المنصور بالله وذكره الحفيد والامام يحيى اه \* وقيل كل منهما النوع من الأهلية اه فصول بدائع (٦) يقال محل النزاع ، اذ حرمة مخالفتهم ووجوب متابعتهم فرع ثبوت الإجماع بدونهم اه \* أن قيل الواجب على المقلد العمل عند التضييق بقول واحد إن اختلفوا وبقولهم معاً أن اجتمعوا لعدم طريق له في العمل إلا التقليد له لأنه يجب عليه الموافقة واعتقاد صحة ما قالوا عند المخالف لعدم حصول الإجماع مع خلافة من اعتبره اه

امتى على ضلالة وهي عامة حقيقة لكل الأمة من وجد ومن سيوجد إن قلنا أن العمومات تدخل فيها من سيوجد حقيقة (قوله) المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً ، أقول هذا محل نزاع الخصم إذ لا إجماع عنده إلا بعد وفاق المقلدين كالخوارج ،

ما ظهر في توجيه هذا المقام وإذا تأملت فطريقة أبى الحسين في الاستدلال للمذهب المختار كما سيأتى قريباً أسلم وأقوى وقد اعتمد طريقته في شرح الجوهرة والله أعلم (قوله) لزم النقيض لكون قولهم حجة ، اللام متعلقة بالنقيض صلة له وليست للتعليل

(قوله) عموم دليل الاجماع ، وقد اشار المؤلف عليه السلام الى جواب هذه الشبهة بقوله فيما يأتي وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرنا أعنى قوله المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً وفي المنهاج ان دليل الاجماع مخصص بالعقل فانا قطع بأنه لا تأثير للاقتياد من غير إعتقاد لقوة دليل الاجماع أو ضعفه الى آخر ما ذكره في المنهاج فقيه بسط تركناه خشية التطويل (قوله) مخصص بالاجماع الذي ذكرنا ، يعني سابقاً ﴿٥٦٢﴾ حيث قال المقلدون يجب عليهم وفاقهم للمجتهدين إجماعاً (قوله) والقرب الى

ليس بحجة لانعدام الكل (١) بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه (٢) والقرب الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يفيد ان المطلوب لوجوب التقليد على الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهدين فبخالف قولهم عاص لا يعتبر ، وقد احتج ابو الحسين البصري على ما ذهبنا اليه (٣) بقوله ان الامة انما يكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لا يجوز ان تحكم بغير دليل فهي انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامه ليست من اهل النظر والاستدلال على الحوادث فتعصم فيه (٤) «الطرف الخامس» النظر في إعتبار كافر التأويل وفاسقه كالمخارج فنقول (وفي المتأول) (٥) أربعة أقوال الاول (الاعتبار) لكافر

(١) هو قول المجتهدين وقول غيرهم ، بانعدام جزئه ، هو قول غير المجتهدين على فرض اعتباره فيكون جزءاً له (٢) اراد الاجماع على ان العاصي يجب عليه موافقة المجتهدين واراد بدليل الاجماع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لن تجتمع امتي على ضلالة ونحوه من الأدلة العامة الشاملة للامم لكن انت خير بان تخصيص هذه الأدلة العامة بهذا الاجماع لا يتم الا بعد ثبوت كون الاجماع من حيث هو حجة وثبوت كونه حجة متوقف على قيام الدليل عليه وقد تقرر في موضعه انه لا يصح الاستدلال بالدليل العام الا بعد البحث عن مخصصه فحينئذ ثبوت التخصيص متوقف على الدليلية اي كون الاجماع دليلاً وثبوتها قد توقف على كون هذا الاجماع مخصصاً وهذا دور ، لا يقال ثبوت دليل الاجماع انما يتوقف على البحث عن المخصص لاعلى كونه مخصصاً حتى يلزم توقف الدليلية عليه وقد توقف عليها كما هو محصل دعوى الدور لانه يقال معنى البحث عن المخصص نظر المجتهد في الأدلة الخاصة هل تصلح للتخصيص اولا وهو اي النظر المذكور متوقف على كون ذلك الخاص دليلاً والله سبحانه اعلم اه من انظار سيدي المولى العلامة المحقق صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم بن الامام رحمه الله تعالى اه ولغرض ولا دور في الاستدلال مطلقاً لان المخصص هو عموم دليل الاجماع الذي يعم المجتهدين وغيرهم وهو غير الاجماع ضرورة اختلاف الدليل والمدلول والخاص هو الاجماع الخاص نفسه على وجوب اتباع المقلد المجتهد والالزام النقيض كما عرفت فلا توقف لاحدهما على الآخر ولو سلم فالتفارقة الاعتبارية كافية في دفع الدور اذ الخاص الاجماع الخاص والمخصص دليل الاجماع مطلقاً اه (٣) اي لمذهبنا الذي ذهبنا اليه اه (٤) اي فيكون لها عصمة فيه لانه لا نظر لها ولا استدلال فلا تعصم لانه لم يوجد الامر الذي تعصم فيه فلا توجد العصمة لعدم محلها والله اعلم اه (٥) والقائلون بالاجماع اجمعوا ان لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام

(قوله) كالمخارج ، اقول المخارج مثال لفاسق التأويل والمصنف وابن الحاجب ايضاً عقدا

مقصود الاجتهاد ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الأصول وذلك انه استدل بأن الأصولي أقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف أقسامها وكيفية دلالتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومنهزمها (قوله) والعلم بتفاصيل الاحكام ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الفروعي وذلك انه استدل بأن الفروعي عالم بتفاصيل الاحكام دون الاصولي وقد نقل هاهنا كلام في ترجيح الفروعي اظنه للسيد العلامة المفتي رحمه الله تعالى لفظه هذا أحسن والا خرج كثيرون من الصحابة فانه رجع الى من هو كذلك منهم واعتبر اجماعه و (قوله) لا يفيدان ، اشارة الى جواب هاتين الشبهتين (قوله) وفي المتأول أربعة أقوال لم يذكر خلافاً في المصريح من كافر وفاسق اما الكافر فلانه لا يعتبر اجماعاً لانه ليس من الامة واما الفاسق فظاهر الفصول انه لا يعتبر أيضاً إجماعاً لانه قال ولا يعتبر فاسق التصريح وكافره إجماعاً فاعتمد المؤلف عليه السلام ما في الفصول بناءً على ان قوله إجماعاً

يقيد الكافر والفاسق وفي بعض شروحه انه قيد للكافر فقط ويؤيده ما ذكره في القسطاس من ان ظاهر اطلاق الخلاف يقضي بأنه يعتبر كل مصدق مجاهراً كان او متأولاً لكن سيأتي في فاسق التأويل انه يعتبر لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة فيلزم مثله في فاسق التصريح اللهم الا ان يقال منع من اعتبار هذه العلة فيه الاجماع على انه لا يعتبر ان صح الاجماع وقد عرفت ما في القسطاس

من منع الاجماع ومثله في شرح  
الفصول (قوله) لانهم يتبرؤن ،  
في شرح الجوهرية للدواري ان  
تبرؤم انما يمنع من روايتهم  
لطرفهم الرواية عن السلف ،  
قلت وسياً في توضيح ما ذكره  
في القول السادس قال الدواري  
فالاولى ان يقال لا يعتد بهم لانهم  
أهل كبيرة (قوله) لانهم أفسدوه  
الخ ، أي افسدوا على انفسهم النقل  
لانهم بتكفيرهم لبيون الصحابة  
والمؤمنين لا يرجعون الى أقوالهم  
والرواية عنهم فربما رووا المنسوخ  
عن غيرهم وطرحوا الناسخ المروي  
عنهم واما البحث فيهم فيه وغيرهم على  
سواء (قوله) وهم الذين لا يكفرون  
بالتأويل مثل هذا ذكره ابن الحاجب  
وقد اعترضه في حواشي الفصول  
بأن مذهب البصرية إكفار  
المتأولين بما يتضمن كفرآ وابو  
هاشم من رؤسهم ومذهب القبول  
قلت والاولى اعتماد ما في المنهاج  
للإمام المهدي عليه السلام وقريب  
منه في شرح الجوهرية وهو ان  
اعتبار المتأول وعدم اعتباره  
يتفرع على الاستدلال على حجة  
الاجماع فأبو علي قال المعتبر  
المؤمنون يعني القائمين بالواجبات  
المجتنبين القبائح اذ حجته قوله  
تعالى «لنكونوا شهداء على الناس»  
الاية ومن حق الشهادة العدالة  
وابو هاشم قال المصدقون لنبيئنا  
صلى الله عليه وآله وسلم كفاراً كانوا  
اوفساقاً اذا كانوا متأولين اذ عمدته  
في الاحتجاج على كون الاجماع حجة  
هو الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله  
وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة ونحوه

التأويل وفاسقه معاً فلا يتعقد إجماع من دونها ونسبه في الفصول الى بعض ائمتنا (١)  
وابي هاشم وجمهور الأشعرية (و) القول الثاني (عدمه) أي عدم الاعتبار  
(مطلقاً) (٢) أي في كفر التأويل وفاسقه ونسبه في الفصول الى جمهور ائمتنا وابي علي  
والقاضي عبد الجبار (و) القول الثالث يعتبر (الفاسق في حق نفسه) أي لا في حق  
غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من رواه (و) القول  
الرابع يعتبر الفاسق (مطلقاً) وهو قول الغزالي وهو قول خامس مروي عن جعفر  
ابن مبشر انه يعتبر إجماع أهل القبلة جميعاً الا الخوارج والرافضة وذلك لانهم  
يتبرؤن من السلف ويكفرونهم : اما الخوارج فلتكفيرهم علياً وعثمان وجلة الصحابة (٣)  
واما الرافضة وهم الذين رفضوا امامة زيد بن علي عليه السلام فلتكفيرهم بابا بكر وعمر  
وعثمان وجلة الصحابة أيضاً ، وقول سادس عن بعضهم ان الخوارج والرافضة معتبرون  
في البحث (٤) لا النقل لانهم افسدوه على انفسهم بتكفيرهم الصحابة فربما رووا المنسوخ  
من غيرهم وطرحوا الناسخ الذي يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم ، اذا عرفت ذلك  
فالقائلون بالاعتبار هم الذين لا يكفرون بالتأويل (٥) من ائمتنا وغيرهم لانه لم يخرج

وان كان عارفاً باستنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية اذ لا يتناولها المؤمن والامة وكذا  
لا تتناولها الادلة العقلية لأن الاجماع على القطع بتخطية مخالف الاجماع انما هو على القطع بتخطية  
مخالف الاجماع المقصر بذلك التفسير اه (١) الامام يحيى وابي هاشم اه في المعيار وشرحه عن ابي  
هاشم ما لفظه قال ابو هاشم بل المعتبر المصدقون لنبيئنا صلى الله عليه وعلى وآله وسلم من مؤمن  
وفاسق اذ عمدته في الاحتجاج على كون الاجماع حجة انما هو الخبر اعني قوله لا تجتمع امتي  
على ضلالة ونحوه وظاهره عام لجميع امته والامة تطلق على المصدق له من مؤمن وفاسق اه  
وادعى في الفصول الاجماع على عدم الاعتداد بكافر التصريح وفاسقه ونظر بعض الشارحين  
دعواه الاجماع في فاسق التصريح اه (٢) قيد للاعتبار وعدمه اه (٣) وجلة الصحابة عظماء  
سادة ذوو اخطار اه قاموس (٤) لا النقل ، الظاهر انهم معتبرون لانهم من الامة  
اه شرح حابس (٥) يقال ابو هاشم ممن يكفرون وهو يعتبرهم وانما اعتبر امراً آخر  
وهو انهم من الامة ومن أهل القبلة وانما يعاقبون في الآخرة بعقاب الكفار اه حاشية فصول  
قال الامام المهدي عليه السلام في الغايات وقال ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحي وابو  
القاسم البستي والامام المؤيد بالله والامام يحيى بن حمزة لا قطع بكفر انهما وان قطعنا بخطائهما  
يعني المجبرة والمشبهة قال الامام يحيى الا من حقق التجسيم بالاعضاء والجوارح فلا يبعد كفره  
اه القائل بعدم الاكفار بالتأويل اكثر الامة وقدماء أهل البيت رواه عنهم محمد بن منصور  
وصنف في ذلك كتاب الجملة والالفة واكثر متأخريهم كالمؤيد بالله ومؤلف الجامع الامام  
محمد بن علي والامام يحيى بن حمزة والسيد الهادي بن يحيى والسيد محمد بن ابراهيم والامام  
شرف الدين وولده عبدالله ومعاصروه كابن بهران ويحيى حميد بل قيل انهم اجمعوا عليه في

المسئلة المتأول ولم يذكروا فاسق التصريح ويحتمل أنه اراد بقوله والفاسق في نفسه فاسق التصريح



من الامة عندهم والقائلون بعدمه المكفرون وذلك لخروجه (١) بكفره عن مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلماً لان الامة ليست عبارة عن المسلمين الى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لا يجتمعان (و) اما فسق التأويل فالاقرب اعتباره لان (الدلة) الدالة على حجية الاجماع لا تنتهض دونه (٢) لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة والعلم بخطائه في امر لا يوجب العلم بخطائه في كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه ما يؤدي اليه اجتهاده وذلك يقتضي ان لا ينعقد الاجماع عليه في حقه واذا لم ينعقد في حقه استحالة تمييز حكمه حتى يقال انعقد من وجه دون وجه ، (٣) احتج النافون لا اعتبره بالقياس على الكافر بجماع عدم العدالة (و) الجواب منع عليه الوصف للحكم بل انما لم يعتبر (الكافر) (لانه ليس من الامة فلا) يصح (قياس) الفاسق

(قوله) وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الامة ، الذي هي عليه الدواري شمول الآية لكافر التأويل وفاسقه جميعاً قال لان الاستدلال بالأخبار التي دلت على ان الامة لا يجوز عليها الخطأ يقتضي بدخول أهل التأويل في الاجماع فسقة كانوا ام كفرة ومختار ابن الحاجب عدم شمول الآية لكافر التأويل عند المكفر كما اختاره المؤلف (قوله) لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة يلزم ان يعتبر فاسق التصريح لانه لم يخرج عن مسمى الامة وقد سبق ما عرفته

خلافه ورواه في المستطاب عن الحسين مؤلف الناية وهو قول الفقهاء الاربعة وابي الحسين البصري وابن الملاحي وابي الحسين الكرخي وابي الحسن الاشعري والرازي وجمهور الاشعرية واهل الحديث والتكفير هوة سقط فيها كثير من المتكلمين من المعتزلة ومن تبعهم وقد ذكر الامام المهدي ادلة المانعين من التكفير واكثرها وليس للمكفر غير خيالات عقلية حتى قال ابو علي الجبائي الجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر وكفر الاسكافي الشاك الرابع وبعضهم توقف في الرابع وكفر الثالث الى غير ذلك من التلاعب بالدين اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله تعالى ورضي عنه (١) فليس من سواه كل الامة والدليل انما دل فيه وكل حكم شرعي لادليل عليه وجب نفيه اه عضد وذلك كالحكم الشرعي الذي فرض الاتفاق عليه من المجتهد البتدع او كحجية الاجماع فيما نحن فيه والحكم بكونه لادليل عليه مطلقاً اما بناء على ان القوم بذلوا جهدهم في اثبات حجية الاجماع فلو كان دليل آخر ينبغي ان لا يفوت عن هؤلاء الجماهير رؤساء اهل الاسلام المتقنين له الباحثين عنه او على ان الاصل عدمه وتحقيقه ماسيجي ان كل حكم شرعي لامدرك له شرعاً فعدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لعدمه اما عند المعتزلة فبناء على قاعدة اللطف واما عند الاشاعرة فبناء على حكم العادة وبما قررنا ظهر فائدة التقييد بالشرعي اه ميرزا جان (٢) وهذه العلة جارية في حق فاسق التصريح وهو فاسق الجارحة ولم يتعرض له ولم يحكمه كذلك والله اعلم اه مغربي (٣) وبهذا يحصل الرد لقول الثالث اه

(قوله) لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة ، أقول فيلزم في فاسق التصريح اذ لا يخرج عن ارتكاب الكبيرة عن مسمى الامة وان خرج عن اسم الايمان عند المعتزلة فهو من مجتهدي امة محمد قد شمله رسم الاجتهاد وكذلك يدخل في التعليل الآخر وهو قوله ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه ما يؤدي اليه اجتهاده ويزيده تصريحاً قوله والكافر ليس من الامة فلا يقاس عليه فان المجتهد الفاسق نصريحاً من الامة فعرفت ان تحرير المسئلة ليس بمتمكن ،

(عليه) (١) «الطرف السادس» في الخلاف في اشتراط كون المجتهدين من الصحابة (و) المختار وفقاً لأكثر العلماء أن الإجماع (لا يختص بالصحابة) وحدهم بل إجماع أهل كل عصر حجة وخلافاً للظاهرية (٢) وأحد الروايتين عن ابن حنبل (للعوم) المعلوم من الأدلة القاضية بأن الإجماع حجة (و) احتج المخصصون بأن اعتبار إجماع غير الصحابة فيه (لزوم مخالفة إجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه) وذلك باطل إجماعاً (٣) وبيانه أنه انعقد إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الأحكام أنه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر إجماع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجوز فيه الاجتهاد إجماعاً (٤) والجواب أن ما ذكرتموه (منقوض بحججه فيهم بعد إجماعهم على جواز الاجتهاد) فيما لا قاطع فيه فلو صح ما ذكرتم لوجب أن لا يجوز إجماعهم في شيء منها (٥) واللازم باطل بالاتفاق (والحق أنها) يعني مسألة إجماعهم على جواز الاجتهاد في مسائل الخلاف قضية (عرفية) ٦ (

(قوله) منقوض بحججه فيهم، أي في الصحابة يعني لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يصح إجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها لأنهم قد اجتمعوا على جواز الاجتهاد فيها فواجبوا على شيء منها لزم بطلان الإجماع الأول (قوله) بعد إجماعهم، في شرح المختصر قبل تحقق إجماعهم واعترضه في الحواشي بأن الأولى أن يقال بعد تحقق إجماعهم فلذا عدل المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح المختصر

(١) والخفية تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل ونص الجصاص على أنه الصحيح عندنا وعزاه السرخسي إلى العراقيين وابن برهان إلى كافة الفقهاء والتكلمين والسبكي إلى الجمهور لأن الدليل الدال على حجية الإجماع يتضمنها أي العدالة إذ الحجية لإجماع الأمة إنما هي للتكريم لهم ومن ليس بعدل ليس من أهل التكريم وهذا على القول بثبوتها لهم بمعنى معقول ولوجوب التوثيق في أخباره بأرائه كذا قال تعالى «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» الآية وقال السرخسي والاصح عندي أنه أن كان معلناً بفسقه فلا يعتد بقوله ولا يعتد بقوله في الإجماع وأن علم فسقه حتى ترد شهادته أذيقطع لمن يموت مؤمناً مصراً على فسقه أنه لا يخلد في النار فهو أهل للكرامة بالجنة فكذلك في الدنيا في اعتبار قوله في الإجماع أه تحرير ابن الهمام وشرحه لبادي شاه أه (٢) حيث قالوا إجماع من عداهم ليس بحجة قال الشارح وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه أه شرح تحرير \* التمسكين بظواهر الكتاب والسنة وذلك لأن ظواهر الكتاب والسنة مخصوصة بالحاضرين بزعمهم، أقول لم يتنبهوا أنه لو خص الآيات والروايات الدالة على حجية الإجماع بالحاضرين لزم عدم اعتبار الصحابي الذي بلغ درجة الاجتهاد بعد زوال الآيات وصدور الروايات إلى قول ميرزا جان اعترف بجوازه فخذ أه (٣) لأنه يقابل الإجماع أه (٤) لأنه يقابل الإجماع، بيانه أنه بعد الإجماع الأخير لم يجوز فيه اجتهاد والقرض جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه أه (٥) أي من الأحكام التي لا قاطع فيها أه (٦) أي عامة، قال في التحرير وشرحه والجواب أن الصحابة اجتمعوا على مشروطة عامة، أي كل مالا قاطع فيه جائز الاجتهاد مادام لا قاطع فيه فجواز الاجتهاد في غير زمان وجود القاطع فيه، وعدم جوازه في زمانه، فلا تناقض وعند انعقاد الإجماع على أحد طرفي مالم يكن فيه قاطع يتحقق فيه قاطع أه اختلف كلام المؤلف وكلام التحرير وشرحه هنا ولا يخفى أن جعلها عرفية عامة «١» كما فعله المصنف أولى من جعلها مشروطة عامة كما قال في التحرير وشرحه لانصاف النسبة في الأول بالدوام يقتضي لعدم انفكاك مالا قاطع فيه عن جواز الاجتهاد وانصافها في الثاني بالضرورة يقتضي لاستحالة انفكاكه عن جوازه كما عرف في المنطق والمناسب الأول والثاني كما لا يخفى أه «١» القضية العرفية العامة أهم من القضية المشروطة العامة مطلقاً لأنه كما صدقت الضرورة بحسب الوصف

(قوله) مادام وصف الموضوع، قال في شرح المختصر وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وإن لم يصرح به فاذا قلت لا شيء من النام ليقتضيان فهم منه مادام نائماً (قوله) الأقل (٥٦٦) من عدد التواتر، تأويل الجمع بين اللام ومن معروف وهذه العبارة تقتضي أن

وهي التي يحكم فيها بثبوت (١) المحمول للموضوع مادام وصف الموضوع وقد وقع الإجماع على أن ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن لا مطلقاً بل مادام لا قاطع فيه، ولما وقع الإجماع الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع فيه والحكم (٢) مشروط به فيزول بزواله، «الطرف السابع» في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الإجماع أم لا؟ (و) المختار وعليه الأكثر أن (لا يشترط عدد التواتر للدليل) فإنه يتناول الأقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمؤمنين، واشترطه الجويني ومن وافقه لاستدلالهم على حجية الإجماع بالعقل وهو (٣) أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل مادة فلا بد لهم من القول بعدد التواتر (٤) لأن انتفاء حكم العادة في غيره مشاهد ظاهر وإذا قلنا بعدم اشتراط العدد فلو لم يبق الواحد (٥) من المجتهدين (فالواحد حجة) (٦) على المختار (لمضمونه) أي لمضمون دليل الإجماع وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة فلو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون السمي وإن لم يخالف صريحه (٧)

صدق الدوام بحسبه إذا دوام أعم كما عرفته في المنطق اهـ (١) بدوام ثبوت اهـ شرح شمسية (٢) أي جواز الاجتهاد اهـ (٣) أي دليل العقل اهـ (٤) وليس المراد بعدد التواتر عدداً معيناً محصوراً بل ما يحصل العلم الضروري كذا في السعد الخ سيلان اهـ (٥) أي فلو لم يكن في العصر الاجتهاد واحد (٦) أي فقول الواحد حجة ولا يظن من كونه حجة أنه يسمى إجماعاً إذ لا يصدق تعريفاً عليه ولذا قال حجة ولم يقل إجماعاً وإنما حجتيه للدليل الدال على أن الحق لا يخرج عن هذه الأمة فمع انحصار مجتهديه فيه لو لم يكن حجة لخرج الحق عنهم والحجة أعم من الإجماع ولا يلزم من صدق الأعم صدق الأخص اهـ لفظ العضد وإذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الواحد فقليل قوله حجة لمضمون السمي وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن لم يوجبه صريحاً لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه اهـ وفي حاشيته السعدية قوله بمضمون السمي يعني لو لم يكن قول ذلك الواحد حقاً لخولف مضمون السمي وهو عدم خلو الأمة عن قائل بالحق مطلع عليه وإن لم يخالف صريحه بناء على أن قول ذلك الواحد ليس سبيل المؤمنين واجتماع الأمة أو نحو ذلك وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه اهـ وفي جواهر التحقيق وتقاتل أن يقول لو كانت مخالفة لصريح الدليل ممتنعة لكأن حجة قول ذلك الواحد ممتنعة لاستلزام حجتيه جواز مخالفة للصريح لكن اللازم باطل لكون حجتيه ثابتة بمضمون السمي ويمكن أن يجاب عنه بأن امتناع مخالفة صريح الدليل لا تقتضي إلا امتناع حجتيه بالنسبة إلى صريح الدليل ولا يلزم من امتناع حجتيه بالنسبة إلى صريح الدليل امتناع حجتيه بالنظر إلى مضمون السمي وهو ظاهر اهـ جواهر التحقيق (٧) لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه يعني على قول الواحد اهـ عضد \* وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل

(قال) فالواحد حجة على المختار لمضمونه إلى قوله لو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون

يكون المعنى أن دليل الإجماع تناول أقل عدد التواتر وليس هذا مقصوداً هنا بل المراد ما يحصل العلم الضروري عند إخبارهم بأمر مشاهد لا عدداً معيناً محصوراً (قوله) لاستدلالهم الخ، لا يقال أن ابن الحاحب قد استدلل بدليل العقل أيضاً وقد قلناه فيما سبق مع أنه لا يشترط عدد التواتر في الإجماع لأننا نقول ليس المراد استدلالهم بالعقل مطلقاً بأي تقرير حتى يرد ذلك بل بتقرير خاص هو تقرير الجويني لدليل العقل وهو ما ذكره عنه المؤلف عليه السلام بقوله لو لم يكن عن قاطع لما حصل أي الإجماع عادة الخ، فهذا التقرير يلزم منه ذلك، وتوضيح المقام أن من استدلل بدليل العقل وقرره بأن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ وهو الجويني وغيره فلا بد من اشتراط ذلك عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر ومن جعل الدليل العقلي وهو ابن الحاحب أن أهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اتفاقهم على ذلك من غير قاطع، فيلزم قطعية خطأ المخالف وحقية ما عليه الإجماع ودليل آخر أنهم قد اتفقوا على تقديمه على القاطع وعلى أن غير القاطع لا يقدم على القاطع لم يختص الإجماع عنده بعدد التواتر ذكر معناه السعد وقد قلنا تقرير استدلال ابن الحاحب بدليل العقل فيما سبق

(قوله) لأن انتفاء حكم العادة في غيره، أي غير عدد التواتر مشاهد الخ، يعني أن العادة لا تحكم بأن اتفاق مادون التواتر لا يكون إلا عن قاطع

(قوله) لا عدداً معيناً الخ، لا عدد معين محصور كذا ظن عليه في بعض النسخ وهو أولى



(وقيل لا) يكون قول الواحد حجة وهو قول الدواري من اصحابنا والسبكي لان الاجتماع هو المنقضي عنه الخطاء فلا يقطع باتفاقه عن الواحد (لعدم صدق الاجتماع) فيه لان اقل ما يصدق به الاجتماع اثنان قلنا كما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه. (الطرف الثامن) في اشتراط انقراض العصر (١) (و) المختار انه (لا) يشترط (الانقراض) وهو قول اصحابنا واكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة والاشاعرة (٢) (لذلك) الذي تكرر وهو عموم ادلة الاجماع لما انقضى عصره وما لم ينقضى (وقيل يشترط) وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر بن فورك (٣) ومن الناس من فصل فقال ان كان الاجتماع لاتفاقهم على الحكم باقوا لهم او بافما لهم او بهما فلا انقراض لا يكون شرطاً وان كان الاجتماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد (٤) الى حكم وسكوت الباقيين عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطاً (٥) وهذا رأى ابي على الجبائي كما يجي ان شاء الله تعالى، وقال الجويني ان كان (٦) عن قياس كان شرطاً والا فلا واليه الاشارة بقوله (وقيل ان كان عن قياس) قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن اجتهاده (٧) لكن الرجوع جائز ثابت (اذوافق علي عليه السلام الصحابة في منع بيع ام الولد ثم رجع عنه) قالوا قال عليه السلام كان رأيي ورأي عمر ان لا يبيعن وقد رأيت الان ان يبيعن فقال عبيدة (٨) السلمي رأيك مع الجماعة أحب اليها (٩) من رأيك وحرك (١٠) (ورد بالمنع) أي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا نسلم ثبوت الاجتماع قبل الرجوع

(قوله) قالوا لو لم يشترط لما جاز الخ، بيان ذلك انه اذا تغير اجتهاد بعض المجتهدين وقد انعقد الاجتماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجتماع وذلك ما دعينا (قوله) السلمي بسكون اللام وسلمان بطن من مراد من قبائل اليمن كذا في القاموس (قوله) رأيك مع الجماعة أخرجه عبيد الرزاق عن ابن سيرين

تمتنع مخالفة مضمونه اه (١) في العقاد اجماعهم وكونه حجة اه عضد (٢) فاذا اتفقوا ولو حيناً لم يجوز لهم ولا لغيرهم مخالفته وعليه المحققون اه عضد (٣) بفتح الفاء ولا يصح ضمها عند المحققين كما نبه عليه القرافي وهو من العلماء الاجلة في المعقول والمنقول اه شرح جمع، اختلف القائلون باشتراط انقراض العصر في فائدته فذهب الجمهور الى انه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا تصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب احمد بن حنبل وجماعة الى انه لا يعتبر بل فائدته تمكن المجتهدين من الرجوع حتى لو انقضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الآخرين فعلى الاول اهل الاجتماع هم السابقون واللاحقون جميعاً لكن انما اشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط فيصح انقراض المجتهدين كلهم اه سعد (٤) ونعني بأهل الحل والعقد من اشتهر بكمال الاجتهاد وسائر خصال الفضل سواء كان ممن قام ودعاه ام لا اه حابس (٥) لضعف الاجتماع السكوتي اه (٦) ناشئاً اه (٧) فيما كان عن قياس اه (٨) بفتح العين اه من شرح التحرير (٩) في نسخة الى اه (١٠) فدل قول عبيدة ان الاجتماع كان حاصلًا مع ان علياً عليه السلام رجع اه اصفهاني على منهاج البيضاوي اه

(قوله) السلمي بسكون اللام نص عليه الخذاق وقال بعضهم صح باسكان اللام اه، وفي حاشية بفتح اللام وسكونها اه كاشف. قوله وسلمان، بن ناجية

السمعي، اقول سلمنا انه حق فما كل حق حجة على الغير كما قررناه قريباً (قوله) وهو مذهب احمد والاستاذ ابي بكر بن فورك، اقول قال ابن ابي شريف اعلم ان مشروطي الانقراض قائلون بحجية الاجتماع قبله لكن لو رجع راجع او حدث مخالف كان

(قوله) اذا قال واحد أو جماعة بقول فأما ان ينتشر الخ ، أي يشتهر ولا بد من زيادة ولم ينكر أحد وكأنه مراد المؤلف ولذا قال في مقابله فعلم الانكار الخ ، وأما اشتراط معرفة الباقي من المجتهدين مع الانتشار فلم يعتبره المؤلف عليه السلام لأن الانتشار بين أهل العصر مغلغلة عنه ولذا قال فيما يأتي وان انتشر فعرف به الباقي حيث عطف المعرفة عليه بالنفا ، قلت وهو الظاهر اذ يبعد انتشار قول البعض من بين أهل العصر بدون معرفة الباقي ﴿٥٦٨﴾ من المجتهدين وان كان في شرح الجمع ما يقضي بخلاف ذلك حيث قال فان انتشر

لان (١) كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة كآب بن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز أيضاً ﴿مسئلة﴾ اذا قال واحد (٢) او جماعة بقول فأما ان ينتشر اولا ان لم ينتشر (٣) فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال الاكثر لان يجوز ان لا يكون لهم فيه قول اولهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو إجماع (٤) وقيل حجة (٥) وقال الرازي وابن الملاحي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان

(١) عبارة الأصفهاني في شرح النهاج فان قول عبيدة الساماني رأيك في الجماعة احب ، دل على أن المنع من بيع المستوليات كان رأي جماعة ولم يدل على أنه رأي كل الامة يدل على ذلك قول علي رضي الله عنه كان رأيي ورأي عمر فاراد عبيدة أن يضم قول عمر الى قول علي رضي الله عنه لانه رجح قولهما على قول علي وحده اه (٢) أو عمل اه فصول بدائع (٣) بان لم يبلغ الكل اه محلي (٤) قطعي اه (٥) أي ظنية قال المحلى قيل حجة لعدم ظهور خلاف فيه اه

ذلك عندهم قادحاً في الاجماع فالانقراض في الحقيقة شرط لانعقاده دليلاً مستقراً للحجية كغيره من الأدلة لا لاصل انعقاده حجة انتهى ﴿مسئلة﴾ قول البعض (قوله) اذا قال واحد او جماعة بقول ، اقول قيل والظاهر ان منه ايضاً ان يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز او يمنع من فعل امتناعاً يدل على الامتناع وسكت الباقي بعد العلم الى آخر ما ذكر واما الترتيب المحض من الامة كلها فهذا لا يسمى اجماعاً سكوتياً ولا يعد دليلاً ولا حجة مثال ذلك ترك الامة اخراج اليهود من اليمن مع انه من جزيرة العرب اتفاقاً مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم «اخرجوا المشركين من جزيرة العرب لا يجتمع في جزيرة العرب هينان» فاجلهم عمر من الحجاز وخيبر ولم يجلبهم احد بعده من اليمن بل سكتوا عن ذلك فهذا السكوت لا يصير اجماعاً سكوتياً بل عمر رضي الله عنه فعل بعض ما امر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده تركوا عام ما امروا به فتركهم لذلك يحتمل ان لهم فيه عذراً من الاشتغال بالجهاد وتفرق الامة وتعدد ملوك الاسلام واشتغال كل واحد فقط ما تحت يده من الجهات فاشتغلوا بذلك عن اتقاد امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا العذر يلزمنا تطلبه بحسن الحمل على السلامة للامة والامة ولكن هذا الترك ليس دليلاً على انا نتركهم بل الخطاب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اخرجوا اليهود من جزيرة العرب عام للامة في كل عصر وانما اطلقنا في هذا لانه قد زعم جماعة من العلماء ان هذا الترك لهم من الامة قد صار اجماعاً سكوتياً وهذا ناش عن غفلة عن تحقيق

ولم يدر هل علموا به اولا واما شارح المختصر فعبارة توهم انه جعل الانتشار شرطاً مع معرفة المجتهدين لانه بعد ان جعل المعرفة شرطاً واستوفى البحث قال واعلم ان هذا كله اذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر واما اذا لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال الاكثر لانه يجوز ان لا قول لهم فيه اولهم قول مخالف لم ينقل بخلاف ما تقدم اه مع انه يمكن تأويل عبارته بأن الانتشار مع المعرفة شرط في خلاف آخر يظهر ذلك بتأمل كلامه والله أعلم والمؤلف عليه السلام لم يعترض لما ذكره شارح المختصر من قوله واعلم الخ لكون كلامه مبنياً على ان الانتشار مغلغلة عن اشتراط معرفة الباقي كما عرفت وذلك ظاهر (قوله) وقيل هو إجماع وقيل حجة ، حكى هذين القولين في الفصول ولم ينسبهما الى احد قال في شرحه قالوا الظاهر وصوله اليهم قلنا لانسلم لان الفرض عدم الانتشار فالظاهر عدم وصوله اليهم (قوله) وقال الرازي وابن الملاحي ان عمت به البلوى ، يعني يقع فيه الناس كثيراً كتنقض الوضوء من مس الذكر وحجتها انه لا بد من خوض غير القائلين فيه ويكون

بالموافقة لانتفاء ظهور المخالفة بخلاف ما لا تعم به البرى فلا يكون حجة وظاهر السياق ان خلافها ثابت وان لم يتحقق علم الباقي

(قوله) ولا بد من زيادة ولم ينكر الخ ، سيأتي للمؤلف الزيادة في النشر فلاحاجة الى الذكر هنا فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) واستوفى البحث قال ، لفظ قال ثبت في بعض النسخ اه ح (قوله) في خلاف آخر ، غير ما ذكرنا في بحث المسئلة وعلى الجملة فما ذكره المؤلف لا غبار عليه كذا في بعض النسخ وصحح نسخة اه ح وعليه ما لفظه تأمل في كلام شرح المختصر فانه لم يفهم منه مصاد المحشي اه ح عن خط شيخه

(قوله) فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا، قال في شرح الفصول بحيث يعلم انهم لو اختلفوا لما اختلفوا الا به وذلك بأن ينتشروا وتنتفي التقييد وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد وفي شرح المختصر اذا اكثر وكان فيما تعلم به البلوى ربما افاد القاطع ويرد على ما في شرح الفصول من قوله وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد ان المخالف في مثل ذلك قد يكون معذوراً وان كانت المسئلة قطعية كبعض مسائل الفروع وكثير من مسائل هذا الفن القطعية كمنكر كون الاجماع حجة ومنكر كون القياس حجة ﴿٥٦٩﴾ فانه لا يفسق منكر حجتها وان قطع

بخطائه كما صرح به في الفصول اذا لا دليل على التفسير وح فلا يدل سكوتهم على العلم برضا لمعلم وجوب الانكار على القائل بذلك، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام أطلق قوله فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فلم يقيد به بأن وجهه كون المسئلة مما الحق فيها مع واحد او غير ذلك وقد أطلق ذلك أيضاً السعد حيث قال فان علمت موافقة الساكتين كان إجماعاً والا كان حجة فمع هذا الاطلاق يحمل الكلام على ما يفيد العلم بأن سكوتهم عن رضا كالاطلاع على أحوال الساكتين تفيد العلم وككون المخالف في المسئلة فاسق يجب انكار قوله ولذا صرح الامام المهدي عليه السلام بالتأيم فقال والمخالف يخط آثم ولعله اراد فاسق (قوله) فان كان قطعياً وكان لسكوتهم محمل غير الرضا فكذلك أي لا اجماع ولا حجة ولم يذكر المؤلف عليه السلام المقابل لهذا وقد ذكره في الفصول حيث قال وان لم يكن محمل فاجماع قال في شرحه كالقياس حيث عمل به بعض وسكت الباقر انتهى ولعل الوجه في عدم ذكره ما عرفت من كونه قطعياً لا يفيد العلم بأن

انتشر فعرف به الباقر ولم ينكره احد منهم فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فاجماع وان لم يعلم فان كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بان عماراً أفضل من حذيفة فلا اجماع (١) ولا حجة وان كان مما فيه تكليف فان كان قطعياً (٢)

(١) اي لا يكون قطعياً اه (٢) بمعنى انه من اصول الدين التي لا يكفي فيها الظن اه جلال

الاجماع السكوتي (قوله) فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا، اقول لانهم قطعاً الا باخبار كل عن نفسه برضا فينقلب إجماعاً قولياً فان حصول العلم القطعي في ضمائر الساكتين لا يتمكن الا بذلك (قوله) فان كان قطعياً اقول قال المحشي أي من اصول الدين التي لا يكفي فيها الظن، قلت اصول الدين لا بد من معرفة المراد بها لانها صارت في العرف عبارة عن مسائل مجموعة في مؤلفات معروفة، فيها ماهو من علم اللطيف وفيها ما لا حاجة اليه وهو فضول فلا بد من تمييزها ليعلم القطعي من الظني ثم ظاهر التمثيل وكلام المحشي ان المراد بالقطعي المدلول بمعنى انه لا يثبت الا بدليل يفيد القطع ولذا قال أي من اصول الدين التي لا يكفي فيها الظن وقد يطلقون القطعي على الدليل بمعنى انه يفيد القطع وهو اعم من الاطلاق الاول لانه يفيد القطع في اصول الدين أو غيرها والمراد المصنف الاول لما عرفت من ان قطعية المدلول الشرعي فرع قطعية دليله فليس للمدلول في نفسه اصالة ولا فرعية ولا قطعية ولا ظنية لان الاصل هو الدليل لا المدلول فالقول بأن بعض المدلولات لا يثبت الا بقاطع حكم يفتر الى الدليل، وقد استدلوا بأن ما كان من العقليات أو من الاصول فانه لا يكفي فيه الظن، واورده عليهم بأن مخالفة العقل للثبوت لا يكون الا قاطعاً والقواطع لا تتعارض والعقلي القطعي المشروط ينقله الاحاد فان البراءة الاصلية حكم عقلي مشروط بعدم نقل الشرع لها وهو ينقلها بالاحاد عند غير الظاهرية واما الاصول فقد عرفت ان كون بعض الاحكام أصلاً وبعضها فرعاً لا يثبت لذات الحكم بل للدليل والدليل اما العقل ولا مدخل له في تأصيل غير العقليات او الشرع ولا يخص فيه الحكم بالاصالة وحكم بالفرعية، « والتحقق » ان اصول الدين الايمان بالله ورسوله وملائكته وهو راجع الى دليل عقلي وهو المعجزة والآفاق والانفس وما عدا الايمان بالله ورسوله فرعي فأصول الدين المعروفة عند المتكلمين كمسئلة الشفاعة والوعد والوعيد والامامة وغيرها مسائل فرعية عن الايمان وغالب ادلتها لا يفيد الا الظن لمن عرفها واما اصول لفقها فمسائل متنوعة لمن عرفها بعضها الغروي محض وهو الكثير وبعضها عقلي وبعضها فرعي شرعي كالحكم بحجية الاجماع والقياس والاحاد فان ادلتها السمع

سكوتهم عن رضا اذ قد يكون المخالف معذوراً فلا يدل السكوت على العلم ولا على انه لا محمل للسكوت غير الرضا الا بما عرفت من الاطلاع على احوال الساكتين فالمؤلف عليه السلام قد استغنى عن ذكر المقابل لشمول قوله سابقاً فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فاجماع له فتأمل واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يقيد ما ذكره هاهنا بكونه قبل تقرر المذهب وانما قيد بذلك فيما كان اجتهادياً كما يأتي والظاهر تفيد القطعي بذلك هاهنا أيضاً

(قوله) لشمول قوله سابقاً الخ، تأمل في صحة هذا الكلام فالسابق وهو ما علم قطعاً بخلاف هذا اه ح



وكان لسكوتهم محمل غير الرضا (١) فكذلك وذلك كامامة ابى بكر وعمر  
وعثمان فان السكوت لا يدل على الرضا وان كانت مسألة الامامة (٢) قطعية (٣)  
لما كان هنالك ما يصرف السكوت اليه وهو التقية والخوف من إختلاس  
الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا فان كان بعد استقرار المذاهب  
لم يدل على الموافقة قطعاً (٤) سواء قلنا كل مجتهد مصيب اولا لان المخطئة يقولون بان  
المخطي معذور معفو عنه مخاطب بما اداء اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار وان  
كان (قول البعض وسكوت بعض (٤) قبل تقرير المذاهب) وهذا عند البحث والنظر

(١) كالتقية لانه لو كان سكوتهم لاجلها لم يكن رضاه وفي حاشية من خوف او تقدم انكار او نحو ذلك  
اهـ جلال (٢) من حيث هي اهـ (٣) بناء على ان الامامة قطعية وانه لم ينكر امامتهم احد في المقامين نزاع  
طويل اهـ جلال (٤) اتفاقاً اهـ فصول (٥) عبارة فصول البدائع وسكوت الباقي بعد بلوغه ومضى  
مدة التأمل وقبل استقرار المذاهب

وان قيل في أدلة بعض منه انه عقلي فلم يكتف اذ به في الاستدلال على حجيتها افاده في نظام  
الفصول مع حذف وزيادة وتحويل وانما اوجنا اليه تحقيق القطعي في عباراتهم (قوله) وكان  
لسكوتهم محمل غير الرضا فكذلك ، أى لا يكون السكوت إجماعاً ولا حجة لانه محتمل ان عدم  
الانكار للرضا بما قال الواحد او الجماعة ويحتمل انه لغيره ولا يخفى ان الجزم بأحد الاحتمالين  
جزم مع الشك فكيف نقول بأنه ليس باجماع ولا حجة بل الصواب ان يقال انه محل وقف وكان  
يحسن تأخير هذا الجزم الى بعد ذكر المثال بامامة ابى بكر لحصول دليل احداً الاحتمالين كما يأتي  
لان يجعله من أصل القاعدة وقد أحسن صاحب الفصول في عبارته حيث (قال) فان كان قطعياً  
وكان لسكوته محمل غير الرضا، كامامة الثلاثة فكذلك (قوله) وان كانت الامامة قطعية ، اقول اعلم  
ان قطعية الامامة تارة يريدون ان مسئلتها قطعية أى ان شرطية منصبها قطعي وتارة ان  
امامة الوصي عليه السلام قطعية وظاهر كلام المصنف انه يريد قطعية المنصب ويحتمل انه يريد  
الاخر وان سكت من سكت لا للرضى بل لمحال من الخوف ونحوه (قال) وسكوت البعض ، اقول  
لا بد من التقييد بأنه لم يكن السكوت لاحتمال غير الرضا كما افاده الفرق قال قبل تقرير  
المذاهب اقول القائل الواحد او الجماعة المفروض في اول المسئلة يصدق على ما قاله أو قالوه انه  
مذهب له اولهم لانه ليس المراد من المذهب ما استقر وتبعه عليه مقلدوه فكل قول يذهب  
اليه ذاهب من المجتهدين فهو لآء قد ذهبوا الى ما قالوه وليست المذاهب المتقررة الا أقوال  
متلاحقة قولاً بعد قول فالسامع لما قاله أو قالوه يقول هذا مذهب لقائله لانكير فيه فلا يكون  
سكوته الا سكوته بعد تقرير المذاهب وحينئذ فلا يتم حصول صورة المسئلة واستقرار المذاهب  
لادليل عليه بل اذا قال مجتهد بقول فهو مذهبه الذي يعزى اليه ويتبعه مقلدوه عليه وان لم  
يتبعه احد عليه فهو مذهبه فليس من شرط مذهب القائل تقليد الغير له (قوله) وهذا عند البحث  
والنظر في الحادثة ، اقول المسئلة مفروضة انه قال قائل او جماعة فقد وقع القول لمن  
قاله وصار مذهباً له كما قررناه ومرادهم انه اذا تقرر مذهب للقائل بأنه لانكير في مسائل الخلاف  
فنقول هذا القائل المفروض قد قال وهو مجتهد وجزم بما قال فليكن مذهباً له فالسكوت عليه

(قوله) وان كان اجتهادياً عطف على  
قوله فان كان قطعياً (قوله) لان  
المخطئة يقولون بأن المخطي معذور فلا  
يجب الانكار ، هذا يجري فيما اذا  
كان قول البعض وسكوت الباقيين  
قبل تقرير المذاهب فلا يظهر الفرق  
بهذا التعليل بين ما كان قبل تقرير  
المذاهب أو بعده والذي ذكره  
في شرح المختصر من التعليل ان عدم  
الانكار بعد تقرير المذاهب لا يدل  
على الموافقة لعدم جري العادة  
بانكاره فلا يكون حجة بخلاف ما اذا  
كان قبل تقرير المذاهب فان السكوت  
ظاهر في الموافقة اذ يبعد سكوت  
الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما  
يرى عليه الناس والمؤلف عليه  
السلام أورد تعليل شرح المختصر  
في الطرف الثاني أغنى قبل تقرير  
المذاهب وعدل في الطرف الاول  
الى قوله ان المخطئة الخ فورد  
ما ذكرنا و (قوله) بأن المخطي  
معذور كأنه لم يعتد بخلاف الاصم

(قوله) والذي ذكره في شرح  
المختصر الخ ، ويمكن ان يقال ليس  
مراد المؤلف اراد هذا للفرق بين  
ان يكون قبل التقررو بعده بل  
أورده للفرق بين الاجتهادى  
والقطعي كما هو الظاهر من السياق  
والله اعلم احسن بن يحيى الكعبي

في الحادثة ففيه اقوال خمسة (قيل) هو (اجماع) قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفية (١) وبعض الشافعية وهو قول الشافعي القديم (وقيل) هو (اجماع) (بعدهم) اي بعد انقراض القائل والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي (وقيل) هو (لا اجماع) قطعي (ولا حجة) ظنية وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر وبعض الحنفية قال الدواري وبه قال الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والقاضي جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي (وقيل) ان كان القول (في الفتيا) فهو (اجماع) (٢) (و) ان كان (في الحكم) فهو (لايهما) أي لا اجماع قطعي ولا حجة ظنية وهذا مذهب ابي علي بن ابي هريرة (٣) من اصحاب الشافعي رضي الله عنه (و) القول الخامس وهو (المختار) وبه قال الامام احمد بن سليمان والمهدي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والامدي وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام الامام الهادي عليه السلام والمؤيد بالله احمد بن الحسين عليهما السلام (انه حجة) ظنية يحتج بها كسائر الظنيات (٤) «لنا حجة» (٥) فيما اخترناه ان سكوتهم

(١) قالت الحنفية لو شرط سماع قول كل من المجمعين انتفى الاجماع لتعذر اي سماع قول كل حادثة قال الشارح قال المرخي اذ ليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فهو ساقط عنهم لان المتعذر كالممتنع وكذا يتعذر السماع عن جميع علماء العصر والوقوف على قول كل منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين لكن الاجماع غير منتف فالحشر المذكور منتف اه وانت خبير بأن الفرق بين السماع من الذين قبلهم بقرون وبين السماع من جميع علماء العصر في غاية الوضوح فكيف يقاس هذا عليه الاول كالحال والثاني فيه بعض حرج والفرق بين السكوت والقولي حينئذ التتابع لكيفية وقوعه اه شرح تحرير (٢) عكس المروزي محتجاً بأن الحاكم ينفذ ولا يسكتون على تنفيذ باطل ولا كذلك المفتي اه جلال \* وقال ابو اسحق المروزي عكسه أي انه حجة ان كان حكماً لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا وقال قوم انه حجة فيما يفوت استدراكه كإراقة دم واستباحة فرج لان ذلك لخطره لا يسكت عنه الا راض به بخلاف غيره اه من الجمع وشرحه للمطلي \* قال الحلبي نسب هذا القول للشافعي اخذاً من قوله لا ينسب الي ساكت قول اه (٣) من الظاهرية اه \* في شرح الجمع للمطلي، عن ابي علي بن ابي هريرة القول بانه حجة وفي المختصر وشرح المضد مثل ما في هذا الكتاب اه والله اعلم (٤) فان علمت موافقة الساكتين كان اجماعاً قطعياً والا كان حجة لان الاحتمال انما يقدح في القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد قال في المنتهى وأما كونه غير قطعي فلا نقده بالاحتمال اه سعد وح اصقها (٥) ضبط في خط سيلان بالنصب وكتب عليه حال اه

وعدم انكاره لانه مذهب له لالانهم رضوا به على انه لا يخفى ان فرائض الانكار ثلاث كما عرف من قواعد الشريعة الاولى الانكار باليد ثم باللسان ثم بالقلب فاذا فقد التغيير باليد والانكار اللساني لم يدل على عدم الانكار بالقلب اذ لا ملازمة بينها وحينئذ السكوت ولو على امر يجب انكاره لا يدل على الرضى بالفعل فكيف يدل في مسائل الخلاف

ظاهر في موافقهم (لبعد السكوت) من كل (عادة مع) اعتقاد (المخالفة) كما ترى عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق ظناً كقول ظاهر الدلالة غير قطعياً وحينئذ يصدق عليه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به بأقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار الاسناد فوجب العمل به، (١) واحتج القائلون بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور السكوت في الموافقة (٢) فقلنا في الجواب عليه (وهذا غير كاف للاول) لانه يدعى كونه إجماعاً قطعياً والظهور لا يفيد ما لوجه وقال ابو علي الجبائي (٣) الاحتمالات من مجوز ترك الانكار لعدم تمام النظر او لتعارض الادلة او للتوقيف والتعظيم أو للهيبه أو للفتنة (٤) كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول انه سكوت او لا (٥) ثم أظهر الانكار قبيحاً له في ذلك فقال انه والله كان رجلاً مهيباً فهبته (٦) يعني عمر أو لغير ذلك تكون قبل الانقراض قوة فلا يكون إجماعاً وأما بعد الانقراض فتضعف الاحتمالات فيكون إجماعاً، والجواب ان ضعف الاحتمال بالانقراض لا يفيد (٧) الا أن غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه لبقاء الاحتمال وان كان ضعيفاً ولا يضرنا وجوده لانا لا ندعي الا الظن وهذا ما اشار اليه بقوله (ولا يضرنا الاحتمال) (٨) فيه (فيضعف بالانقراض) أي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض (و) قال أهل المذهب الثالث يحتمل (كون السكوت لخوف أو توقف) في المسئلة (أو تصويب) أي لا اعتقاد ان كل مجتهد مصيب أو غير ذلك من

(قوله) الاحتمالات مبتدأ وقوله يكون قبل الانقراض خبره (قوله) كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه البيهقي مطولاً من حديث الزهري وأخرجه الحاكم مختصراً (قوله) لا يدل على القطع الذي يدعيه، لان قوله هو إجماع بعلمهم عبارة عن الحجة القطعية (قوله) ولا يضرنا وجوده، أي وجود الاحتمال (قوله) فيضعف بضم الياء وفتح الضاد وتشديد العين المهملة وضمير يضعف مائد الى الاحتمال ويضعف منصوب بها السببية أي حتى يضعف أي يحتاج الى تضعيف الاحتمال بالانقراض

(١) قال في شرح الفصول للسيد صلاح وهذا هو الحق والانصاف \* في شرح الاصفهاني على المنهاج قال ابو هاشم العلماء لا يزالون يتمسكون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفاً وذلك يدل على انه حجة والآن لم يتمسكوا به وجوابه المنع من التمسك به وانه اثبات الشيء بنفسه فان التمسك بالقول المنتشر مع عدم الانكار هو المتنازع فيه لانه كقول البعض وسكوت الباقيين والله أعلم واحكم (٢) يعني ان سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان إجماعاً اهـ (٣) وكذا الامام اسراج الدين في شرحه للفرايض اهـ (٤) أي الخشية ثورانها اهـ غاية واصول بالمعنى (٥) يعني قبل موت عمر، ثم أظهر الانكار، يعني بعد موته اهـ (٦) نسخة، ولم يثبت في نسخة المصنف ولا المعضد اهـ (٧) أي مطلوبه اهـ (٨) أقول هذه العبارة لا تناسب ما قصده من رد قول الجبائي من الحكم بقطعية الحجة بعد الانقراض وحق الكلام ان يقال ولا يزول الاحتمال بالانقراض او نحو ذلك نعم ان اراد الجواب عما يرد على المذاهب المختار عنده من أنه لا حجة مع الاحتمال لكان وجهاً لكنه لا يناسب تأخير عن قوله وهذا غير كاف للاول لكونه رجوعاً الى تكميل الدليل المختار بعد الشروع في دفع غيره كما لا يخفى على العارف بالاساليب والله أعلم اهـ من خط السيد صلاح بن الحسين الاخفش قدس سره والله أعلم وأحكم

قوله) لبعد السكوت عادة، أقول غايته انه مجرد استبعاد يصح مرجحاً لا مؤسساً لقاعدة استدلل بها (قوله) وقول كل الامة، أقول اما انه يصدق عليه انه قول للساكت فمشكل اذ لا ينسب الى ساكت قول والا لكان إجماعاً قوياً لا سكوتياً



الاحتمالات التي ذكرناها آنفاً وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون إجماعاً ولا حجة ، والجواب أنها وإن كانت محتملة فهي (خلاف الظاهر) (١) لما علم أن من عاداتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ (٢) لعمر لما رأى جليداً حاملاً ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلاً فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روى أن القائل لذلك علي عليه السلام وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالاة في المهور ايعطينا الله بقوله « وآتيتم إحداهن قنطاراً » ومنعنا عمر فقال كل الناس أقره من عمر حتى المخدرات (٣) وغير ذلك مما يوقف عليه المتبع لأنهم ، وقال ابن أبي هريرة المأذون في الفتيا أنها تخالف ويبحث عليها دون الحكم فإن كلاً يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما ترى في عصرنا ، وأيضاً الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي ، والجواب منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع وهو قبل تقرر المذاهب لأنهم حينئذ يصدد البحث والمناظرة في حكم المسئلة فيخالف الحكم ويتكرر كما تخالف الفتيا وتتكرر (والفرق) الذي أبداه المستدل (بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار) للمذاهب (وهو غير الفرض) وقد علم اعتراض الصحابة على الأحكام فتجوز الهيبة لا يدفع الظهور (مسئلة) في الكلام في مستند الإجماع (المختار

(قوله) التي ذكرناها آنفاً ،  
في الاستدلال لأبي علي الجبائي  
(قوله) والفرق ، مبتدأ خبره بعد  
الاستقرار للمذاهب (قوله) وهو  
غير الفرض ، لأن الكلام فيما كان  
قبل تقرر المذاهب

(١) لفظ الجلال لكن لا يخفى صحة منع الظهور لأن العادة انما جرت في الإنكار عند انتفاء المانع منه فأن الدليل على أن السكوت كان مع انتفاء المانع من الإنكار ولا سبيل إلى أن يقال الأصل عدم المانع كما يصح أن يقال الأصل وجود المقتضى لأن المقتضى عدالتهم المستلزمية لأنكار الباطل وهي متحققة بخلاف انتفاء العارض فليس يتحقق بل وجود ذلك وعدمه ميان في الامكان فلا شيء رجح عدمه على وجوده اهـ من شرح الجلال على مختصر المنتهى ، هذه دعوى لا يساعد عليها الانصاف اذا الاحتمالات من الاستواء بحيث لا ينكره الا مكابر فليتأمل ، اذا عرفت ذلك علمت أن السكوت من الاجماع غير حجة وما أحسن قول المشافعي لا ينسب إلى ساكت قول والله أعلم اهـ من خط سيدي صلاح الاخفش رحمه الله تعالى (٢) هذا الإنكار من معاذ فيما ظهر كونه منكراً له ولا يلزم وجوب الإنكار في مقام الاحتمال عند حصول الحادثة فتأمل اهـ من خط سيدي صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله (٣) في البيوت اهـ

(قوله) كقول معاذ لعمر ، أقول معارض بسكوت ابن عباس في مسئلة العول والحق أنه ليس كل سكوت رضى بفعل من سكتوا على فعله لتعدد الاحتمالات المحتملة على السكوت من الخوف أو التوقف أو التصويب أو غير ذلك والجزم بأحدها تحكم ودعوى ظاهرية غير مسلمة وإنكار بعض السلف لبعض القضايا لا يدل على أن السكوت على غيرها رضى بها فقد يسكت الإنسان على ما لا يرضاه لعذر لا يعلم وقد قال بعض السلف لبعضهم وقد أثنى جماعة على حامل لهم وذلك البعض ساكت فقال مالك لا تكلم قال لو تكلمت خالفتم ثم كلام معاذ لعمر تنبيه له على ما غفل عنه من حكم الجنين وعمر رضي الله عنه لم يحكم إلا على المرأة بالجلد ذاهلاً عن جنينها فلم يكن قد حكم على الجنين فلم يتقرر له فيه قول حتى تكون المسئلة من محل النزاع (مسئلة) المختار وجوب السند ، أقول بعد تقرر أن الإجماع حجة عندهم وقيام الأدلة على حججه ووجوب العمل به على الأمة فالبحث عن مستنده من الخوض فيما لا يعنى سيما ومستنده ظني

وجوب (١) (السند) دليلاً كلف أو اماراة وهو قول عامة العلماء الا ما حكى قاضي القضاة عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لاعن توقيف بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا اماراة (ع) وهو مناسب لمذهب مؤسس بن عمران (٢) كما يحكي ان شاء الله تعالى قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور (ولو كان السند (٣) قياساً) واجتهاداً (٤) (وفيه) أي في القياس أقوال منها (المنع) لصدور (٥) الاجماع عنه (مطلقاً) جلياً كان او خفياً وهذا رأى داود الظاهري واتباعه والامامية (٦) وابن جرير الطبري (٧) (و) منها المنع (لخفي) أي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز وهذا قول بعض الشافعية (و) منها المنع (لوقوع) لصدور الاجماع عنه دون الجواز (و) منها المنع (للحجية) أي لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فتجوز مخالفته حكى هذا القول قاضي القضاة (٨) عن الحاكم صاحب المختصر (لنا) حجة

(١) قال في شرح الجمع والام لم يكن لقيود الاجتهاد التأخوذ في تعريفه معنى أي فائدة وهو الصحيح لأن القول في الدين بلا مستند خطأ وجوز قوم الاجماع بلا مستند بأن يوفقهم الله المجتهدين للاتفاق على الصواب بلا مستند والخلاف في الجواز لافي الوقوع لأن هؤلاء القوم وافقوا على عدم وقوعه كما نقله الامدى عنهم واعترضه المصنف فقل عنهم دعوى وقوع صور منه اه جمع وشرحه (٢) من اصحاب النظام واسمه موسى اه \* فان مذهبه أن المكلف متى بلغ درجة الاجتهاد قد صار مفوضاً من جهة الله تعالى يحكم في الحادثة بما شاء من دون نظر في الادلة وان ما قضى به في الحادثة فهو موافق لمراد الله تعالى لأن الله تعالى يوفقه لأصابة مراده لأن هذا عنده حال النبي صلى الله عليه واله وسلم فكذلك يجوز مثله في الاجتهاد وكذلك قال في الامة اذا اجتمع رأيها فهي مفوضة فلها ان تحرم ما شاءت لاعن داييل ولا اماراة اه من منهاج الامام المهدي (٣) عبارة الكافل وانه يصح أن يكون مستنده قياساً أو اجتهاداً قال شارحه الطبري وهو مرادف القياس عند الشافعي ومباين له عند الكرخي لانه عنده مالا أصل له والحق انه أعم مطلقاً لاجتماعهما فيما له أصل يرد اليه ووجوده بدون القياس فيما لا أصل له يرد اليه كأروش الجنائيات فحيث كان مذهب المصنف الاول كان ذكره الاجتهاد بعد القياس عطفاً تفسيرياً وان كان الثاني فظاهر لتباينهما وان كان الثالث كان من عطف الخاص على العام فكان الانسب العطف بالواو اذ هي المختصة بجواز عطف المرادف والعام على الخاص كما هو مقرر في موضعه اه (٤) في دلالات النصوص كالمفاهيم وقرائن تعميم الخاص وتخصيص العام ونحو ذلك اه نظام الفصول للجلال (٥) اللام صلة وكذا فيما يأتي اه أي المنع لجواز صدوره لالوقوع فسياً اه (٦) بناء على اصلهم في نفي القياس اه (٧) قال السبكي وهو غريب لأنه من القائلين بالقياس اه من رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب له (٨) وفي شرح المعيار بعد حكاية الاقوال الثلاثة الاول ماصورته فهذه هي الاقوال المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الحاكم قولاً رابعاً وهو أنه يجوز أن يجمعوا عن اماراة ويقع ذلك ولكن لا يكون حجة وحكى هذه المقالة عن الحاكم أبي الفضل صاحب

في الاغلب وهو قطعي فلا فائدة يعتد بها في هذه المسئلة .

(قوله) بأن يوفقهم الله الخ ، بهذا يندفع ما ذكره ابن الحاجب من ان عدم المستند يستلزم الخطأ (قوله) وهو مناسب لمذهب مؤسس إشارة الى رد القول بأن الله يوفقهم (قوله) كما يحكي ، في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى (قوله) قياساً هو ماله اصل معين وقوله واجتهاداً يعنى بالمعنى الاخص وهو مالم يكن له أصل معين (قوله) صاحب المختصر ، على مذهب أبي ح وهو ابو الفضل المروزي من الحنفية وهو معاصر للحاكم أبي سعد صاحب شرح العيون ذكره في حواشي الفصول (قوله) لنا حجة ، لعل حجة مبتدأ خبره قوله لنا في عبارة الشرح واما في المتن فقوله لنا خبر قوله القطع ولو نصب حجة وكان قوله لنا خبر القطع لم يستقم ذلك في الشرح لأن القطع في الشرح خبر قوله حجة الامر الثاني فالعبارة لا تخلو عن قلق

(قوله) إشارة الى رد القول الخ ، فلما كان مناسباً لمذهب مؤسس وقد ابطال مذهبه فيما سياتي فهو إشارة الى الرد اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو معاصر للحاكم أبي ح ، ينظر فان الراوي عنه قاضي القضاء وهو يعنى قاضي القضاة اقدم من الحاكم بكثير فتأمل اه ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة

فيما اخترناه وهو ثلاثة (١) امور وجوب السند وجواز كونه قياسا ووقوعه عن قياس ،  
حجة الامر الثاني (القطع بالجواز) لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال  
وذلك (كغيره) من الامارات ، مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر  
الا كونه مظهرنا (و) حجة (الوقوع) قوله (كاجماعهم على حد الشارب) فانه أثبتته علي  
عليه السلام بالقياس (٢) حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اقترأ  
فأرى عليه حد المقترين ، وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحدود ثمانون وكنه حريم

(قوله) على حد الشارب

لعله اراد على إثبات تقدير حد  
الشارب اذ اثباته كان في زمن النبي  
صلى الله عليه وآله وسلم لما ثبت  
في الصحيحين عن انس جلد النبي  
صلى الله عليه وآله وسلم في الحجر  
بالجريد والنعال وجلد ابو بكر  
أربعين فلما كان عمر استشار الناس  
فقال عبد الرحمن اخف الحدود  
ثمانون فأمر به عمر وقد أستوفى  
الكلام في ذلك في شرح الفتح  
(قوله) فانه أثبتته علي كرم الله وجهه ،  
حديث علي كرم الله وجهه أخرجه  
مالك وش عن ثور بن يزيد الديلمي  
وهو منقطع لكن وصله الحاكم من  
وجه عن ثور عن عكرمة عن ابن  
عباس لكن قد عرفت ما ثبت في  
الصحيحين

(قوله) لعله اراد على اثبات تقدير

الح ظاهر كتب القن ان الاجماع  
على نفس الحد لا على تقديره فتأمل  
اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو  
منقطع بل قد وصله أبو داود في  
سننه عن عبد الرحمن بن أضر آخر  
حديث عنه مائة وقال ان الرجل  
اذا شرب افترى اه ح عن خط شيخه

المختصر اه قلت فلعل الصواب نسبة هذه الحكاية عن الحاكم صاحب المختصر الى الحاكم أبي  
سعد كما وقع في شرح المييار للامام المهدي عليه السلام وأما نسبتها الى القاضي فلهما سهو لأن  
الحاكم المذكور كان معاصراً للحاكم أبي سعد وهو يعني ابا سعد متأخراً عن القاضي بمدة  
طويلة فاعرف ذلك اه من خط سيدي صلاح الاخفش رحمه الله (١) بل أربعة : الرابع  
كونه حجة وسيأتي استدلال المخالف عليه اه (٢) يحقق كلام الهادي عليه السلام من شرح  
الفتح اه من خط العلامة الجنداري وفي حاشية مائة في شرح الفتح ان حد الشارب  
ثمانين ثبت بالنص ، من ذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم أتى بشارب خمر فجلده ثمانين ثم قال  
فان عاد فاقتلوه فعاد فانتظروا أن يأمر بقتله فأمر بجلده ثمانية فجلده ، وفي أصول الاحكام عن محمد  
ابن علي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه جلد رجلا في الحجر ثمانين اه باختصار وفيه  
أيضاً وقد ذكر في تلخيص ابن حجر مائة في كتاب وهي حجر مائة في الحجر في تحريم الحجر  
لقد هممت ان اكتب في المصحف أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جلد في الحجر ثمانين

(قال) كاجماعهم على حد الشارب ، اقول الاحسن على تقدير عدد حده اذ حده  
ثابت بالنص وعدده أيضاً وانما الزيادة هي الناجية بالقياس أخرج الشيخان من حديث  
انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أتى برجل قد شرب الخمر فجلده  
بجريدتين نحو أربعين قال وفعله ابو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن  
عوف اخف الحدود ثمانون فأمر به عمر وأخرج مسلم من حديث علي رضي الله عنه  
في قصة الوليد بن عقبة جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أربعين وجلد ابو بكر أربعين وعمر  
ثمانين وكل سنة وهذا احب الي فأصل الحد وتقديره بالاربعين ثابت بالنص وان قال انس  
نحو أربعين فقد جزم علي بأنها أربعون كما عرفت (قوله) فانه أثبتته علي بالقياس ، يريد به الثمانين  
كما دل له كلامه وهذا الاثر عن علي سيأتي ذكر من أخرجه عن علي في بحث القياس ذكره  
المصنف «قلت» ولا يخفى ان فيه إشكالا لان القرية هي ما كان عن عمد اذا لاقتراء هو الكذب عن  
عمد ولا عمد للهاذي والقرية الكذب ولا حد فيه على عمومهما انما الحد في القذف وقد يكون  
صدقا في نفس الامر وانما لا يحد الشهود فيحد ثم انه لا يخفى ان الكلام في ان الاجماع يكون  
مستنده القياس وليس القول بان حد الشارب ثمانون جلدة مجمعا عليه بل عند الشافعي وداود  
انه أربعون جلدة وظاهر حديث مسلم ان عليا عليه السلام قائل بأنه أربعون فانه جلد الوليد  
أربعين ثم قال ما قال مما أسلفناه ولم يجلده الا أربعين كما هو مصرح به في غيرها «رواه البخاري  
من حديث عبد الله بن عدي بن الحيار» فأين الاجماع عن القياس وهذا المنال للمصنف



شحم الخنزير (١) قياساً على لحمه (٢) وغير ذلك (و) حجة الوجوب قوله (أما) الاجماع (ب) لا سند فحال عادة) لان اتفاق الكل للداع يستحيل في العادة كالاجماع (٣) على اكل طعام واحد في وقت واحد، احتج المانعون على الاطلاق (٤) والمانعون عن الخفي اما اولا فبان العادة تمنع الاتفاق عنه لانه ظني والقرايح فيه تختلف والانظار تتباين، (و) الجواب انا (لانسلم منع اختلاف القرايح للاتفاق) بعد العلم بوجوب

اه من خط المولى ضياء الدين قدس سره (١) في شرح الجلال على المختصر وأما تحريم شحم الخنزير وإراقه نحو الشيرج «فليس بالقياس للشحم على اللحم ولا للشيرج على السمن الذي ماتت فيه فارة أما الشحم فلان اسم اللحم يطلق عليه ولهذا يقولون شحم الخنظل تارة ولحم الخنظل أخرى ولو سلم فهو من تنقيح النباط كما في السمن والشيرج وهو من النص لامن القياس وأما قول بعضهم أن حد الحمر أجمع عليه عن قياس قوهم لانه ان أراد أصل الحد فهو ثابت بالسنة الصحيحة وان أراد مقدار فلا إجماع عليه وقد حققنا ذلك في ضوء النهار اه بحروقه «دهن السمسم اه (٢) المنصوص عليه بناء على أن الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر أنه منه وان اختص باسم منفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد والسنام ونحو ذلك فان شحم كل شيء ليه وما في جوفه ومنه لحم الخنظل وشحمه لما يحويه قشره اه نظام الفصول (٣) ولأن عدم المستند يستلزم الخطأ فراجع لاجتماع مستند اجتماع الامة على الخطأ اه عضد لأن القول في الدين بلا دليل ولا اشارة خطأ ورد بالمنع لجواز أن يوقعهم الله الخ كلام السعد اه (٤) في شرح ابن جفاف احتج القائلون بمنعه عن قياس واجتهاد بأن اختلاف قرايح المجتهدين وأنظارهم وأفكارهم تمنع الاتفاق عادة والجواب انا لانسلم أن اختلاف القرايح تمنع الاتفاق لوقوع ذلك كما تقدم وكثيره من الظنيات قالوا ثانياً لو ثبت عن قياس تناقض الاجماعان، بيان للملازمة أن الاجماع منعقد على جواز مخالفة القياس قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه يتناقض جواز المخالفة فيتناقض الاجماعان واللازم باطل، والجواب أن هذا منقوض

(قوله) منع اختلاف القرايح

للاتفاق، اللام للتقسوية متعلقة بمنع لا لتعميل كذا نقل عن المؤلف عليه السلام

ومثل ابن الحاجب للمسئلة بالاجماع على امامة ابى بكر ومستنده القياس على امامته في الصلاة وباراقة نحو الشيرج اذا وقعت فيه فارة قياساً على السمن ورد بأننا لانسلم الاجماع في الاول بخلاف سعد بن عباد وغيره وكذلك مسئلة الشيرج لانسلم الاجماع ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون لمستند غير القياس وكأنه عدل المصنف الى ما ذكره لذلك فوقع في أعظم مما فرمته (قوله) وكتحريم شحم الخنزير، اقول كذا في كلام ابن الحاجب قبل عليه هذا بناء على ان الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر انه منه وان أختص باسم مفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد ونحو ذلك فان لحم كل شيء ليه وما في جوفه ومنه لحم الخنظل وشحمه لما يحويه قشره (قوله) كالاجماع على اكل طعام واحد في وقت واحد، اقول قيل بأنه ان اريد الاكل دفعة واحدة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم استحالتة لا يضر لان الاتفاق الذي هو معنى الاجماع لا يشترط ان يكون دفعة واحدة في وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالباً اودائماً وان اريد ولو على التدرج فلا تسلم استحالتة ثم هذه الاستحالة المدعاة دليلها القياس على الاجماع على اكل طعام الخ ولا يقوم حجة على ثناء القياس (قوله) بعد العلم بوجوب العمل بالقياس، اقول هذا استدلال بمحمل النزاع اذ داود واتباعه ينازعون في ثبوته «نعم» يتم على ابن جرير ان كان

المعمل بالقياس ولو سلم لزم في كل ظني اذ لا مانع يقدر سوى كونه ظنياً، واما ثانياً فبأنه لو صدر عنه لجازت مخالفته، اما الملازمة فلانه يجوز للمجهد مخالفة القياس إجماعاً وجواز مخالفة الاصل تقتضي جواز مخالفة الفرع، واما بطلان اللازم فلالاتفاق على امتناع مخالفة الاجماع (و) الجواب ان (الاجماع على جواز مخالفته) أي القياس (قبل الاجماع) واما اذا اقرن بالقياس اجماع فلا يجوز المخالفة لاعتضاده به (١)، واما ثالثاً فبأن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنه (و) الجواب ان ما ذكرتموه من (منع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه (٢) منقوض بخبر الواحد) والعموم فان الاختلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقاً، احتج القائل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة بأن جواز مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع (و) الجواب ان (قياس الاجماع على الطريق) واجراء حكم طريقه عليه (باطل) بالدليل (٣) القطعي الدال على كونه حجة لا يجوز

بخبر الواحد لجريه فيه بان يقال الاجماع على جواز مخالفته قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه ينافي جواز مخالفته الخ، فلو كان صحيحاً لما جرى فيه للاتفاق على جوازه عنه والحق انها قضية عرفية بمعنى أن مخالفته يجوز مادام لم يجمع على موجهه لادائماً اه (١) ولذا قال في هامش الفصول واذا اجمعوا على قياس لعل ظنية صارت بعد الاجماع القطعي قطعية قال الحفيد وهذا من غرائب النظر اه (٢) قال في التلويح أما جواز كونه أي المستند خبر واحد فتفق عليه، كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة أن الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن حسين الطبري خالفوا في الظني قياساً كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لأنه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لأن الظن لا يفيد القطع وجوابه أن كون الاجماع حجة ليس مبنياً على دليله أي سنده بل هو حجة لداته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع اه (٣) عبارة شرح ابن جفاف الجواب أن قياس الاجماع في جواز المخالفة على طريقه باطل بالدليل القائم على حجية الاجماع فلا يجوز مخالفته نحو «ومن يبتغ»

من مثبت القياس (قوله) اذ لا مانع الا كونه ظنياً، اقول هذا استدلال بالقياس لانه اقل القياس الظني على ما يفيد الظن من اخبار الاحاد والمخالف ينازع في القياس من حيث هو فكيف لا مانع الا كونه ظنياً فان المانع عند نقاة القياس كونه غير متعبد به فلا يلزمهم ما يلزمهم من نفي صحة كل ظني عن ان يكون مستنداً للاجماع (قوله) لاعتضاده بالقياس، اقول قد تضمنت مخالفة القياس هنا مخالفة الاجماع ضرورة اتحادها مدلولاً فللقائل ان يقول امتناع مخالفته لاجل مخالفة الاجماع لا مخالفة القياس من حيث هو قياس (قوله) فان الخلاف قد وقع في حجيتهما، اقول لا يتم هذا دليل على الظاهرية كما لا يخفى ولا يصح استدلالهم بهذا الدليل اذ لا مانع عندهم عدم التعبد بالقياس لا كونه مختلفاً في حجيته (قوله) اتفاقاً، اقول نقل المحشي فيه خلافاً ويأتي من كلام المصنف عن ابن عبد الله البصري ما يشعر بأنه لا يقول بصحة كون الاحاد مستنداً للاجماع

(قوله) منع الاختلاف فيه لصدور الخ، اللام للتقوية أيضاً متعلقة بمنع (قوله) مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما أي خبر الواحد والعموم لكن ما ذكره المؤلف عليه السلام نقض لشبهة المخالف فأن الحل لشبهته فان الاختلاف في حجية ما ذكر مانع عن كونه المستند فينظر (قوله) اتفاقاً، هذا الاتفاق ذكره الدوازي وكذا ذكره في التلويح الا انه نسب الى الميزان رواية الخلاف عن الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري في الظني مطلقاً فلم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي ورد بأن الاجماع حجة لداته كرامة لهذه الامة لا لاقتنائه على سنده، قلت ومقتضى ما رواه ابو طالب عليه السلام عن شيخه ابن عبد الله البصري وقد نقله المؤلف عليه السلام فيما يأتي قريباً انه لا يجوز الاجماع عن اخبار الاحاد حيث قال ان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تتفق على خبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن

(قوله) فان الحل لشبهته، لعل الحل انه يجوز أن يكون اهل الاجماع الذي يكون سنده قياساً أو خبر الواحد والعموم خالين من مخالف في ايها وهذه الصورة كافية في المطلوب اه سيدنا احمد الحنبل ح

(قوله) ان كان قطعياً عند أهل الاجماع ، بأن يكون القطعي نصاً في دلالاته متواتراً في نقله (قوله) فهو السند لذلك الاجماع ، قطعاً يرد  
هنا ما سيأتي نقلاً عن أبي الحسين من انه وان تواتر البينا خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لا يمتنع من تجويز كونهم اجمعوا الخبر آخر تواتر اليهم  
قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر ، قلت وكلامه قوي وقول المؤلف عليه السلام لا يمتنع ان لا يقفوا على القطعي  
مع طلبهم لما يدل على الحكم لا يدفع ما ذكره أبو الحسين لان كلامه مبني على انهم قد تواتر اليهم خبر آخر قطعي أيضاً فلا يمتنع ، واعلم انهم  
ذكروا في هذا المقام مسألتين على ما في الفصول والمنهاج والقسطاس وشرح الجوهرة ، الاولى ان يتواتر الى أهل الاجماع والى من بعدهم  
ويكون نصاً ، فهذه المسئلة هي التي

في الفصول فان علم بدليل أنه المستند  
فكلاولى وان لم يعلم بدليل انه  
المستند فعند ائمتنا عليهم السلام  
والجمهور منهم ابو هاشم انه المستند  
قطعا وروى الخلاف فيها عن ابي عبد  
الله البصري والمؤلف عليه السلام قد  
أطلق ما حكاه في الفصول من الاتفاق  
ولم يقيد بكونه في المسئلة الاولى بل  
اشهر قوله ان كان قطعياً عند أهل  
الاجماع انه لم يتواتر لمن بعدهم وان  
الاتفاق في المسئلة الثانية فقط  
فينظر وقد استشكل الامام المهدي  
وشرح الجوهرة تواتر اليهم لا الى  
من بعدهم فان المستند اذا لم يتواتر  
الى من بعدهم فلا سبيل الى القطع  
بأنه تواتر للمجمعين فان علم ضرورة  
احالة ذلك وكيف يحصل لنا العلم  
بأنهم اجمعوا لأجله ولم ينقل البينا  
انه متواتر بينهم الا من طريق  
الآحاد وخبر الواحد لا يحصل به  
العلم ، وقد اجابا عن هذا الاشكال  
بأن ذلك على سبيل الفرض والتقدير  
لالتحقيق ومعناه انه اذا نقل  
البينا خبر آحادي صريح فيما أجمعت  
عليه الامة ولم يتواتر البينا فانا

مخالفتها من غير تخصيص إجماع عن اجماع ، أحتج القائل بجواز الاجماع من دون  
مستند بأنه لو كان عن مستند لاستغنى عنه بالمستند (١) فيعبر عن الفائدة (و) الجواب ان  
(العرا) عن الفائدة لو كان عن مستند (ممنوع) اذا فائدة سقوط البحث (٢) وحرمة المخالفة (٣)  
(وان سلم) ما ذكره (لم يصح عن سند) وذلك مما لم يقل به احد ، اذا عرفت ان الاجماع  
لا بدله من سند فها هنا \* (فرع) يترتب عليه فنقول : (ما جمع على موجب) من الأدلة اما  
ان يكون قطعياً أو ظاهرياً (ان كان قطعياً) عند أهل الاجماع (فهو السند) لذلك الاجماع  
قطعاً لا يمتنع ان لا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور  
ظني لهم مفيد لذلك الحكم لم يجوز ان يكون صارفاً لدعاء القطعي اياهم الى الحكم به  
والاتفاق عليه ، وأيضاً الاتفاق على الظني دون القطعي محال عادة ، وهذا قول ائمتنا  
عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين البصري وحكى في الفصول الاتفاق

لا يمتنع أمتى على ضلالة كما تقدم في دليل الاجماع بخلاف القياس فيكون قياسه على طريقة  
باطلا لوجود الفارق اه (١) يعني لا يكون لاثبات كون الاجماع حجة فائدة واللازم باطل لان  
العلماء اشتغلوا بذلك وبالفوا فيه اثباتاً ونفيّاً فلا يكون عيناً وأما اذا حمل على أنه لم يكن لنفس  
الاجماع على المسئلة فائدة فيتعذر بطلان اللازم «» كافي الاتفاق على موجب الدليل القاطع  
الظاهر قطعياً اه سعد الدين «» لجواز كون اجماعهم لاثبات الحكم به اه ميرزا جان  
(٢) عن كيفية دلالة السند وعن نفسه وتعدد الأدلة اه فصول بدائع \* والاجتهاد عن  
المجتهد اه غاية الوصول (٣) بعد الاجماع ، وقبله كان يجوز له مخالفة ذلك الدليل اه غاية الوصول

(قوله) فهو السند لذلك الاجماع قطعاً ، اقول قيل «» هذا من القطع بغير تقدير وقال ابو عبد الله لا يقطع  
به وهو الحق الواجب بحق الورع على ان المسئلة لا ثمرة لها رأساً فهي من الفضول الذي لا ينبغي  
ان يشتغل به ذو دين فضلاً عن ذي علم لان الحكم على الامة بأنهم استندوا الى ذلك مخصوصة  
مما لا تكليف به علماً ولا عملاً ولو قيل بأن الثمرة هي الحكم بصحة ما استندوا اليه لكان ذلك  
ممنوعاً فان ذلك فرع العصمة عن الخطأ ولم يثبت ذلك للانبيا فضلاً عن ائمتهم «» الجلال اه

فقطع بأنه اذا تواتر اليهم انهم اجمعوا لأجله ، ويمكن ان يجاب أيضاً بمثل ما ذكره ابو عبد الله من ان الخبر وان كان في هذا الوقت من اخبار  
الآحاد فان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لاتنق على خبر الخبر اذا كان من الآحاد الخ كلامه (قوله) وابو الحسين لم  
يذكر في الفصول ولا في المنهاج قولاً لابي الحسين وهو متمضى ما عرفت من المنقول عنه

(قوله) فانه لا يمتنع من تجويز الخ ، لعله يمكن الجواب عنه بما ذكره نقلاً عن ابي هاشم فيما سيأتي قريباً اه ح



(قوله) وقال القاضي عبد الوهاب ان كان الخبر متواتراً لم يذكر مقابله وهو الآحادي لأنه سيأتي في شرح قوله والا فهو محتمل ذكر حكم الآحادي عند القاضي عبد الوهاب ، واعلم ان عطف كلام عبد الوهاب (٥٧٩) على ما سبق يقتضي مقابله له

وليس كذلك اذ المتواتر من قسم القطعي الا ان يكون المراد ان متناه متواتر مع ظنية دلالة استقامت المقابلة ولعل المؤلف عليه السلام لم يقصد بالعطف المقابلة لما سبق بل أوردته تأييداً لما حكى في الفصول من الاتفاق (قوله) مما قامت به الحجة ، اي مما حصل به الاحتجاج (قوله) في الاصل ، اي في عصر الجمعين لسكونه متواتراً عندهم (قوله) وقد بينا مذهبه ، اي قديين ابوطالب عليه السلام مذهب ابى عبد الله وقوله في هذا الباب اي في الكلام على مستند الاجماع (قوله) وهو انه أي اباعبد الله يقول ان عادة الصحابة جارية الخ ، قد سبق ان هذا يدل على ان مذهب ابى عبد الله عدم صحة كون مستند الاجماع من أخبار الآحاد (قوله) طريقه العلم ، كالتواتر (قوله) وقال البيضاوي ، هذا مقابل لما سبق من انه ان كان قطعياً فهو السند قطعاً (قوله) لجواز اجتماع دليلين الخ ، فيكون مستند الاجماع دليلاً غير مذكور وقد ذكر ابو الحسن ما هو أوفى حيث قال انه وان تواتر البنا خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لا يمنع من تجويز كونهم اجمعوا خبر آخر متواتر اليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر قال الا ان يتواتر البنا انهم نصوا على انهم اجمعوا لاجله أو انهم كانوا متناسزين أو متوقفين حتى روى لهم الخبر فارتفع النزاع والتوقف لاجله وعملوا بموجبه قطعاً بذلك ، قال المهدي : قلت وكلامه قوي (قوله) فقيه ثلاثة مذاهب الاول ان يكون مستندهم الثاني ان لا يكون مستندهم (قوله) ان كان على خلاف القياس ، أي يكون مخالفاً للقياس (قوله) فهو مستندهم ، اذ لولا الارتياب في خلاف القياس

على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه ، قال ابوطالب عليه السلام وقد ذكره شيخنا ابو عبد الله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان من اخبار الآحاد في هذا الوقت فانه يجب ان يقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل ، قال وقد بينا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تتفق على خبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما كانت تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقة العلم دون الظن ، وقال البيضاوي لا يجب ان يكون صادراً عنه لجواز اجتماع دليلين على مدلول واحد (والا) يكن قطعياً (فهو محتمل) لان يكون سنداً وان لا يكون لسعة الغنيمات ، ونقل ابن برهان (١) في الاوسط عن الشافعي انه يجب ان يكون سنداً الوجوب السند في الاجماع وصلاحيته هذا له والاصل عدم غيره ، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكننا لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ، ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم (٢) والا فلا (٣) وان لم يكن

(١) يفتح الباء الموحدة من تلاميذ حجة الاسلام الغزالي اه (٢) فيه بحث وذلك لان اهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من علمهم بموجبه انهم علموه فضلاً عن تصحيحه لاسيما مع قولنا انه لا يدل علمهم بما يتضمنه على أنهم عملوا من اجله اللهم الا ان يكون المراد ان الفروض وقوع الاجماع في مخالفة القياس فلا يكون القياس سنداً اذ لا بد للاجماع من مستند فان كان ذلك الظني فقد دل على صحته وان كان ظنياً آخر فلا بد أن يكون موافقاً له في المعنى من كل وجه اذ الفرض أن الاجماع على موجب فليزم صحة معناه قطعاً وان لم يكن مستنداً وغايته انه نقل بمعنى ما هو سند في نفس الامر اه من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي والله اعلم وأحكم \* لقطع بوجوب السند ولا قطعي فيكون سنداً ولا قياس لكونه على خلافه وقد علمنا ظهور الظني بينهم فتعين أن يكون هو السند اه والله اعلم (٣) لجواز جهلهم ، وفي حاشية لجواز ان يكون السند هو القياس ولو كان الظني ظاهراً بينهم لجواز قدحهم

(قوله) ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه ، اقول قيل فيه بحث لان التواتر في عصر لا يستلزم التواتر لكل اهل العصر وقد صرح محققوا العلماء بأن المتواترات لا يجب التساوي فيها لجواز ان يتواتر لاحد ما لم يتواتر لغيره وانما يجب التساوي في البديهييات فاذا جاز تواتر شيء لبعض دون البعض فلا يجرى بآن المستند هو ذلك التواتر لبعض دون البعض

النزاع والتوقف لاجله وعملوا بموجبه قطعاً بذلك ، قال المهدي : قلت وكلامه قوي (قوله) فقيه ثلاثة مذاهب الاول ان يكون مستندهم الثاني ان لا يكون مستندهم (قوله) ان كان على خلاف القياس ، أي يكون مخالفاً للقياس (قوله) فهو مستندهم ، اذ لولا الارتياب في خلاف القياس

(قوله) والصحيح دلالة عليه ، اه كلام القاضي عبد الوهاب كذا نقل (قوله) لأن السمع دل على عصمتهم ، فيه بحث وذلك ان أهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من علمهم بموجبه انهم علموه فضلاً عن تصحيحه لاسيما مع قوله سابقاً فلا يدل على انهم عملوا من أجله اللهم الا ان يجاب بما ذكره ابو هاشم حيث قال ولو قدرنا انهم اجمعوا لأجل خبر غيره موافق له في المعنى فاجماعهم لأجل ما هو بمعناه اجماع على صحة مقتضاه وهذا يوجب القطع بأنه مستندهم لاحالة اذ المتأخر من الخبرين المتفقين في المعنى هو المتقدم بعينه فاجماعهم لأجل احدهما اجماع لأجل الآخر لأنها خبر واحد وان تغاير طريق نقلها والفاظها هكذا رواه في المنهاج عن ابى هاشم « قلت » وما ذكره عبد الوهاب من دلالة الاجماع على صحة ما اجمع على موجبه موافق لما يأتي في الأخبار في متن الغاية فان المؤلف عليه السلام صدره هناك هذا القول حيث قال : ومنه خبر الواحد اذا اجمع على العمل بمقتضاه العصمة عن الخطأ ، وفي الفصول في الأحادي تفصيل آخر حيث قال واما الاحادي فان علم انهم اجمعوا لأجله ﴿ ٥٨٠ ﴾ بأن نصوا على ذلك او تنازعوا او توافقوا ثم انقطع التنازع او التوقف عنده او عرف

ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من أجله ، وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلاً على صحته ؟ فيه خلاف ، منهم من قال لا يدل ، كما ان حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود ، والصحيح دلالة عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم \* ﴿ مسألة ﴾ اذا تكلم المجتهدون (١) في مسألة واختلفوا فيها على قوانين أو أقوال

فيه او قدح بعضهم او ترجيح القياس عليه من الكل او البعض او خفاء على بعضهم متناً او دلالة او نحو ذلك اه والله اعلم (١) قال في التحرير وشرحه التيسير في مسألة الاختلاف على قولين هل يجوز أحداث قول ثالث ام لا في مختاره أي ابن ابي عمير فيها ما لفظه ، ولنا على المختار وهو عدم جواز أحداث الثالث مطلقاً لو جاز التفصيل كان جوازه مع العلم بخطائه أي التفصيل لأنه أي التفصيل لا عن دليل ممتنع فهو عن دليل وحينئذ فان اطلعوا أي المطلقون عليه أي على ذلك الدليل وتركوه او لم يطلعوا عليه حتى تقرر اجماعهم على خلافه وهو الاطلاق وعدم التفصيل لزم خطاؤه أي ذلك الدليل اذ لو كان ذلك الدليل صواباً لزم ان المطلقين وهم جميع مجتهدى العصر السابق اخطأوا بترك العمل به علموه أو جهلوه ، والتالي أي خطاؤهم متف والى يلزم اجتماع الامة في ذلك العصر على الضلالة فليس دليل التفصيل صواباً ، واذا كان دليل التفصيل خطأ فدليل من يحدث ثالثاً بلا تفصيل اولى بالخطأ اذ في التفصيل موافقة لكل من القولين في شيء وقد عرفت ، والمانع من أحداث القول الثالث لم ينحصر في المخالفة لما أجمع عليه لجواز ان يكون مانعه العلم بأنه لو صح لزم خطأ الكل لما عرفت ، مع اننا نعلم ان المطلق من الفريقين ينفي التفصيل لأنه يقول الحق ما ذهب اليه لا غير فتضمنه أي نفي التفصيل اطلاقه أي المطلق فيكون بتزلة

﴿ مسألة ﴾ الاختلاف على قولين ، لا يقع غالباً

بالنظر انه المستند فهو المستند اتفاقاً قال وهو قطعي في الاظهر ، ثم قال وكذا ان انقطع التنازع والتوقف بالقياس ، قلت او بالعموم او المفهوم قال شيخنا وما عدا ذلك فلا سبيل الى القطع بانما اجمعوا على موجبه فهو مستند اجماعهم ومثال انقطاع التنازع خبر الغسل من التقاء المختارين فانهم تنازعوا حتى روى الخبر فأجمعوا ، ومثال انقطاع التوقف حديث عبد الرحمن في الجوس فان الصحابة توقفوا في أحكامهم حتى ذكر لهم الحديث فأجمعوا وقوله في الفصول في الاظهر اشارة الى كلام المهدي عليه السلام والخفيد انه ظني ، ورواه في المنهاج عن أصحابنا قال اذا اجمعوا على ذلك الحكم ولم يجمعوا على ان تلك الامارة صحيحة في نفس الامر وقد ذكر السيد العلامة محمد بن ابراهيم في

العواصم ما يؤيد هذا حيث قال يجوز الخطأ في ظن المعصوم لمطلوبه لا لمطلوب الله منه ولا يناقض العصمة بدليل العقل والسمع ، اما العقل فلان معنى الظن يستلزم الخطأ فلو امتنع الخطأ في ظن المعصوم لم يكن ظناً والقرض انه ظن ، واما السمع فتقول يعقوب عليه السلام في قصة بنيامين « بل سولت لكم انفسكم امراً » وقوله « ففهمناها سليمان » ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سهي في صلوة وهو يظنها تامة ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فن حكمت له به بال اخيه » الخبر ، ولأن هذا بمنزلة الخطأ في رمي الكفار فاذا جاز على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحكم بالظاهر وان كان في نفس الامر على خلافه فالامة اخرى نقل هذا في حواشي الفصول (قوله) اذا تكلم المجتهدون في مسألة ، قيد بذلك لأن أحداث قول ثالث غير رافع في مسئلتين متفق عليه كذا ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه وسنقل بيانه إن شاء الله تعالى واما صاحب الفصول فقد أثبت الخلاف في المسئلتين حيث قال واذا اختلفت الامة على قولين في مسألة او مسئلتين الى اخر كلامه

(قوله) أو عرف بالنظر انه المستند الخ ، وذلك بان لا يوجد للحكم وجه يقتضيه في العقل ولا في الكتاب ولا في السنة ولا في الاجتهاد

(قوله) الاختلاف على قولين مثلاً ، اشار بهذا الى ان الاختصار على قولين لكونهما أقل المراتب والا فالاختلاف في أكثر يأتي فيه هذا التفصيل (قوله) لا يمنع ، خبر الاختلاف وقوله لا يرفعها صفة قوله ثالثاً ﴿ ٥٨١ ﴾ (قوله) لانه لا محذور فيه الخ ، اشارة

الى دليل المختار (قوله) كالمذبح بلا تسمية ، الاختلاف في هذا المثال في مسألة واحدة فلو اورد المثال فيما الاختلاف فيه في مسألتين لكان دليلاً على المخالف للاتفاق على ذلك كما عرفت ولذا أورده ابن الحاجب مثال ذلك فيما كان الاختلاف في مسألتين حيث قال هو وشرح كلامه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذي ولا يصح بيع الغناب وقال الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث قال يقتل ولا يصح أولاً يقتل ويصح لم يكن ممتنعاً بالاتفاق لأنهما مسألتان خالف في أحدهما بعضاً وفي الأخرى بعضاً وانما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسألة (قوله) وكهذه المسألة أعني مسألة الاختلاف على قولين واحداث قول ثالث (قوله) الجواز مع التفصيل وعدمه ينظر في تصحيح العبارة فان التفصيل معناه المنع مع الرفع والجواز مع عدم الرفع فالمنع مع الرفع الذي هو الأمر الأول من التفصيل يدفع قول المؤلف عليه الملام الجواز مع التفصيل وقس قوله والمنع كذلك أي مع التفصيل

سوى هذا الخبر فلا بد من القطع على أنهم اجمعوا لاجله اه شرح فصول ح (قوله) فلو اورد المثال الخ شكل عليه وعليه ما لفظه ، لا يكفي ايراده فقط اذ ابن الحاجب اورد عدة امثلة للاختلاف في مسألة واحدة

فهل لمن بعدم من المجتهدين أحداث قول آخر في تلك المسئلة فيه ثلاثة مذاهب اولها المنع مطلقاً وهو قول الأكثر منهم ابو طالب والمؤيد بالله في أحد قولييه وابو على وابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبدالله البصري واليه ذهب الامامية بناء على أصلهم ان الامام في إحدى الفئتين فالحديث الثالث مخفي وان فصل (١) ونائبها الجواز مطلقاً وهو قول أصحاب الظاهر وبعض المتكاملين واحد قولي المؤيد بالله ، والمختار وفقاً للمنصور بالله وابي الحسين البصري والرازي واتباعه والامدني وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتأخرين ان (الاختلاف على قولين مثلاً لا يمنع) قولاً (ثالثاً) (٢) لا يرفعها أي القولين الاولين فيجوز احداً لانه لا محذور فيه اذ لم يرفع إجماعاً وان رفعها لم يجز للقطع بأن الحق فيهما والا لزم خطأ الامة وذلك (كالمذبح بلا تسمية قيل يحل) مطلقاً سواء تركها عمداً أو سهواً (وقيل لا) يحل مطلقاً (فالحل مع السهو) والتحريم مع العمد (٣) (غير رافع) للقولين وكهذه المسئلة فان القدماء اختلفوا فيها على قولين الجواز مع التفصيل وعدمه والمنع كذلك فقول المتأخرين بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه غير رافع للقولين ومثال ما يرفع القولين بأن يطأ المشتري البكر ثم يجد فيها عيباً (٤) فقيل الوطء يمنع الرد وقيل (٥)

التفصيل على نقي التفصيل من الكل اه (١) وأخذ من كل قول بطرف اه (٢) عبارة مختصرة المنتهى ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فمنع اه باختصار (٣) فالقول انه يحل مع السهو لامع العمد غير رافع لهما لأن القائل به أخذ من كل قول بطرف فهو موافق للأول بقوله يحل مع السهو وللثاني بقوله لا يحل مع العمد فلم يرفعها ولا رفع ما اتفقا عليه بل وافق كلامهما من جهة اه ح بن جفاف (٤) وكالجد مع الاخ قيل المال كله للجد وقيل بل المقاسمة فالقول بحرمان الجد رافع لما اتفقا عليه من ثبوت ميراثه في الجملة ونحو ذلك فلا يجوز خرقه الاجماع وبخلاف ما لو صرحوا بعدم التفصيل فيه بأن يجيبوا في مسألتين بجواب واحد فالنقص خارق للاجماع او يعاينوا بعبارة جامعة بينهما يعلم منها أن حكمهما واحد لعدم الفارق واتحاد الجامع كتوريث العمة والحالة فان العلماء بين مؤثر لهما ومانع والجامع بينهما عند الطائفتين واحد وهو كونها من ذوى الارحام فالقائل بتوريث واحدة دون الأخرى خارق لما اتفقوا عليه ضمناً فلا يجوز التفصيل الا فيما لم يقولوا بنفيه صريحاً او ضمناً اه ح ابن جفاف (٥) قال في شرح التحرير ما لفظه ونقل الاول يعني عدم الرد عن علي وابن مسعود والثاني يعني الرد مع الارش عن عمر وزيد بن ثابت وانهما

(قوله) غير رافع للقولين ، اقول وح فالمراد من قولهم في رسم الاجتهاد على امر هو جنس الامور سواء كان واحداً أو أكثر

ثم ذكر مثال الاختلاف في مسألتين دليل على المختار من التفصيل والمؤلف اقتصر على المثال للمسئلة فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه والا بقي بلامثال اه منه ايضاً (قوله) اي مع التفصيل مراد المؤلف بالتفصيل ما لم يكن رافعاً للقولين وعدمه ما رفعها فتأمل اه ح عن خط شيخه



بل بردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكذا وثيباً فالقول بردها مجازاً قول ثالث رافع للقولين (١)، احتج المانعون اما اولاً باتفاق الاولين على عدم التفصيل فالقول به خلاف الاجماع، والجواب منع اتفاقهم على عدم التفصيل (٢) غاية انهم لم يقولوا به (وعدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدمه) أي التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات (والا امتنع) القول (فيما تجدد) من الوقائع اذا لم يقولوا فيها بحكم (و) اما ثانياً فبان في القول بالتفصيل (لزوم تخطئة الاولين) اذ كل فئة مخطئة بالتعميم وفيه تخطئة كل الامة والادلة تنفيها، والجواب ان ذلك (ممنوع فيما قلناه) من التفصيل لان ما تنفيه الادلة تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطي بعض في مسألة (٣) وببعض في اخرى فلا والا لزم ان يمتنع تجويز الخطأ على كل فرد من مجتهدي كل الامة في احكام متعددة ولا خلاف فيه

قالا رد معها عشر قيمتها ان كانت بكذا ونصف العشر ان كانت ثيباً فقد اتفقوا على عدم ردها مجازاً قال الشارح وقال شيخنا الحافظ وفي هذا المثال نظر فأن الذي يروى عنهم ذلك من الصحابة لم يثبت عنهم واما التابعون فصحت عنهم الاقوال الثلاثة الاول عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري والثاني عن سعيد بن المسيب وشرح ومحمد بن سيرين وكثير والناث عن الحرث العملي وهو من فقهاء الكوفة من اقران ابراهيم النخعي اه بلفظه قلت وحكاية جواز الرد مجازاً قد ذكرها ايضاً الامام يحيى بن حمزة عليه السلام عن امير المؤمنين رضي الله عنه والشافعي حيث قال في المسئلة العاشرة من الباب الثاني من الحاوي في بيان المعتبرين في الاجماع في سياق حجية قول امير المؤمنين رضي الله عنه ما لفظه، وحكى عن امير المؤمنين انها ترد مجازاً من غير شيء كما ذهب اليه الشافعي اه وفي مآراه عن شرح التحرير والحاشي ما دفع ما اشتهر بين الاصوليين من أن القول بالرد مجازاً خارق للاجماع اللهم الا ان يريدوا بذلك مجرد التمثيل اه (١) فانهم قائلون جميعاً أنها لا ترد مجازاً اه (٢) فيه بحث لان من يقول بأن العيوب الخمسة يفسخ بها النكاح يمنع ان بعضها لا يفسخ ضرورة ان الساب الجزئي ينافي الايجاب الكلي وكذا من يقول بأن شيئاً من العيوب لا يفسخ به يمنع أن البعض مما يفسخ به ومعلوم أن التفصيل قول بالايجاب للبعض والسلب عن البعض فكان ينافيهما فيكون باطلا والحاصل أن القول بالايجاب الكلي في قوة القول بطلان نقيضه الذي هو السلب الجزئي ولازم بين له وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم القول بطلان الايجاب الجزئي فالقول بتجموع الايجاب الجزئي والسلب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل قول بتاجميعوا على بطلانه، أقول وبما قررنا ظهر الفرق بين مانحن فيه وبين الوقائع المتجددة اذ فيها لا يلزم القول بالبطلان بخلاف مانحن فيه على ما قررناه وظهر ايضاً ما يقال في الجواب على من قال بأن العيوب المشتركة بين الزوج والزوجة مما يفسخ به النكاح والعيوب المختصة بأحدهما لا يفسخ بها مثلاً قال كحكين عند التحقيق وكل حكم لا يخالف الا جماعة واحدة ومخالفة الاجماع انما تكون اذا أجمع الكل على حكم ثم جاء واحد وقال بنافيه كمسئلة الجد والنية على أن فيه تعسفاً لأن هذا التوجيه يخرج الكلام عما هو محل النزاع اذ محل النزاع ان يحدث القول لواحد والثالث بعد الاتفاق على قولين على ما يشعر به تنكير قول ثالث فقد جعلوا التفصيل قولاً واحداً ثالثاً والا فيخرج عن محل النزاع اه ميرزا جان (٣) ولازم التفصيل من هذا القبيل، قال البيضاوي

(قوله) مخطئة بالتعميم، أي بتعميم الحكم وعدم التفصيل (قوله) لأن ما تنفيه الأدلة، أي الذي تنفيه (قوله) واما فيما لم يتفقوا عليه الخ، بيانه ان الله ائله بالحل مطلقاً خطأ في العمد والقائل بعدم الحل مطلقاً خطأ في السهو ولم تنق الطائفتان على الحل في العمد ولا على عدم الحل في السهو (قوله) والا لزم الخ، يعني والا نقل بعدم التخطئة فيما لم يتفقوا عليه لزم عدم جواز تخطئة كل واحد من المجتهدين وانما قال في احكام متعددة ليكون هذا كما نحن فيه من تخطئة بعض في مسألة وبعض في اخرى (قوله) ولا خلاف فيه، أي في تجويز الخطأ في تلك الاحكام مثلاً يجوز تخطئة مجتهد في تحليل النبدن ومجتهد آخر في وجوب الوتر وآخر في نقض الوضوء بمس الذكر ونحو ذلك اذ لم يتفقوا على كل واحد منها

(قوله) والا نقل بعدم التخطئة، شكل على قوله عدم وظن بجوازه

(قوله) لغير الامامية ، احتج القائل بالجواز مطلقاً أما أولاً فبان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يكون مانعاً منه وهذا معنى قوله ( قيل الاختلاف يشهد بالجواز قلنا لا اختلاف في الممنوع ) لان ما قلنا فيه بال منع هو ما اتفقوا عليه ويرفعه القول الثالث كالاتفاق على عدم الرد مجاناً فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهادياً وأما ثانياً فبان لو كان الثالث باطلا لانكر اذا وقع لكنه لم ينكر ، اما الاولى فلا امر بالنهي عن النكرو والساف لا يتفقون على مخالفة الامر ، وأما الثانية فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما للام ثلث الاصل قبل فرض الزوج والزوجة ، وقال الباقر للام ثلث الباقي بعد فرضها واحداث التابعون قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم ينكر عليه احد (١) والا لنقل (و) الجواب ان (ما وقع من التابعين) من احداث ما لم يقل به الصحابة (ان رفع) مذاهبهم (فمحمول على انه) وقع وقت الاختلاف منهم والنظر في الحادثة (قبل الاستقرار) على تلك المذاهب وذلك (كما حكى عن مسروق (٢)) انه احدث فيما اختلفت فيه الصحابة وفيه نظر ولم يبينه ووجه الاسنوى وغيره بان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطاء شاملة للصورتين وقال السبكي وهذا النظر له اصل مختلف فيه وهو انه يجوز اقسام الامة الى شطرين كل شطر مخط في مسئلة ، الاكثر انه لا يجوز واختار الامدى وابن الحاجب خلافه وهو متجه ظاهر فان المخذور حصول الاجتماع منها على الخطاء اذ ليس كل فرد من الامة بمعصوم فاذا انفرد كل واحد بخطا غير خطا صاحبه فلا اجماع اه قلت يرجع هذا الكلام الى ان المراد من الضلالة في قوله عليه السلام « لا تجتمع امتي على ضلالة » الضلالة الشخصية اذ لو حمل على مطلق الضلالة لم كونها شاملة للصورتين والله اعلم اه من التيسير شرح التحرير لبادي شاه (١) في العضد والجلال على المختصر ، فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس له ثلث الاصل وان فضلت على الاب وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة له ثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيهما فقال في مسئلة زوج ثلث ما بقي لثلاث تفضل على الاب وفي مسئلة زوجة ثلث الاصل لانها لا تفضل فيها عليه ولم ينكر عليه احد والا لنقل اه (٢) وكما حكى عن مسروق في ميراث الجد مع الاخ انه قال بحرمانه وان الاخ يسقطه وهو رافع للقولين المتقدمين لان الصحابة فرقان قائل بان المال كله للجد وقائل بالمقاسمة فالحرمان رافع فان صح هذا عن مسروق فهو محمول على انه قال به قبل استقرار الخلاف والاجتهاد قبله شايع كما مر اه ح ابن جحاف \* مسروق بن الاجدع بن مالك بن أمية الهمداني روى عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وسبع وعمر وابن مسعود وخباب بن الارت وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمرو والمغيرة بن شعبة وطائفة وعبيد بن عمير وروى عنه الشعبي والنخعي وآخرون قال الشعبي ما علمت اطلب للعالم في الآفاق من مسروق وما ولدت همدانية مثله وقال يحيى بن معين ثقة لا يسأل عنه وقال ابن المديني ما اقدم عليه احداً من اصحاب عبد الله وقال ابن سعد وكان

(قال) قبل الاستقرار على تلك المذاهب ، اقول قد قدمنا قريباً تحقيق ما لا يتم معه هذا

(قوله) فينظر في ذلك ، ولعله اراد

من مسألة الحرام قولاً آخر، قال جابر الله روى عن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد: أن الحرام عين، وعن عمر إذا نوى الطلاق فرجعي، وعن علي رضي الله عنه ثلاث، وعن زيد واحدة بائنة، وعن عثمان ظهار وكان مسروق لابراهيماً ويقول ما بالي أحرمتها أم قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس بشيء محتجاً بقوله تعالى «ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» وقوله «لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم» وما لم يحرمه الله فليس لاحد أن يحرمه ولا يصير بتحريمه حراماً قال أبو طاب عليه السلام وأما ما حكى عن مسروق فإنه لا يلزم لأنه كان لحق زمان الصحابة وهو من أهل الاجتهاد فلا يمتنع أن يكون الاجتهاد الذي ذهب إليه إنما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قد استقر خلاف من أهل العصر الاول على تلك الاقوال الاخر (والا) يكن ما وقع من التابعين كذلك (فواضح) (١) أنه من قسم الجائز كما روى عن ابن سيرين لأنه قائل في كل صورة بواحد من المذهبين ولذلك لم ينكر عليه «وها هنا مسائل» ذكرت تبعاً لهذه المسئلة لوجوه مناسبة (المسئلة الاولى) إذا استدلل أهل العصر في مسئلة بدليل أو تأولوا بتأويل فهل لمن بعدهم أحداث دليل أو تأويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه (٢) ولا صحته، منعه الاقلون وتوقف أبو عبد الله البصري في ذلك (٣) (و) قال الاكثرون وهو المختار (يجوز أحداث (٤) دليل أو تأويل (٥) اذ هو قول باجتهاد (لا مخالفة) فيه لما اجمع عليه أهل

ثقة وله أحاديث صالحة وقال العجلي تابعي ثقة توفي سنة ثلاث أو اثنتين وستين روى له الجماعة وكان يصلى حتى ترم قدماءه من الاكمال وحج فاما نام الا ساجداً ذكره في الاحساب اه (١) أي والا يرفع القولين كما نقل عن ابن سيرين وغيره في مسئلة زوج أو زوجة وأبوين فواضح أنه من قبيل الجائز لأنه لم يرفع ما اتفق عليه الاولون فلم يخرق الاجماع المتقدم اه من شرح ابن جفاف مختصراً (٢) أما اذا نصوا على بطلانه فلا يجوز اتفاقاً اه عضد (٣) في شرح ابن جفاف وكذا أبو عبد الله أي توقف في أحداث دليل أو تعليل ومنع أبو عبد الله وبعض أثبتنا وجمهور المتكلمين من أحداث تأويل وعن المنصور بالله ان كان الدليل والتأويل من جهة النقل امتنع لامن جهة النظر فجائز اه (٤) واطلاق الأحداث على الكل تغليب كما لا يخفى اه طبرى \* اذا لم يكن فيه ابطال لما اجمعوا عليه ولا نصوا على بطلانه فلا مخالفة فيه للاجماع فهو قول لم يقولوا بخلافه وعدم القول ليس قولاً بالمعنى كما تقدم فلا مخالفة اه ح ابن جفاف (٥) ثالث أو رابع أو أكثر لم ينصوا على عدمه ولم يرفع مقتضى اقوالهم اه طبرى اما لو غير مقتضى اقوالهم من الحكم فلا كالقول الثالث الراجع للقولين ومثاله لو علل بعضهم تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً بالكيل وآخر بالطعم فجاء من بعدهم علله بالاعتبات فإنه لا يجوز لرفعه القولين الاولين المتضمنين الاجماع على تحريم بيع الملح بالملح مثله كذلك وتجاوز عاتقه ذلك اه طبرى

(قوله) وها هنا مسائل، هي ست مسائل ذكرها المؤلف عليه السلام والمناسبة فيها لهذه المسئلة ظاهرة ماخلى الثانية فالظاهر انها من توابع الفرع المتقدم

بالخطأ ما من شأنه ان تجوز مخالفته فهو من عموم المجاز ولذا نسب الخلاف الى الامامية اذ المعصوم عندهم لا تجوز مخالفته اه سيدي احمد بن حسن اسحق رحمه الله ح (قوله) والمناسبة فيها الخ، وهي المناسبة في الأحداث اه ح

(قوله) لأنه كان لحق زمان الصحابة، اقول لحوقه لزمانهم لا يقتضي انه خاض معهم ومسائل الاجتهاد لا يجتمع على الخوض فيها المجتهدون بل كل يقول ما قوى عنده من غير علمه انه يجمع على قوله أولاً



(قوله) المغيرة لأهله من تقدمهم، المراد المغيرة لما في كونها موهوماً وتلك منهوماً أو في كونها قرأنا وتلك سنة ونحو ذلك مع أنها متفقة على حكم واحد (قوله) أما أولاً، لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثاني فالأولى عدم ذكره (قوله) مراده الحكم المتفق عليه، حمل المؤلف عليه السلام سبيل المؤمنين على الحكم لأعلى طريقه الذي هو الدليل والتأويل لما سيأتي من جواب المؤلف عليه السلام عن اعتراض شارح المختصر المشار إليه بقوله قيل هنا سبيل المؤمنين لاهناك لأن جوابه عليه السلام ﴿٥٨٥﴾ مبنى على هذا الحمل وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى (قوله) قيل هنا سبيل لاهناك، هذا ذكره في شرح المختصر وأجاب عنه المؤلف عليه السلام بأنه لا سبيل لهم في المتنازع فيه أي لا سبيل للأولين فيه كالحادثة المتجددة فالضمير عائداً للأولين لا إلى من بعدهم كما قد يتوهم إذ يفسد المعنى ولا يندفع الاعتراض والمعنى أن الأولين إنما يكون لهم سبيل في المتنازع فيه لو حكموا فيه بصحة فيكون من بعدهم متبعين لسبيلهم أو حكموا فيه بفساد فيكونون متبعين لغير سبيلهم (قوله) والحق الخ، لما كان هذا الجواب الأول مقتضاه أن المراد بالسبيل الحكم بالصحة والفساد خاصة

ذكر المؤلف عليه السلام أن الحق التعميم في إيراد السبيل الحكم المتعبد به أعم من الصحة والفساد وحينئذ فلا إشكال في قوله والحق بعد قوله الحكم بالصحة والفساد كما قد يتوهم

(قوله) لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثاني، كما ذكره في شرح المختصر فكان ذلك مناسباً في كلامه اهـ (قوله) لما سيأتي من جواب المؤلف الخ، المراد الجواب الذي ارتضاه آخره بقوله والحق، لا الأول فتأمل اهـ عن خط شيخه

العصر الأول لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم (١) فكان جائزاً (و) أيضاً لو لم يكن جائزاً لانكر لما وقع (اذ لم تزل العلماء يستخرجون الأدلة والتأويلات) المغيرة لأدلة من تقدمهم وتأويلاتهم من غير تكبير من أحد بل يمدحون به ويعد لهم فضلاً، احتج المانعون أما أولاً فبان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فقد اتبع غير سبيل المؤمنين (و) الجواب أن (سبيل المؤمنين) (٢) مراد به الحكم (المتفق عليه) (٣) لا ما لم يتعرضوا له (والا امتنع) الحكم (فيما تجدد) من الوقائع لصدق غير سبيلهم عليه وهو باطل بالاتفاق (قيل) فرق بين (٤) ما تجدد من الوقائع وما نحن فيه اذ (هنا سبيل) للمؤمنين وهو استدلالهم وتأويلهم السابق فأحداث الآخر يكون اتباعاً لغيره (و) لا سبيل لهم (هناك) أي في الواقعة المتجددة فأحداث القول فيها أحداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها (فأنا) لا نسلم الفرق اذ (لا سبيل) لهم أيضاً (في المتنازع) فيه وهو الدليل والتأويل الحادث وإنما يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة أو فساد والمفروض خلافه، والحق أن المراد بالسبيل الذي وقع التهديد على اتباع غيره نفس المتعبد به لا طريقه (٥) والا (٦) لزم أن تكون العامة متبعة لغير سبيل

(١) بخلاف صورة التنصيص اهـ فصول بدائع (٢) وإن كان ظاهراً فيما ذكر لكنه مراد الخ اهـ \* عبارة العضد الجواب أنه وإن كان ظاهراً فيما ذكر فهو لكنه مؤول بأن المراد اتبع غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم في كل واقعة تتجدد وأنه باطل بالضرورة والاتفاق اهـ (٣) لأدليله لأنه لو كان المراد به دليل الحكم لامتنع أحداث دليل على ما تجدد من الوقائع إذ يصدق عليه أنه غير سبيلهم واللازم باطل اتفاقاً اهـ ابن جفاف ولقظح راجع هاهنا ما سبق له عليه السلام في مسألة حجبة الاجماع حيث قرر قول المعترض وسبيلهم التمسك بالدليل لا بالاجماع الخ، حكاه هناك عن المعترض ولم يجب عنه (٤) في ح ابن جفاف قيل هاهنا فرق بين ابتداء دليل على حكم لم يقولوا فيه بنهي ولا إثبات فلم يستدلوا عليه بدليل وبين أحداث دليل على حكم قد استدلل عليه المجمعون بدليل آخر بأن هنا سبيلاً لهم وقد اتبع غيره لاهناك أي فيما تجدد من الوقائع فلا سبيل لهم فيها حتى يمكن اتباع غيره فلا يصح اللاحق ولا ملازمة فيمتنع فيما استدللوا عليه لا فيما لم يستدلوا عليه لوجود الفارق اهـ منه (٥) وفي فصول البدائع أو نقول المراد بسبيل المؤمنين مذهب المجمعين لأدليلهم والا لزم معرفة السند أو اتباع المجهول اهـ (٦) أي والا يرد بالسبيل

(قوله) كما يتوهم، ينظر من أين ينشأ التوهم اهـ عن خط شيخه (قوله) لما كان هذا الجواب الأول، وهو قوله قلنا لا سبيل الخ (قوله) مقتضاه أن المراد الخ، عبارة المؤلف لو حكموا فيه بصحة أو فساد اهـ عن خط شيخه (قوله) في إيراد السبيل المتعبد به أهم، شكل على قوله أعم، وعليه ما لفظه يقال بل الفرق كون الصحة والفساد في الجواب الأول حائدين إلى الطريق يدل عليه قوله والمفروض خلافه وفي الثاني إلى الحكم لا طريقه كما صرح به فتأمل اهـ، وفي حاشية عليه أيضاً، ينظر في أهمية الحكم المتعبد به للحكم بالصحة والفساد

(قوله) أي بدليل راجح لا يساويه دليل يخالفه، يعني أن المرجوح الذي لا يساوي الدليل الراجح هو الدليل المخالف حكمه لحكم الراجح لا الموافق للراجح في الحكم وينظر ما المانع من كون ﴿٥٨٦﴾ المرجوح هو الموافق حكمه للراجح أيضاً وقد أطلق في شرح المختصر الراجح ولم

يقيده (قوله) غير متروك حكمه، أي حكم الراجح لكن لدليل مرجوح و(قوله) سواء عمل بحكمه أي بحكم الراجح من دونه أي دون علم الأمة بالراجح كلهم يعني سواء عمل بحكمه كل الأمة أو بعضهم ولم يتعرض في شرح المختصر لعمل البعض والمؤلف عليه السلام زاده لأن عمل البعض على موجه كاف في جواز عدم علم الأمة بالراجح إذ لا يصدق عدم عمل كل الأمة على موجه اللازم منه الإجماع على الخطأ الذي هو الممتنع (قوله) على قولين متعلق، بقوله اختلف (قوله) وحكي العلامة، مقابل لقوله فلا خلاف الخ، (قوله) قولاً بالجواز مطلقاً أي سواء عمل به أحد من الأمة أولاً (قوله) واللازم عدم مالم يتفقوا على العلم به، يعني لو كان عدم العلم علماً بالعدم لم عدم الشيء الذي لم يتفقوا على العلم به، مثلاً إذا لم تعلم الأمة وجود زيد في الدار لم أن عدم وجوده إذا وجد فيها مع عدم علمهم به لا جمعوا على الخطأ بناء على أن عدم علمهم به علم بالخطأ وهو باطل ضرورة أنه يصح وجود زيد مع عدم علم الأمة به إذ لا خطأ (قوله) واستقر خلافتهم، كان الأولى أن يجعل هذا الشرط في المتن كما فعل المؤلف عليه السلام في المسئلة الرابعة وكما فعل ابن الحاجب في هذه والتي بعدها

المؤمنين لتخصيص المؤمنين في الآية بالمجتهدين لما سبق من أن غيرهم لا يعتبر في انعقاد الإجماع وسبيلهم إلى أحكام الأدلة من الكتاب والسنة وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق (المسئلة الثانية) قوله (واختلف في جواز عدم علم الأمة) في عصر من الأعصار (براجح) أي بدليل راجح لا يساويه دليل يخالفه (معمول على وقفه) يعني غير متروك حكمه (١) سواء عمل بحكمه من دونه كلهم أو بعضهم على قولين، والمختار الجواز أما إذا لم يقع من أحد منهم العمل على وقفه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لأنه اجتماع على الخطأ، وحكي العلامة في شرحه على المختصر أن في المسئلة قولاً بالجواز مطلقاً وقولاً بالامتناع مطلقاً وقولاً بالتفصيل وهو الجواز أن عمل على وقفه والامتناع وفي ما حكاه نظر لا يستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وقفه (٢) القول بجواز اجتماع الأمة على الخطأ، احتج (المجيز) (٣) لعدم علمهم بالراجح معمول على وقفه، عدم العلم به (ليس إجماعاً على عدمه فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم) (٤) واللازم عدم مالم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضرورة، احتج (الذائع) لذلك، الدليل الراجح سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره (٥) فقد اتبعوا (غير سبيل المؤمنين وفيه) من الجواب (ما سبق) (٦) من أن سبيلهم مراد به ما اتفقوا عليه لا مالم يتعرضوا له، وقد أجيب بأنه ليس سبيلهم بل من شأنه أن يكون سبيلهم (المسئلة الثالثة) إذا اختلف أهل العصر الأول في مسألة على قولين واستقر خلافتهم في ذلك، واتفق أهل العصر الثاني (٧) على أحدهما ففيه خلاف (٨) (و) المختار أن

نفس المتعبد به بل أريد الطريق لزم الخ، اهـ (١) لكن لدليل مرجوح موافق للراجح اهـ (٢) لمعارض اهـ سبكي أي دليل يدل على نقي ذلك الحكم وأن كان مرجوحاً اهـ سعد (٣) وصرح صاحب فصول البدايع أيضاً باختيار الجواز للعلة المذكورة اهـ (٤) فليس إجماعاً على الخطأ اهـ فصول بدايع (٥) أي غير ذلك الدليل الراجح الذي هو سبيل المؤمنين وأن كان عملهم على وقفه فأن مجرد موافقة الحكم للدليل ليس إجماعاً له بل إذا أخذوه منه اهـ سعد (٦) في ح ابن جحاف وفيه ما سبق من الجواب من أنه لا سبيل للمؤمنين فيه لأنهم لم يقولوا فيه بصحة ولا فساد ولا تعرضوا له وإنما يكون سبيلهم لو سلكوه وعملوا به فأما قبل ذلك فهم بصدان يصير سبيلهم ومن شأنه أن يكون كذلك اهـ (٧) كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد ونكاح المتعة اهـ شرح ابن جحاف (٨) فعند أحمد والاشعري والجويني والغزالي والصيرفي ممتنع

« المسئلة الثالثة » قوله إذا اتفق أهل العصر الأول على قولين، أقول وعرف بها كل مجتهد في ذلك العصر لئتم ما يأتي له من قوله لأن اختلفهم إجماع على التخيير ومن قوله سلمنا (قال) والمختار أن الاتفاق إجماع، أقول هذا المختار هو قول الأقل كما قاله الزركشي في شرح الجمع فانه قال ذهب

ذا المراد به الأحكام الخمسة الخ، فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) وينظر ما المانع الخ، لا يخفى أن الترجيح إنما يكون مثلاً بين دليلين متماثلين في الصحة متغايرين في الاقتضاء كما هو المعروف من اصطلاح أهل الأثر فلا يصح كون المرجوح هو الموافق فتأمل اهـ عن خط شيخه

(الاتفاق) من أهل العصر الثاني (على أحد قولي الأولين) جائز وأنه (إجماع) يجب اتباعه وهو قول أكثر أئمتنا عليهم السلام منهم أبو العباس وأبو طالب، وقول ابن سريج واتباعه، وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسن الكرخي، وأبي الحسين وأبي عبد الله البصريين، والرازي وابن الحاجب (لما تقدم) (١) من الأدلة الدالة على أن الأمة لا تجتمع في عصر على خطأ (وقيل) جائز وقوعه ولكنه (لا) يكون إجماعاً يجب اتباعه وهو قول بعض المتكلمين وبعض الحنفية وبعض الشافعية ورواه أبو طالب عن الصيرفي (وقيل) أن الاتفاق المذكور (ممتنع) وقوعه وهو قول أحمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والامسدي وأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي، (٢) واحتج أهل القولين الآخرين إما المانعون لوقوعه فيما أشار إليه بقوله (اذلوقع) لكان حجة لتناول الأدلة له فيتعارض الإجماعان إجماع هؤلاء على عدم تسوية الآخر وإجماع الأولين على تسوية كل منهما وأنه محال عادة وإما السانعون لحجته فيما أشار إليه بقوله (أو كان حجة) يعني لو كان الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجة (تعارضاً) أي الإجماعان إجماع الأولين على جواز الأخذ بكل من القولين وإجماع الآخرين على تعيين أحدهما فبقوله تعارضاً هو التالي في الحجتين وقوله لو وقع مقدم الحجة الأولى أو كان حجة معضوف عليه وهو مقدم الثانية وقوله (لأن اختلافهم إجماع على التخيير) (٣) بيان السلازمة لأنها لا تتم إلا ببيان الإجماع الأول فيحصل التعارض بينه وبين الثاني (فلذا) في الجواب على ما احتج به

وستأتي فائدة زيادة ذلك في نقض الحجج (قوله) وابن الحاجب، حيث قال والحق أنه بعيداً في القليل وقد فسر شارحه بأن المراد لا في القليل من المسائل يعني أنه وإن بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلاً (قوله) تعارضاً، جواب قوله اذلو وقع وكذا قوله أو كان حجة وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي أن قوله تعارضاً نالي الحجتين

(قوله) وهذا معنى قول المؤلف الخ، فلا حاجة إلى هذا بعد تبين المؤلف اه حسن كبس ح

وعند أئمتنا عليهم السلام والجمهور بل يجوز ثم اختلفوا في وقوعه فأكثروا على أنه واقع ثم اختلف أيضاً القائلون بوقوعه في كونه إجماعاً يحرم مخالفته أم ليس بإجماع فتجاوز مخالفته، فعند بعض أئمتنا وبعض الفقهاء والمتكلمين ليس بإجماع اذلا يوت القول بموت قائله وعند جمهور أئمتنا عليهم السلام وأبي علي وأبي الحسين وبعض الفقهاء أنه إجماع فتحرم مخالفته لا تعارض قائله وانعقاد الإجماع بعده وهذا هو المختار وقيل إن كان المجموعون هم المختارون بأن اتفقوا بعد اختلافهم فإجماع تحرم مخالفته والا فلا اه ح ابن جحاف (١) من أنه لم يرفع ما اتفق عليه الأولون فكان جائزاً وكان إجماعاً لأنه قول كل الأمة اه من شرح جحاف (٢) وقواه الامام يحيى بن حمزة عليه السلام في الانتصار وفي المعيار له عليه السلام أنه لا يصح الإجماع بعد الخلاف قطعاً وإن خلاف الميت معتبر وإن أجمع أهل العصر الثاني وذكر أنه محكي عن بعض المتكلمين وبعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة وأنه اختياره عليه السلام ذلك عنه السيد محمد بن ابراهيم طادت بركاته في الروض الباسم اه (٣) يعني أن المكلف له أن يختار ويرجح أي القولين شاء فإذا انعقد بعدهم إجماع على أحد القولين امتنع التخيير المجمع

الجمهور إلى امتناعه أي الإجماع في هذه الصورة منهم أحمد بن حنبل والاشعري وامام الحرمين والغزالي وذهب جماعة إلى الجواز



(قوله) اذ لا تزال إحدى الطائفتين ، (قوله) (قوله) واتفاق التابعين

الاتفاق ممنوع اذ فيه خلاف ابن الزبير وابن الحنفية وعطاء وروى عن الصادق والباقر وموسى بن جعفر وعلي بن موسى الرضا والناصر وغيره كذا نقل (قوله) ولو سلم ، أي قضاء العادة بالامتناع فانما يمتنع اذا كثرت اهل كل واحد من القولين (قوله) فينتهي المشروط ، فلان نسخ حينئذ للاجماع بل انتفاء الاجماع لانتهاء شرطه (قوله) بأي القولين أي بأي قولي الصحابة المختلفين سواء حصل اجماع بعد اختلافهم او لم يحصل (قوله) ومنها ان اهل العصر الثاني بعض الامة الخ ، هذه الشبهة مبنية على ان قول العالم لا ينقض بموته صرح بذلك شارح الجوهره والمحقق في شرح المختصر حيث قال قالوا لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولاً مخالفاً لان القول لا يموت بموت صاحبه فلا اجماع له ويمتثل ان المؤلف عليه السلام بى هذه الشبهة على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الامة وسيأتى في جواب هذه الشبهة ما يؤيد هذا والله اعلم واما الشبهة التي اشار اليها المؤلف بقوله فيما يأتي ومنها انه لو كان حجة لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك فمبنية على العكس من ذلك وهو ان قول العالم يموت بموته فالجواب عنهما مختلف كما يأتي (قوله) لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك ، أي حجة وذلك ان الباقي

الطائفتان ماذ كرموه من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين (ممنوع) اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الاخر (سلمنا) (١) ذلك (فمع انتفاء القاطع) أي مشروط بعدم ظهور القاطع في احدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجماع لكونه قاطعاً ، واحتج المانعون لوقوعه بوجه آخر وهو ان العادة تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا تزال إحدى الطائفتين تصر على مذهبها ، وبوجه آخر وهو انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخاً للاول والاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً ، والجواب عن الاول منع قضاء العادة اذ لو امتنع لم يقع وقد وقع خلاف الصحابة في مسألة العول واتفاق التابعين فيها على احد القولين ولو سلم فانما يمتنع عادة اذا كثرت اهل كل واحد من القولين ، اما اذا كان القائل باحدهما نادراً فلا كما نجده في كثير من أقوال القدماء الذين لم يبق لهم متابع ، وعن الثاني بان الاجماع الاول ان سلم مشروط بعدم الثاني فاذا ظهر انتفى الشرط فينتفي المشروط ، واحتج المانعون بحجته بوجه آخر أيضاً منها قوله عليه السلام (صحي) (٢) كالنجوم ، الحديث يقتضي جواز الاخذ بأي القولين سواء حصل اجماع بعد او لم يحصل ، ومنها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم حجة ، ومنها انه لو كان حجة لكان لدليل وانه باطل والالما خفي على العصر الاول ، ومنها انه لو كان حجة لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك ، والجواب عن الاول

عليه أولاً فتعارض الاجماعان اهـ ح ابن جفاف (١) أي ولو سلم فانما أجمعوا على تسويج كل من القولين بشرط انتفاء القاطع المانع من ذلك التسويج وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض اهـ (٢) قال الاسنوي وجوابه ان الخطاب مع العوام أي المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة وهؤلاء العوام الذين خطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولاً لخواص اهل العصر الثاني لما قلناه اولاً ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً واذا لم يكونوا مخاطبين به لم يبق فيه دلالة على هذه المسئلة لان الكلام في اتفاق اهل العصر الثاني اهـ وفيه نظر لان خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية والا لم يكن

(قوله) سلمنا فع انتفاء القاطع ، اقول قيل عليه فيه بحث لان تسليمه الاجماع الاول يستلزم كونه قاطعاً فكيف يقال ان بقاء القاطع مشروط بأن لا يوجد قاطع اذا لزم مذهب الرازي وابي الحسين الطبري في جواز نسخ الاجماع والنسخ في سائر الادلة وان ذلك مستلزم لعدم استقرار حجته (قوله) فانما يمتنع عادة اذا كثرت اهل كل واحد من القولين ، اقول لا يعزب عنك انه تقدم انه قد اجتمع القولان ومن شرط الاجماع القولي ان يقول اهل الاجماع بما اتفقوا عليه وهو التخيير ليعلموا بكل من القولين وان كان سكوتياً فلا بد من علم الساكتين بما قاله البعض من التخيير فلا بد من علمهم به أيضاً فكيف يقال انه يكون القائل بأحدهما نادراً

كل الامة الاحياء في ذلك العصر والباقي هو المعتبر اذ لا عبرة بالميت واللازم باطل إتفاقاً ذكره في شرح المختصر (قوله) بأن الاقتداء بأبيهم للمقلدين ، عبارة المؤلف فيما سبق والجواب أن الخطاب للمقلدين خاصة وأراد المؤلف عليه السلام بالخطاب في قوله اقتسديتم وعبارته فيما تقدم واضحة وأما عبارته هاهنا فينبغي أن يقدرفيها مضاف ليتضح المراد فيقال المراد أن خطاب الاقتداء بهم للمقلدين بالكسر أي للمستندين بأقوالهم اذ ليست حجة وقوله واللازم اي وان لا يكن الخطاب للمقلدين خاصة بل عام لازم أن يكون قول كل احد من الصحابة حجة فيلزم التناقض عند اختلافهم بأن يجب طاعة كل واحد وعدم وجوبها ولزم أن يكون قول كل منهم حجة على الآخر وليس كذلك إجماعاً (قوله) ولو سلم ، أي كون قول كل واحد منهم حجة (قوله) وهي لا تقاوم الاجماع ، فيبطل قول المستدل سواء حصل إجماع بعد اول يحصل (قوله) وعن الثاني ، أي الوجه الثاني وهو أن أهل العصر الثاني بعض الامة (قوله) ان ذلك يقتضي ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة ، قد عرفت ان المخالف بنى الوجه الثاني على ان القول لا يموت بموت صاحبه فعلى هذا كلام المخالف في هذا الوجه مبنى على انه قد سبق قول المخالف وجواب المؤلف عليه السلام مبني على انه لم يسبق قول مخالف لقوله عليه السلام الخالي عن سبق المخالف فلا يتوجه ذلك ولعل المؤلف عليه السلام بنى هذا الجواب على ما عرفت من ان شبهة المخالف مبنية على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الامة وقوله وانه باطل بالاتفاق يعني بين من جعل الاجماع حجة واما اذا كانت شبهة المخالف مبنية على ان القول لا يموت بموت صاحبه فجوابها بغير ما ذكره المؤلف وهو ان ما ذكره المخالف منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجري فيه ما ذكره المخالف مع ان المحقق في شرح المختصر قد دفعه بأن ما لم يستقر ﴿٥٨٩﴾ عليه رأى فليس قولاً لأحد عرفاً اذ

يقال لم يقولوا بشيء فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف (قوله) عن الكل ، أي جميع أهل العصر الاول وقوله ويجوز ان يخفى عن البعض أي بعض أهل العصر الاول فلجواز خفائه عن بعض أهل العصر الاول لا مانع من ظهوره لأهل العصر الثاني فيدعوم الى الاتفاق عليه (قوله) كما يجبي يعني في بحث جواز تقليد الميت فان المؤلف ذكر

بأن الاقتداء بأبيهم للمقلدين واللازم ان يكون قول كل واحد منهم حجة يجب اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجة ظنية وهي لا تقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر الظنيات ، وعن الثاني (١) ان ذلك يقتضي ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة وانه باطل ، وعن الثالث انه لا يجوز خفاء ذلك الدليل عن الكل ويجوز ان يخفى عن البعض ، وعن الرابع بانه ملزم كما يجبي ان شاء الله تعالى ﴿المسئلة الرابعة﴾ الاتفاق من أهل العصر مأمودين الآن وهو باطل ايضاً فالمسئلة باقية بحالها في العوام المخاطبين اهـ (١) تقرير الازام أنه لو لم يكن أهل العصر الواحد كل الامة بل بعضهم لأن من مضى داخل في الامة لزم أن لا (قوله) ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة ، اقول لانهم بعض الامة ويلزم

هنالك ان الذي منع من تقليد الميت استدلالاً بانعقاد الاجماع بعده فلو اعتبر الميت لم ينعقد اجماع اللاحقين واجاب المؤلف عليه السلام بأنه مسلم لولا قيام الاجماع بعد الخلاف المستقر ولا يلزم من سقوط قول الميت مع إنعقاد الاجماع بعده السقوط مطلقاً سواء أجمع على خلاف قوله ام لا وأما صاحب الفصول فبنى على أن اتفاق أهل العصر الثاني ليس بأجماع بناء على أنه لا يموت قول المخالف بموته وقواه السيد العلامة محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى « قلت » وعلى ما حققه المؤلف عليه السلام يتم القول بانعقاد الاجماع مع القول بجواز تقليد الميت وهو الحق

(قوله) وجواب المؤلف عليه السلام مبنى الخ ، تأمل فكلام المؤلف الزام للمخالف لكن ينظر في هذا الازام لانه انما يلزمهم باعتبار من تكلم في المسئلة بخلاف من سيوجد ولذا الزمهم المعضد بالاجماع قبل استقرار الخلاف فتأمل اهـ ح عن شيخه وفي حاشية عن خط السيد العلامة الحسن بن يحيى الكبسي رحمه الله تعالى ما لفظه يقال المقصود الزام المخالف في شيء متفق عليه بما هو متفق على بطلانه وانما يكون ذلك فيما لم يسبق فيه خلاف أي لزوم كونه ليس بحجة فتأمل وسيندفع بهذا جميع ما في القوله الآتية ويعرف وجه العدول عما في المعضد اهـ عن خط السياني (قوله) واجاب المؤلف عليه السلام الخ ، عبارة المؤلف فيما سياتي قلنا مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر وهي اولى من عبارته المحشي فهي عبارة سقط اهـ ح

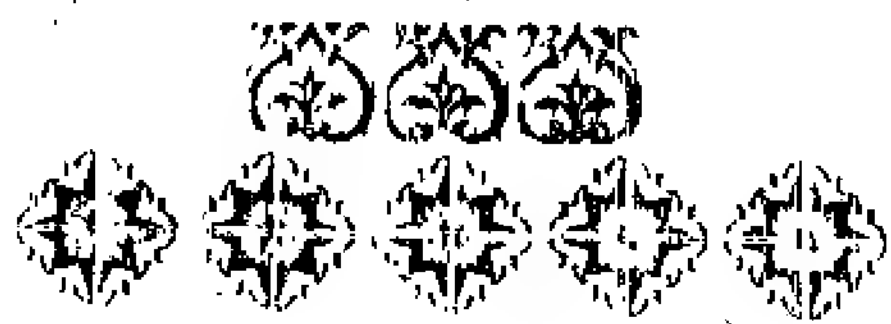
عقيب اختلافهم قبل استقراره بأن لم يطل (١) زمان الاختلاف جائز عند شذوذة قليلة (و) أما (الاتفاق بعد الاختلاف المستقر) فالخلاف فيه (كما تقدم) في مسألة اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الاول الا أن جواز وقوعه وكونه حجة أظهر (٢) مما سبق لأنه لا قول لغيره مخالف لهم في هذه المسئلة وقولهم بعد ظهور خطائه والرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فإنه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامة ولذا فرق الدواري بين المسائلتين فقال في هذه المسئلة أنه يحسن الاجماع بعد الخلاف وأنه يكون حجة بخلاف المسئلة الاولى، ووجه الفرق بما ذكرناه، اذا عرفت ذلك فالقائل بالامتناع الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه إجماعاً (وكل معتبري الانقراض جوازه) لأنه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن إختلافهم إجماعاً على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعاً للجمع عليه بخلاف إجماع العصر الثاني على أحد قولي الاولين فإنه رفع للجمع عليه، وذهب الاقل الى أنه ليس بأجماع، وحجة السانعين لوقوعه وحجته كما تقدم من أنه لو وقع أو كان حجة تعارض الاجماعان منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض، والجواب كما تقدم (٣) أيضاً ﴿المسئلة الخامسة﴾ اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فهل يجوز

«قوله» بأن لم يطل زمان الاختلاف ينظر فإنه لا مدخل للطول وعدمه في استقرار الخلاف وعدمه «قوله» وقولهم مبتدأ خبره قوله لم يبق معتبراً والمعنى أن قول المتفقين بعد ظهور خطائه أي خطاه قولهم والرجوع عنه بسبب اتفاقهم لم يبق معتبراً وهذا جواب عما يقال سلمنا أن لا قول لغيره لكن لهم قبل الاتفاق قول معتبر فهو كقول غيرهم وحاصل الجواب أن قولهم لما ظهر خطاؤه والرجوع عنه باتفاقهم لم يبق معتبراً فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها الخ «قوله» ووجه أي الدواري الفرق بما ذكرناه من كون من خالفهم من الموتى بعض الامة اه

(قوله) ينظر فإنه لا مدخل الخ، يقال هو لازم عرفاً اه

ينعقد إجماع أهل العصر على قول لم يسبق لقولهم مخالف لأنهم بعض الامة باعتبار من يأتي بعدهم فيلزم أن لا ينعقد إجماع أصلاً والاتفاق من المختلفين في هذه المسئلة على بطلان هذا اللازم وقد نقل السيد صلاح بن احمد في شرح الفصول الفرق بين المسئلتين وما إعتبار من مضي وعدم اعتبار من يأتي عن السيد محمد بن ابراهيم الوزير بأن قال من مضي ظاهر الدخول في الامة بخلاف من سيوجد لأنه لا يعلم هل يوجد أولاً واذا كان طاماً لم يعلم هل يخالف أولاً ولأن إعتبار من سيوجد يؤدي الى بطلان إعتبار الاجماع فلا يمكن إعتباره فلا يستوى إعتبار ما يمكن كمن مضي وإعتبار من لا يمكن كمن يجوز انه سيأتي اه وهذا فرق جيد (١) بأن تضي عليه مدة يمكن كل ان يعمل بتقتضى مذهبه وقال الامام الحسن عليه السلام أن عدم الاستقرار أن يكون خلافهم واقولهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظر قبل اعتقاد حقيقة شيء من الطرفين اه سعد (٢) عبارة فصول البدائع والحجية هاهنا اظهر لأن قول البعض بعد الرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها اذا اعتبر قول المخالفين من الموتى اه والله أعلم (٣) منعنا الاجماع سلمنا فع انتفاء التقاطع اه

ان لا يكون الاجماع الذي هو حجة الا ما اتفقت عليه الامة من اول وجودها الى انقراض اخر مجتهد من الامة •



هذا آخر ما ظهر لنا من حاشية الدراية وفي نهايته ما نقل في اولها عن خطوله مؤلفها رحمه الله تعالى



(قوله) فإن قال أهل الإجماع بعدم الفصل الخ ، فقد نقل الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج عن أبي الحسين زيادة تصوير وتفصيل يؤخذ منه بمعونة الله تعالى (قوله) أو علم أن طريقة الحكم فيهما واحدة ، قال الأسنوي كتورث العمة والخالة فإن علة تورثهما كونهما من ذوى الأرحام وكذلك علة عدم تورثهما فكل من ورث واحدة قال في الأخرى كذلك فصار بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما (قوله) والا ، أي وإن لم يقل أهل الإجماع بعدم الفصل ولا علم أن طريقة الحكم فيهما واحدة جاز الفرق ومثال ما لم تكن الطريقة في المسئلتين واحدة ما إذا قال بعضهم لا زكوة في مال الصبي ولا في الحلي المباح وقال بعضهم بالجواب فيهما فيجوز الفصل ذكره الأسنوي (قوله) والخلاف فيها كاخلاف في مسألة أحداث قول ثالث ، ذكره الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج نخذه من هنالك أن شاء الله تعالى وأما شارح الجمع ففرق بينهما بأن التي قبلها مفروضة في الأعم من كون محل الحكم متحداً أو متعدداً وهذه مفروضة في كون محل الحكم متعدداً فالأولى أعم (قوله) بل جعلاهم مسألة واحدة أخذ ذلك لابن الحاجب من تمثيله في تلك بأمثلة في هذه المسئلة من ذلك ﴿ ٥٩١ ﴾ قول ابن الحاجب وشارحه رابعهما

فمنع العيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث فقول ابن الحاجب فالفرق كقولهم في هذه المسئلة فالفصل بينهما وبين باقي الأمثلة (قوله) كما حكى عن الثوري ، هذا مثال لما قال أهل الإجماع بعدم الفصل (وقوله) وكما روى عن ابن سيرين مثال لعدم قول أهل الإجماع بعدمه (قوله) مما سبق ، في مسألة أحداث قول ثالث (قوله) إلا ما حكاه قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله ، سيأتي في النسخ الخلف عن أبي الحسين الطبري وفي رواية المؤلف عليه السلام هذه تقوية لرواية الفصول عن أبي عبد الله

لمن بعدم أن يفصل بينهما ، نظر فإن قال أهل الإجماع بعدم الفصل أو علم أن طريقة الحكم فيهما واحدة لم يجز والا فاختار الفرق (١) والخلاف فيها كاخلاف في مسألة أحداث قول ثالث (٢) ولذا لم يذكرها الأمدى ولا ابن الحاجب بل جعلاهم مسألة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق وذلك كما حكى عن الثوري من الفصل بين الجماع ناسياً والا كل ناسياً بقوله أن الجماع يفطر والا كل لا يفطر والاجماع ممن تقدم من العلماء أن لا يفصل بينهما وكما روى عن ابن سيرين من فصله بين مسألة الزوج والابوين ومسئلة الزوجة والابوين والأدلة والشبه وجواباتها تؤخذ إلى هذه المسئلة مما سبق ﴿ المسئلة ﴾ السادسة قد عرف مما تقدم أنه لا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على خلاف إجماع من قبلهم ولا خلاف إلا ما حكاه قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله أنه قال إنما لم يجز أن يتفقوا على مخالفتهم لأن أهل العصر الأول (٣) اجمعوا على أنه لا يجوز (١) أي جواز الفصل (٢) في الغيث الهامع شرح جمع الجوامع « تنبيه » توهم بعضهم أنه لا فرق بين هذه المسئلة والتي قبلها لأن الأمدى وابن الحاجب جمعا بينهما وحكما عليهما بحكم واحد لأن في كل منهما أحداث قول ثالث لكن الفرق بينهما أن هذه فيما إذا كان محل الحكم متعدداً وتلك فيما إذا كان متحداً كذا فرق القرافي وغيره ويمكن أن يقال تلك مفروضة في الأعم من كون محل متعدداً وكونه متحداً وهذه في كونه متعدداً فالأولى أعم اهـ (٣) في حاشية يريد إجماعاً قولياً صريحاً لا بالالتزام

فيضعف تضعيفه لروايته عنه وسيأتي أن شاء الله تعالى (قوله) أن يتفقوا ، أي أهل العصر الثاني على مخالفتهم أي أهل العصر الأول (قوله) لأن أهل العصر الأول اجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد ، ظاهره أنه وقع منهم الإجماع على منع جواز الإجماع على المخالفة وقد ذكر الإمام المهدي عليه السلام أنهم إذا اجمعوا على منع الإجماع بعد إجماعهم أنه لا خلاف في ذلك

(قوله) وأما شارح الجمع ففرق بينهما ، وصدر الفرق بأن محل الحكم هنا متعدد وهناك متحد ثم ذكر إمكان الفرق بما نقله الحاشي بعد ذلك والفرق إنما هو بين ماهيتي المسئلتين لا في الخلاف فيهما فهو واحد والله أعلم اهـ حسن يحيى ح (قوله) فالفرق كقولهم الخ ، يقال لعل هذا من المسئلة الأولى إذ ليس محل الحكم وهو التفسخ متعدداً بل هو امر واحد فلا يستقيم والله أعلم اهـ حسن يحيى ح

(قوله) كالتناسخ للاول ، انما قال كالتناسخ دفعا لما يقال الاجماع لا ينسخ وحاصل الدفع على ما اشار اليه في شرح الجوهرة انه ليس بنسخ وانما هو كالتنسخ في انه ازال حكم الاجماع الاول كالاتحادين فان الاجتهاد المتأخر يزول به حكم الاجتهاد المتقدم ولا يكون نسخا (قوله) وشذ المجوزون ، لردة الامة استدلالا بما ثبت في صحيح مسلم عن النواس بن سمعان الذي في آخره « ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر فعملهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيحه أيضا عن عبد الرحمن بن شماسة الذي في آخره « ثم يبقى شرار الناس عليهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيح البخاري عن **﴿ ٥٩٢ ﴾** مرداس الأسلمي « وتبقى حنالة كحنالة الشعر لا يعبأ الله بهم » ونحو ذلك

ان يقع الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلولم يجمعوا على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون الاجماع الثاني في حكم التناسخ للاول ، **﴿ مسألة ﴾** (الدليل) الدال على عصمة الامة عن الخطأ (يمنع) وقوع (الردة) (١) منهم جميعا لانها أعظم الخطأ ، وكذلك الفسق وشذ المجوزون ، قالوا الردة تخرجهم عن أن تناولهم تلك الادلة السمعية لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة (و) الجواب أن ما ذكرناه من (كونها تخرجهم من ردود بصدق ضلت الامة) (٢) وارتدت قطعاً وهو محال ، ووجه صدقه ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بأرئداهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فمندان حصل الارتداد (٣) وحدث صدق عليهم الاسم حقيقة فصدق الاسناد فتناولهم الادلة وأما انقسامهم فرقتين كل فرقة اخطأت في مسألة وأصابت في أخرى فالاصح جوازه لان الخطي في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة والخطأ ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثر من القدماء لان ذلك يوجب إجماع الامة على

بما يدل على كفر الامة جميعا قبل الساعة ، وقد اجاب في شرح الفصول بأن ذلك عند ارتقاع التكليف وقيام الدلالة على عدم إجماع الامة على الخطأ انما هو مع بقاء التكليف كما حققه النووي وفيه جمع بين الادلة وقال السيد المحقق الجلال في شرح الفصول الحق ان الردة فرع الايمان والممتنع انما هو ارتداد كل من آمن واما من تقوم عليهم الساعة فانما هم كفار بالاصالة الحديث « لا تقوم الساعة وفي الارض من يقول الله » واولئك ليسوا من الامة ضرورة (قوله) واما انقسامهم فرقتين الخ قد ذكر هذه المسئلة صاحب الفصول واختار الجواز كالمؤلف وقد اشار اليها ابن الحاجب والمؤلف عليه السلام في صحيح المسائل لاحداث قول ثالث حيث قال المؤلف عليه السلام بأن يخطي بعض في مسألة وبعض في أخرى فلا الخ ، ويصلح في مثالها المذبوح بلا تسمية كما سبق ومنها

(١) أي إجماعهم على الكفر اه منتخب (٢) حال ردتهم اه رفو \* بمعنى ما صدقت عليه الامة كما يقال الكاتب بمعنى ما صدق عليه في حين من الاحيان انه كاتب يصدق عليه بالاطلاق أنه قائم فيصدق كون الامة موصوفين بالارتداد اه رفو يعني يصدق ذلك قطعاً وذلك لأن الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الا مجازاً باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطأ ، وتحقيق ذلك أن زوال اسم الامة الخ ما في الشرح هنا اه من السعد والله أعلم وأورد عليه أن صدقه بطريق الحقيقة غير مسلم وانما هو مجاز باعتبار ما كان وأجيب بأن ذلك اذا أطلق به وقوع الردة اما في حالها فالظاهر أنه حقيقة قال السبكي الارتداد علة الخروج فان كانت العلة سابقة فهي حقيقة والافلا اه من شرح التحرير (٤) فرضاً اه

الدواري بما لو قال بعض الامة القرآن مخلوق والشفاعة لاهل الكبائر وقال البعض الآخر الشفاعة للمؤمنين والقرآن غير مخلوق فليس ذلك اتفاقاً على الخطأ اذ خطأ كل قول في غير ما اخطأ فيه القول الثاني والمانع المخالف نظر الى انهم اخطأوا بالنسبة الى مجموع المسئلتين (قوله) ومنعه الاكثر من القدماء ، اذ المانع ما هنا هو المانع عن احداث قول ثالث وهم الاكثرون

(قوله) كالتناسخ ، عبارة المؤلف في حكم التناسخ (قوله) يتهارجون الخ ، لفظ النهاية فيه ، بين يدي الساعة هرج أي قتال واختلاط وقد هرج الناس يهرجون هرجاً اذا اختلطوا وأصل الهرج الكثرة في الشيء والاتساع اه ح (قوله) حيث قال المؤلف عليه السلام واما فيما لم يتفقوا عليه بأن الخ ، ولعله سقط من القلم اه ح (قوله) ويصلح في مثالها المذبوح الخ ، لا يخفى ان الاولى مماثلة للدواري لان الكلام من المؤلف في انقسامهم الى فرقتين في مسئلتين لافي مسألة واحدة والله أعلم اه اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله ح

(قوله) اذ لو كان المراد ما ذكره ، يعنى من منع خطأ كل فرقة في مسألة غير ما أخطأت فيه الاخرى (قوله) فيمتنع التجويز ، أي تجويز الخطأ في كل واحد (قوله) فلانا نجوز تجويز لانكره الا الامامية الخ ، قد سبق ما عرفت بالنظر الى مذهب المصوبة (قوله) بإمكان العالم ، لم يقل بحدوث العالم ليندفع ما قيل ان ثبوت الباري سبحانه ﴿ ٥٩٣ ﴾ يتوقف على ثبوت حدوث العالم

وقد توقف الاجماع على ثبوت الباري تعالى فليكن الاجماع متوقفاً على الحدوث ووجه الدفع أن ثبوت الباري أي العلم به متوقف على إمكان العالم دون حدوثه وبما يدل على عدم توقف ثبوت الباري على ثبوت حدوث العالم ذهب الفلاسفة مع إعترافيهم بثبوت الباري الى قدم العالم كذا وجدلكن لو قال المؤلف عليه السلام وبإمكان الاعراض لم يدفع لان الاستدلال على إثبات الباري تعالى اما بحدوث الاجسام والاعراض أو بإمكانهما وبيان الامكان أما في الاجسام فلانها مركبة من الهوى والصورة أو من الجواهر الفردة وكل مركب مفترق الى اجزائه التي هي غيره وكل مفترق ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب كذا قل ومثله في شرح المواقف وقد ذكروا في بيان إمكان الاعراض والاستدلال به على الصانع كلاماً يؤخذ من موضعه وما ذكر من الاستدلال بالامكان على إثبات الصانع تعالى مبنى على أن علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث وانما هو شرط او شرط ومبنى على أن الواجب لا يكون

الخطأ ، فلنا المراد لا يجتمع على الخطأ في حكم واحد بحيث تخرج الامة كلها عن الصواب في ذلك الحكم اذ لو كان المراد ما ذكره لكان تجويز الخطأ أي خطأ كان في كل واحد من أهل كل عصر ممتنعاً والتالي باطل اما الملازمة فلان الامة معصومة وقد أثبتتم (١) للبعض حكم الكل فيمتنع التجويز للعصمة واما بطلان التالى فلانا نجوز تجويزاً لانكره الا الامامية في كل واحد من مجتهدى الاعصار الخطأ في بعض المسائل والاصابة في بعض بل لا يبعد أن يقطع الخطئة بذلك ﴿ مسألة ﴾ في بيان ما ثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول يجوز ان (يتمسك بالاجماع فيما لا يترتب) الاجماع (عليه) أي في كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً وأما ما يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول (كحدوث العالم وتقي الشريك) للصانع جل وعلا لان كون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لان قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم كون الاجماع حجة بأن نعلم إثبات الصانع بإمكان العالم وبحدوث الاعراض (٢) ثم نعلم بإثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع ، (٣) والثانى (٤)

(١) وذلك لأنكم قلتم بوجوب إجماع الامة على الخطأ فيما أخطأ فيه بعض الامة في حكم والبعض الآخر في حكم آخر بحيث لزم البعض الاول اتصافه بكونه أخطأ فيما أخطأ فيه البعض الآخر ولزم البعض الآخر اتصافه بالخطأ فيما أخطأ فيه البعض الاول لما ثبت خطأ الكل في الجملة من حيث الحكيم المختلفين اللذين وقع خطأ كل فريق وحده فيه ولولا اتصاف البعض بوصف الكل من تلك الهيئة لما كان فيه إجماعهم على الخطأ وحينئذ يظهر بطلان التالى وهو إمتناع التجويز وذلك لتجويزنا في كل مجتهد في أى عصر الخطأ في بعض المسائل والاصابة في بعض والا لزم عصمة كل مجتهد وهو باطل بالاتفاق وانما قال لانكره الا الامامية لأن الامامية تقول بعصمة الامام فلا تقول بتجويز خطأ كل واحد من مجتهدى الاعصار بل تقول أن الامام في كل عصر لا يخطئ اه من إملا سيدنا حسن المغربى (٢) فإن حدوث الاعراض كاف لصحة الاستدلال على وجوده تعالى اه فصول بدائع (٣) قال الاصفهاني في شرح المنهاج ما لفظه وفي اثبات وحدة الصانع بالاجماع نظر فانه كيف يمكن اثبات النبوة بدون العلم بوحدة الصانع اه وفي فصول البدائع ونحو وحدة الصانع فان تعدده لا ينافي حجتيه (٤) أي مالا

مركباً ولتحقيق ذلك موضع آخر يؤخذ منه ان شاء الله بمعونة الله تعالى

(قوله) لم يقل بحدوث العالم الخ ، لاحاجة الى هذا التنكيت تأمل كلام المؤلف اه عن خط شيخه (قوله) كذا اوجد نسبة في بعض الحواشي الى ابن قاسم اه ح وغيره



(قوله) والتمسك بالاجماع، مبتدأ خبره قوله متفق عليه وما ذكره شروع في شرح قوله وفي الذنوية خلافه (قوله) لا يتوقف عليه، الاولى عليها أي لا يتوقف الاجماع على الامور العقلية اذ لو توقف عليها لزم الدور (قوله) قولان، ذكر الامتناع في النهاية والجواز في العمدة وشرحه (قوله) عموم أدلة الاجماع، فانها لم تفصل بين الاحكام الدينية والذنوية قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وقد يقال أن أريد إجماع المجتهدين وأن لم يكونوا ذوي خبرة وبصر في ذلك دون من عدلهم وأن كانوا أرباب الخبرة والبصر فهذا خلف وإن أريد العكس لزم حرمة مخالفة اهل كل صناعة ﴿٥٩٤﴾ ولا قائل به وإن أريد الجميع انتقض إخراج العوام من الدين لعدم علمهم بالمسئلة

كوجود الباري وصحة النبوة فإن العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود الصانع وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور، والتمسك بالاجماع في الامور الدينية سواء كانت عقلية لا يتوقف عليه (١) أو شرعية وفي اللغوية متفق على صحته (٢) (وفي الذنوية خلاف) وذلك كالآراء والحروب وتدير الجيوش وتدير امر الرعية فللقاضي عبد الجبار فيه قولان أحدهما امتناع مخالفته (٣) والآخر جوازها (٤) وتابعه على كل من القولين جماعة وحجة المنع عموم أدلة الاجماع والمجوزون يخصصونها بالدينية لأنها المتبادرة منها (٥) ﴿مسئلة﴾ الاجماع ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي مانقل اليه متواتراً ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا في الاصح ما يسبقه خلاف أو لم ينقرض العصر عليه لافادة الأدلة القطع بعصمة أهل كل عصر عن الخطأ والظني كالاجماع السكوتي (٦) وقد

وعدم تكليفهم بها اه ومثله ذكر الدوازي في الآراء والحروب قلت والاولى أن الذنوي إن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو حجة لرجوعه الى الدين والا فلا تتصور حجية فيه وقد أشار الى هذا في شرح المختصر جواباً عن إعتراض ابن الحساجب على حشد الغزالي للاجماع حيث قال الغزالي على أمر من الامور الدينية بأنه غير منعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي فسدفع هذا الاعتراض في شرح المختصر بأن ذلك أن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني والا فلا تتصور حجية فيه، وفي الفصول المراد بالذنوي غير العبادات وإن كان دينياً كالحروب التي هي جهاد فاما الذنوية التي لا تتعلق بها تكليف كالزراعة ونحوها ففي كونه حجة خلاف وقد مثل الدوازي لما يتعلق بأمر الدين أن يجمعوا على عدم جواز الحرب في موضع معين ولما لا يتعلق به أن يجمعوا على أنه يستقي من هذا النهر أو أنه يقع المقييل أو التعريس في موضع معين (قوله)

يثبت بالاجماع اه (١) لفظ لا لم يثبت في بعض نسخ المؤلف الا ملحقاً بغير خطه من دون تصحيح وعلى فرض عدم ثبوته يستقيم المعنى اذ حاصله يصح أن يتوقف عليه وأما على ثبوته فتذكر الضمير في قوله عليه، باعتبار العقلي او المذكور اذ الظاهر يقتضي التأنيث وهو ظاهر اه سيدنا علي البرطي رحمه الله تعالى (٢) قد حكى الخلاف في العقلي الذي لا يتوقف الاجماع عليه في أول بحث الاجماع في شرح قوله على أمر واحال على ما هنا فينظر اه (٣) وفي الميزان لكن انما يجب العمل به في العصر الثاني ان لم تتغير الحال وتجاوز مخالفته ان تغير لأن المصالح العاجلة تحتل الزوال اه فصول بدائع (٤) لأنه ليس أعلى من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانه ليس حجة في أمور الدنيا كما قال عليه السلام في قصة التلقيح أتم أعلم بأمور دنياكم والحق أن هذا فيما لا يتعلق به عمل أو اعتقاد اه فصول بدائع (٥) قال أبو زرعة مالفظة وجه المنع أي من كونه حجة اختلاف المصالح بحسب الاحوال فلو كان حجة لزم ترك المصلحة وإثبات المفسدة وقطع به الغزالي وصححه ابن السمعاني اه (٦) يقال ما لم يعلم أن سكوتهم عن رضى فانه قطعي اه وفي حاشية مالفظة هذا اذا لم يتكرر العمل به أما اذا تكرر العمل ولم ينكره عليهم احد فمثل هذا السكوتي قطعي كما سيأتي في أول باب القياس في بحث قوله احتج الآخرون وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع حيث قال ومثل ما سبق في خبر

مانقل اليه متواتراً، لم يذكر المتلقى بالقبول وسيأتي للمؤلف في الاخبار خلاف ما هنا وكأنه بنى عليه السلام في هذا المحل على أحد القولين في المنتهى (قوله) كالاجماع السكوتي، اطلق الكلام هنا والكلام مقيد بما سبق فأن السكوتي قد يكون قطعياً على تفصيل قد سبق اه

(قوله) وما ذكره شروع في شرح الخ، ليس ما ذكره شروع في قوله وفي الذنوية خلاف فتأمل اه خ عن خط شيخه (قوله) وسيأتي في الاخبار من أن المتلقي بالقبول من المعارف صدقه على الاصح اه خ عن خط شيخه (قوله) على تفصيل قد سبق له في كلامه الذي نقله من شرح المختصر اه خ

(قوله) وما نقله الآحاد، أي من الإجماع القطعي كما يدل عليه قوله فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة أولى وهو كما في شرح المختصر التخصيص بالقطعي هو الموافق لما سبق في أول الإجماع لكن في تقرير المؤلف لاستدلال ابن عبد الله ما يشعر بالتعميم وقد عرفت وما أسلفناه في هذا البحث وخلاصته أن الخلاف في هذه المسئلة المذكورة هنا خاص بالقطعي وفيما سبق عام لأن المخالف هناك هو الذي للإجماع رأساً والله أعلم (قوله) بأن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله الخ، هذا الاستدلال يقضى بأن المراد أن نفس الحكم المجمع عليه يجب أن يشيع وليس كذلك فإن المراد أن نفس الإجماع يبعد أن يطاع عليه الواحد دون غيره لأنه أمر مشهور يتعلق بجمع كثير ليس كالأخبار وما ذكره المؤلف عليه السلام من الاستدلال لآبي ﴿٥٩٥﴾ عبد الله ذكره الامام الحسن عليه السلام والدوازي حيث قال العادة

السلم والداري حيث قال العادة تقضى بنقل ما أجمع عليه من الأحكام نقلاً متواتراً لتعلق غرض الجمع به ثم أجاب الدوازي بأننا لا نسلم أن العادة تقضى بذلك وأجاب الامام الحسن عليه السلام بأننا لا نسلم أن كل ما يتعلق به غرض الجمع لا يقبل إلا أن يحصل العلم به كما أنه يقبل نقل الآحاد فيما عمت به البلوى مما كس الذكر وأما جواب المؤلف عليه السلام فكما ترى ولعله أراد بقوله أن يستغنى عن نقله أي عن نقل الحكم المجمع عليه بالتواتر بنقل غيره أي بنقل غير الإجماع تواتراً ولا يخلو

عن تكلف (قوله) أن يثبت مقتضاها الخ، والنسخ للإجماع أو به متعذر واختار في الفصول جواز تعارض الإجماع والدليل القطعيين ويعتبر حينئذ الإجماع دون الدليل القاطع لأن الإجماع ناسخ بل لأن الأمة لا تجمع على خلاف القاطع الا وقد

سبق الخلاف فيه وما نقله الآحاد، وقد اختلف في وجوب العمل به، والمختار الوجوب وهو قول ائمتنا والجمهور منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية وانكره أبو عبد الله البصري وبعض الحنفية (١) والغزالي من الشافعية لنا (٢) نقل الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الآحاد فيجب العمل به اتفاقاً فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به لأن الأول ظني بحسب الأصل فاحتمال الضرر في مخالفة المقطوع أكثر من احتمال مخالفة المظنون (٣) فإذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فتبوتها بالمقطوع أولى، واحتج أبو عبد الله البصري بأن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله ويتواتر من جهة العادة (٤)، ورد بالنوع لجواز أن يستغنى عن نقله بغيره (٥) إذا عرفت ذلك فالقطعي لا يعارض لأن مخالفته إما قطعي أو ظني والسكل ممتنع والالزم في القطعي أن يثبت مقتضاها وما تقتضيان والظن ينتفي بالقطع بالنقيض وأما الإجماع الظني فتجاوز معارضته وحكمه (إذا عارضه نص) من الكتاب أو السنة حال كون الإجماع والنص (ظنيين فالجمع) واجب بين الدليلين أن أمكن وذلك (بالتأويل) (٦) حيث

الآحاد إلى أن قال فإن قيل الخ اه (١) ظاهر استدلالهم أنهم أنكروا وقوعه اه (٢) قوله لنا نقل الدليل الخ، وفي العمد ما لفظه ولنا أيضاً أنه عليه السلام قال نحن نحكم بالظاهر الخ كلامه فخذ (٣) واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد اه (٤) وذلك لأنه أمر مشهور متعلق بخلق كثير فيقتضى التوفر على نقله بخلاف خبر الآحاد اه (٥) كاستدلاله (٦) كان يجعل أحدها حقيقة والآخر مجازاً مثلاً، الإجماع منقذ على أن الدسابة والمجي على الله محال وقد عارضه الكتاب وهو قوله تعالى وجاء ربك والملك صفاً صفاً فيحمل المجي على الجاز بأن يقال وجاء رحمة ربك أو نحوها اه بالمعنى وأكثر اللفظ من الإبهام شرح النهج

علموا نسخته لعصمتهم عن جهل القطعي وعن مخالفته واعتراض بعض المحققين من شراح كلامه بأنه إنما يتمشى على أحد أمرين بعيدين أما على جواز استناد الإجماع إلى ظني فيلزم نسخ القطعي بالظني وأما على جواز خفاء المستند القطعي على من يعدم والقطعي مما لا يجوز عادة اختصاص عصر به دون عصر

(قوله) هذا الاستدلال يقضى الخ، ولعله يقال إن الحكم المجمع عليه نقل للإجماع إذ هو لازم لذلك الحكم لزوم الجزء للسكل لأنه يبعد نقل نفس الإجماع مجرداً أو بتواتر بل لا يتضح ذلك إلا مع الحكم فتأمل اه حسن يجي

(قوله) (أو التخصيص، ظاهره من آخص بالاجماع أو خصص الاجماع بالتخصيص به جائز كما يأتي وأما تخصيصه فقد منعه في الفصول لأن الاجماع إنما نشأ بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتخصيص إنما هو في مدته، « قات » وكذا المؤلف عليه السلام أعتمد ظاهر عبارة الحفيد حيث قال خصصنا الأعم بالأخص فأطلق الكلام ولم يقيد له لكن قد اورد عليه الدواري ان الاجماع متأخر إذ لا إجماع في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكيف يخص بالخاص المتقدم مع ان الصحيح ان الخاص اذا كان متقدماً كان منسوخاً ثم اجاب بأن كون الخاص المتقدم منسوخاً حيث يصح النسخ بالعام والاجماع العام لا يصح النسخ به، قلت فينبغي ان يحمل كلام المؤلف عليه السلام على ان المراد بالتخصيص بالاجماع (قوله) حيث كان أحدهما قابلاً، بأن لا يترأخى الخاص ونحو ذلك من شروط التخصيص كما يأتي ان شاء الله تعالى (قوله) ثم الإهمال، هذا كما في الفصول حيث قال او الاطراح وقد اعترضه بعض شراح كلامه بأن الاجماع أقوى وأولى من النص ولهذا قدم على القطعي وعلل ذلك بأنهم لا يجمعون الا وقد علموا نسخ القطعي فماذا لك بالظني وقد نقل عن المؤلف عليه السلام أيضاً تضعيف القول بالإهمال بما سيأتي في الترجيح من ان الاجماع مع التساوي أرجح لاحتمال النص للنسخ قلعل المراد اذا عارض هذا الوجه وجه آخر من وجوه الترجيح (قوله) آخذ بالاجماع ﴿ ٥٩٦ ﴾ ما ذكره المؤلف عليه السلام في تقرير هذه المسئلة وفي حمل كلام الشافعي ظاهر

كان أحدهما قابلاً له بوجه ما فيؤول القابل له من الاجماع والنص (أو التخصيص) (١) حيث كان أحدهما قابلاً له (ثم) ان لم يمكن الجمع بأحد الأمرين وجب (الترجيح) بأي وجوهه التي تجي في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى (ثم) ان لم يمكن الترجيح لأحدهما على الآخر وجب (الإهمال) (٢) لان العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما من دون الآخر ترجيح من غير مرجح ﴿ مسئلة ﴾ (الآخذ بأقل ما قيل) (٣) في المسئلة (اذا لم يجد دليلاً على ما عده) أي الأقل قيل هو (آخذ بالاجماع) ومثل باستدلال اصحابنا على قصر الامامة في ولد السبطين بالاجماع على صحتها فيهم

لا اشكال فيه لأنه عليه السلام من اقل ما قيل على جزء مقالة الشافعي لانها مركبة من اثبات الثلث ونفي الزيادة فأقل ما قيل هو مجرد اثبات الثلث وهو مجمع عليه ولذا قال المؤلف فيما يأتي في الشرح فالاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض بالاستصحاب وقال ولين المراد أن النفي والاثبات مأخوذ من من الاجماع وأما قوله عليه السلام ومثل أي الآخذ بالاجماع على أقل ما قيل باستدلال اصحابنا على قصر الامامة الخ، فالظاهر أنه قصد به الاعتراض على التمثيل به فان المجمع عليه إنما هو مجرد صحتها فيهم وهو

للشرازي اهـ (١) مثاله الاجماع منقد ان من لم يمكن لم يفرم فهذا الحكم قدما رضى نص وجوب الدية على العاقلة في قتل الخطأ مع أنه لم يصدر منهم جناية فيخص الاجماع بنفي العاقلة اهـ من الأبهاج (٢) والآخذ في الحادثة بغيرها اهـ (٣) في شرح بن جفاف الآخذ بأقل ما قيل اذا لم يجد دليلاً على ما عده آخذ بالاجماع كتتمسك الشافعي رحمه الله في أن دية الذي التث بأن الامامة ما بين قائل بالكل وبالنصف وبالثلث فكل متفقون على وجوب الثلث ويكون ثابتاً بالاجماع ويجب الانتصار عليه لفقد الدليل على الزيادة لأن فقده بعد البحث والنظر

جزء المدعى وأما القصر فيهم فمر مركب من صحتها فيهم ونفيها عما عداهم لأن ذلك معنى القصر ولا إجماع عليه وصاحب الفصول إنما استدلل به على صحتها فيهم فقط ونسبه ان أئمتنا كالمهادي والقاسم عليهم السلام اذ صحتها فيهم هو أقل ما قيل ونفيها عن غيرهم بمثابة الاقتصار على الأقل الثابت بغير الاجماع بل انما ثبت بفقد الدليل في غيرهم كما يأتي وقد اورد على هذا حديث « الائمة من قريش » وأجاب عنه النجاشي والاستيفاء يحتاج الى بسط لا يليق بالمقام

(قوله) حيث قال خصصنا الأعم الخ، قال الدواري مالفظة، قوله خصصنا، الأعم بالأخص، اعلم ان الاجماع متأخر اذ لا إجماع في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يقال انه قد يتقدم بعض الاخبار اذا كان كذلك وكان هو الخاص خص به وان كان هو العام فكذلك أيضاً اهـ (قوله) على أن المراد بالتخصيص بالاجماع، وليس لذاته بل لتضمنه التخصيص وهو مستند الاجماع كما سيأتي فلا يشكل شرط عدم التراخي ذكر معناه الحبشي (قوله) والاستيفاء يحتاج الى بسط الخ، قال النجاشي مالفظة فان قيل مدما كم هو قصرها على البطين فكيف يصح الاحتجاج بالاجماع عليه والاجماع إنما هو على صحتها فيهم لا على قصرها عليهم قلنا لم نحتاج بالاجماع على قصرها عليهم بل القصر له طرفان صحتها فيهم ونفيها عن غيرهم فاحتجنا على الطرف الاول بالاجماع وعلى الثاني بعدم الدليل وقد أشار الامام عليه السلام الى هذين الطرفين وكيفية الاحتجاج عليهما لأن الامامة شرعية وانما تؤخذ احكامها من الشرع ولادليل في الشرع يدل على جوازها في غيرهم فوجب نفيها



(قوله) وبقول الشافعي، عطف على استدلال أصحابنا أي ومنزل الاخذ بأقل ما قيل بقول الشافعي رحمه الله (قوله) له، أي الثالث (قوله) وهذا، أي استدلال الشافعي على إثبات الثالث قريب الى الصواب إذ هو أحد جزئي الدعوى اهـ (قوله) والاقتصار، مبتدأ وانفقد الدليل خبره ومعنى الاقتصار نفي الزيادة فهو استدلال على الجزء الآخر وقوله مستلزم خبر الضمير المنفصل العائد الى فقد الدليل (قوله) لنفقد الدليل، قال في شرح الجمع اما اذا قام دليل على الزيادة فن الشافعي يأخذه كما قال في التسبيع في غسلات السكاب اقيام الدليل عليه ولم يتمسك بأقل ما قيل وهو ثلاث غسلات اهـ (قوله) اذ هو، علة لكون فقد الدليل دليلاً (قوله) والالزم تكليف الغافل، اذ القول بأن عليه حكماً في الواقع مع بحثه عن دليله وعدم وجدانه من تكليف من لا يعلم وسيأتي ان شاء الله تعالى تقرير ما ذكره المؤلف عليه السلام هنا في هذا التنبيه الذي جعله المؤلف عليه السلام خاتمة الكتاب (قوله) ﴿٥٩٧﴾ والنفي عن البعض الآخر بالاستصحاب

فان قيل قد سبق ان عدم الحكم وهو ان النفي عن الآخر لنفقد الدليل فكيف قال هاهنا انه بالاستصحاب ونقله فيما يأتي أيضاً عن الرازي مع ان الاستدلال بفقد الدليل استدلالاً مستقلاً غير الاستصحاب ذكره المؤلف عليه السلام في تنبيه ختم به هذا الشرح فينظر (قوله) مما لم يقل به احد، اشارة الى دفع ما يفهم من كلام ابن الحاجب حيث استدلل للشافعي بالاجماع على اثبات الثالث ونفي الزيادة ثم رده بأن الاجماع لا يدل على نفي الزيادة بل على وجوب الثالث وهو بعض الماشي، واعلم انه وجد كلام من خط مولانا الامام المتوكل على الله الممجد طاب بركاته مضمونه الفرق بين تمسك أصحابنا على الامامة بالاجماع وبين تمسك الشافعي وذلك ان مسألة الدية ليس فيها اجماع على اغناء الثالث وكفايته بخلاف مسألة

وبقول الشافعي بأن دية الذي تلت (١) دية المسلم اشمول القول بالكل وبالنصف له (٢) مستدلاً بالاجماع فيه وهذا القول قريب الى الصواب (والاقتصار) على أقل ما قيل (لنفقد الدليل) بعد البحث عن مدارك الاحكام (اذ هو) أي فقد الدليل (بعد النظر) البليغ (مستلزم ظن عدم الوجود) للدليل (المستلزم ظن عدم الحكم) في الزايد على ما اقتصر عليه (والالزم تكليف الغافل) ثبت أن فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب وقولهم أنه رجوع الى القول بالاستصحاب البراءة الاصلية فهو تمسك بالاستصحاب لا بالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلاً في الاستدلال وهو في إثبات الحكم اذلولاه لاستصحاب البراءة الاصلية في نفي الكل فلا يثبت في البعض بالاجماع والنفي عن البعض الاخر بالاستصحاب وليس المراد ان النفي والاثبات مأخوذان من الاجماع فذلك مما لم يقل به احد وما ذكرناه يمكن الجمع بين القولين فالقائل بأن ما هذان أنه اخذ بالاجماع يريد في اثبات المتفق عليه لا في نفي الزيادة، والقائل بأنه ليس بأخذ بالاجماع يريد في نفي الزيادة أو في مجموع الامرين لا في اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفي حيث قال في مسألة دية اليهودي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه بل لو

مستلزم لعدم الحكم ويجب نفي ما لا دليل عليه والا لزم تكليف الغافل لو قرض وجود حكم لا دليل عليه (١) فمن قائل من الصحابة وغيرهم أن في اليهودي والنصراني نصف دية مسلم ومن قائل دية مسلم ومن قائل ثلث دية مسلم فكان هذا أقاها اهـ برماوى (٢) لأن الثالث بعضهم ما فن أوجب الكل أو النصف فقد أوجبه فكان مجمعا عليه اهـ سبكي

الامامة فان الاجماع ثبت على كفاية القاطمي، قلت لكن هذا الفرق غير منبذ في المقصود فان كفاية القاطمي لا تمنع صحتها في غيرهم فان الكفاية وان قام عليها الاجماع فهي احد جزئي الدعوى لا مجموعهما واما ان قوله ان مسألة الدية ليس فيها اجماع على كفاية الأقل فسلم

فان قيل كثيراً ما يتكرر ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول عليه فكيف تستدلون بعدم الدليل على جوازها على عدم الجواز قلنا عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول في الامور العقلية وأما في الشرعية فيدل والا لجوزنا تكاليف شرعية ولا دليل عليها وفيه عدم الشرعية وبطلان التكاليف وانه محال انتهى بلفظه ح (قوله) ونفقد الدليل خبره، في نسخة عوض هذا ينظر ابن خبر الاقتصار وقد ذكر بعض الناظرين بأنه قوله مستلزم وهو وهم وبعضهم انه قوله لنفقد الدليل وهو ايضا خطأ ومعنى الاقتصار الى آخره سيلان اهـ (قوله) فينظر، مياض هنا في الام وفي حاشية هنا لعله يقال بينهما تلازم فتأمل اهـ ح خط شيخه

فإن كفاية الثلث تفيد مجموع جزئي المدعى اذ معنى كفاية عدم وجوب الزيادة فقد اشتملت على الاثبات والنفي فالكفاية في مسألة الدية بمثابة قصر الامامة في القطعي في افادتها جزئي المدعى ولم يعم الاجماع على مجموعها (قوله) ان كان قطعياً، يحتمل انه كان قطعياً لكون الاجماع المتيقن به قطعياً ويحتمل ان الحكم من حيث هو قطعي لكونه من الأحكام التي لا يكتفي فيها الظن ولعل الاحتمال الاول أظهر فتأمل، واما انكار حكم الاجماع الظني فليس بكفر اجماعاً كذا في شرح المختصر، قلت ولا فسق أيضاً ولهذا قال في حواشي الفصول الذي يفسق مخالفته من الاجماع انما هو القطعي فأما الظني فتجاوز مخالفته لارجح منه لجواز مخالفة الامارة الظنية لمرجح وان كان من الكتاب او السنة (قوله) فجاحده لا يكفر، ذكر في حواشي الفصول في هذا المقام مسألتين الاولى انكار المجمع عليه بأن يجمعوا مثلاً على تحريم الخمر ويقول قائل هو مباح فهذا هو محل الخلاف هل يكفر جاحده أو يفسق لاتباعه غير سبيل المؤمنين اولاً ايها، الثانية مخالفة مقتضى الاجماع بأن يجمعوا على تحريم الخمر ثم يلبسوا واحداً من اعتقاد تحريمه لقيام الاجماع على التحريم قال فهو معصية لا يقطع بكبرها الادليل خاص على السكبر لأن الامّة وان أجمعت على التحريم فلم تجمع على انه كبيرة، قال في حواشي الفصول وقد وقع في هذا لبس لنحارير العلماء (قوله) فجاحده لا يكفر، لم يذكر المؤلف عليه السلام الفسق تبعاً لأن الحاجب وفي الفصول وشرحه ومخالفته كفر لردّه القاطعي، أئمتنا والجمهور بل هو فسق للوعيد عليه، الآمدي لا يراها بناء على ان ادلة الاجماع ظنية وقد اعترض الامام المهدي عليه السلام القول بالنفسيق بأنه مبنى على القطع بالآية الكريمة أعني «ويوقع غير سبيل المؤمنين» وفيها من التشكيكات ما يمنع القطع ومبنى على كون الوعيد دليلاً على كبر المعصية ﴿٥٩٨﴾ وقد خالف في ذلك كثير من المحققين وهذا يضعف به القطع بفسق من خالف الاجماع

كان الاجماع على الثلث اجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للاجماع وقول الرازي في المنتخب في هذه المسألة فلهذه قاعدة مفرعة على الاجماع والاستصحاب، بيانه ان الاصل عدم الوجوب ترك العمل به في الاقل لانعقاد الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والله أعلم ﴿خاتمة﴾ الحكم (١) المجمع عليه ان كان قطعياً فجاحده لا يكفر ان لم يكن مما علم من الدين بالضرورة خلافاً لبعض الفقهاء، لئلا ان الاجماع

(قوله) ان لم يكن مما علم من الدين بالضرورة، فأما ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس فانه يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره هكذا في شرح المختصر قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لا وجب لتكفير مخالف الاجماع اذ لا دليل يقتضيه فأما نحو الصلوات الخمس فكفر منكرها ليس لمخالفة الاجماع وانما يكفر لانكاره ما علم ضرورة

(١) أقول انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعاً وأما القطعي فقيسه مذاهب، احدها كفر، ثانيها ليس بكفر، ثالثها هو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا، إفهم هذا الموضع

من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالمنكر لوجوبها مكذب له صلى الله عليه وآله وسلم فحكمنا بكفره لذلك (قوله) خلافاً لبعض الفقهاء، فقالوا يكفر اذ هو رد للقطعي قلنا لا نسلم ذلك الا اذا كان من ضرورة الدين، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يذكر في هذه الخاتمة الا بيان مخالفة اجماع الامّة والاولى ان يبين مخالفة اجماع العترة لتحسن الخطأ، وقد ذكر ذلك في الفصول قال فيه وفي حواشيه واختلفت في مخالفة اجماع العترة القطعي، قيل فسق قياساً على مخالفة اجماع الامّة قال في شرحه ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق» والغارق هالك «قلت» لكنه آحادي، وقيل آثم وبه جزم الامام يحيى عليه السلام لمخالفة القاطع ومثله ذكره في عليه السلام قال كالتخلاف في المسائل القطعية التي لا توجب الفسق، وقيل خطأ لمن خالف الحرمة التي عاينها قاطع وهو لا يعلم بأنه مخطئ ولا آثم عليه كذا في حواشي الفصول وشرحه ولا يخلو بعض هذه الادلة عن عدم اتهاض، قاله بعض المحققين من شرح الفصول، يريد بالخطأ هنا غير المعفو لأن ارادة المعفو يستلزم ان لا يكون حجته قطعية والمصاع لا يصح الى ذلك كيف وقد صححوا ان اجماعنا حجة الاجماع ضرورة ان ادلة اجماعنا أقوى من ادلة اجماع الامّة مع حكمهم بأن اجماع الامّة حجة قطعية وان مخالف القطعي آثم قال في الفصول ولا يفسق منكر كونها حجة اذ لا دليل وان قطع بخطئه، «فائدة» قال في الفصول ومسائل الاجماع قليلة فليراجع بسايطها قال بعض المحققين من شرح كلامه ان اراد مسائله التي تحقق فيها الاجماع فمعدومة لا قليلة الا في الضروريات والحجة فيها

(قوله) فمعدومة لا قليلة، يحقق الحكم بعدم فأن كثيراً منها لا يترك وهي غير ضرورية كالاجماع على توريث المعصية وتحريم الرضاع

غير مفيد للمعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها

الضرورة لا الاجماع وان اراد  
مسائله التي ادعى فيها الاجماع  
فليست بقليلة بل لانه حصر بدعوى  
ابي جعفر ومن سلك مسلكه من  
القاصرين فانهم اذا عجزوا عن  
السير مع العلماء في مهامه الادلة  
فرعوا اليه كذباً على امة محمد صلى  
الله عليه وآله وسلم فان الله وانا اليه  
راجعون

ما يحرم النسب وزعم المحسن وغير  
ذلك مما يعد ويكثر ويجهل حكمه  
كثير من الناس فهذه قوادح  
ما تحبها طائل اه حسن بن يحيى  
عن خط العلامة السياني رحمه الله

اه عضد قال في شرح الشرح انما قال ذلك لان ظاهر كلام المتن والشروح وأحكام الآمدي أن في المسئلة  
ثلاثة مذاهب الاول التكفير مطلقاً ، الثاني عدم التكفير مطلقاً الثالث وهو المختار التفصيل  
بأن حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر  
والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بأن انكار ما علم كونه  
من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر ولذا قال في المنتهى اما القطعي  
فكفر به بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو المبادات  
الجنس والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في أن  
الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة

كونه من الدين اه قال ميرزا جان

هنا بعد كلام ما نقطه هذا

والخلاف في أن

منكر الاجماع

القطعي هل

هو كافر

ام لا مبني على الخلاف في ان الدليل الدال على حجتيه هل هو قطعي ام لا كذا قيل فتأمل  
والله اعلم



انتهى الجزء الاول بحمد الله وفضله

ويليه الجزء الثاني واوله المقصد الرابع والله الموفق

والمعين





(i)

٢٣	حقيقة النظر	٤٣	وغايته العلم بأحكام الله تعالى وموضوعه اداة الفقه الكلية	ب	ترجمة المؤلف رحمه الله
٥	الكلام على الاعتقاد والجهل والظن	٤٧	سؤال عن تخصيص الموضوع بالادلة وعدم جعله شاملا للادلة والاحكام والجواب عنه	ج	ترجمة المحشين
٧٦	الكلام على الشك والوهم والسهو والنسيان	٤٩	سؤال آخر عن جعل الموضوع شاملا للادلة العقلية والسمعية وعدم تخصيصه بالسمعية كما فعل بعضهم والجواب عنه	٨	خطبة الكتاب
٧٦	التصورات ، المفهوم الخ الجزئي	٥٠	حاصل في الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي وبيان محل الخلاف فيها	٢٠	وبعد فهذا غاية السؤل
٧٧	الجزئي	٥١	الكلام على وجه احتياج هذا الفن الى الابحاث الثلاثة بحث المنطق والوضع والاحكام	٢١	الكلام على المشار اليه في قوله فهذا غاية السؤل
٧٨	الكلبي	٥٣	البحث الاول	٢٦	بيان عدم عطف الانشاء على الاخبار في قوله وهو حسبي الخ
٧٩	بيان الكلبي الذاتي	٥٤	قول بعضهم ان العلم بمعناه الاخص لا يحد	٢٧	الكلام على ترتيب المؤلف على مقدمه وثمانية مقاصد
٨٠	الكلبي العرضي وحقيقة النوع	٥٥	بيان الوجه في عدم جواز تحديد العلم بمعناه الاخص و رد عليه	٢٩	بيان وجه ترتيب الكتاب على المقدمة وثمانية مقاصد المقدمة
٨١	حقيقة الجنس	٥٦	قول بعضهم ان العلم بمعناه الاخص لا يحد	٣٠	المقدمة
٨٢	الكلام على ان للنوع معنى غير السابق	٥٧	بيان الوجه في عدم جواز تحديد العلم بمعناه الاخص و رد عليه	٣١	فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب
٨٣	بيان ترتب الاجناس متصاعدة في العموم	٥٨	قول بعضهم ان العلم بمعناه الاخص لا يحد	٣٣	وجه توقف الشروع في العلم على بصيرة على معرفة حد العلم وغايته وموضوعه والفرق بين الفائدة والغاية والغرض
٨٤	حقيقة الفصل	٥٩	بيان الوجه في عدم جواز تحديد العلم بمعناه الاخص و رد عليه	٣٤	اصول النيقه القواعد الموصلة الخ
٨٦	واعلم ان الفصل له نسبة الى الماهية الخ	٦٠	قول بعضهم ان العلم بمعناه الاخص لا يحد	٣٦	والاصل في اللغة مايتى عليه غيره
٨٧	تقسيم الكلبي العرضي الى لازم ومفارق	٦١	القول بجواز تحديد العلم وما هو الاول في تحديده	٣٧	الكلام على معنى الدليل لفظة وفي اصطلاح الاموليين
٨٩	انقسام كل من اللازم والمفارق الى خاصة وعرض عام وذكر حقيقتها	٦٣	ورود سؤلين على الحد المختار والجواب عنهما . وذكر حد آخر	٣٨	بيان معنى الدليل عند المناطقة
٩٠	معرف الشيء مايقال عليه لافادة تصوره	٦٤	حد العلم بمعناه الاخص وبيان الخلاف في تحديده	٤٠	بيان اشتمال تعريف المناطقة للدليل على العلل الاربع
٩٣	ويشترط في المعرف ان يكون اجلي	٧٠	شروع في تقسيم العلم بالمعنى الاعم الى تصديق وتصور	٤١	ولما فرغ من تعريف الاصل عرف الفقه فقال والفقه الخ
٩٥	الكلام على التعريف التام والناقص وبيان الحد والرسم	٧٢	انقسام كل من التصور والتصديق الى ضروري ونظري	٤٢	كلام في ان اسماء العلوم تطلق تارة على المعلومات واخرى على العلم بها
٩٦	حاصل مفيد اشتمل على بيان الحد والرسم والتام والناقص منها				
٩٦	بيان تعمر الاملاخ على ذاتيات الحقائق الموجودة في الخارج والتمييز بينها وبين عرضياتها				

## فهرست الجزء الاول

٩٧	بيان اطلاق الحد في اصطلاح	١٢٩	قياس الجدل ومادته وهي	١٥٣	البحث الثاني في الموضوعات
٩٩	الاصول على الحد والرسم	١٣٠	المشهورات	١٥٤	الفوقية
١٠٠	التصديقات	١٣٢	قياس المغالطة ومادته وهي	عند الاطلاق تعيين اللفظ	
١٠١	القضية الجزئية	١٣٣	الوهيمات	للدلالة الخ	
١٠٢	القضية الشرطية وبيان	١٣٤	ولما فرغ من التقسيم الاول	بيان مذهب المحققين في	١٦٠
١٠٣	وجه تسميتها شرطية	١٣٥	وهو الحاصل باعتبار المادة	مخصص اللفظ بمعنى دون	
١٠٤	الشرطية المتصلة	١٣٦	اخذ في التقسيم الثاني وهو	معنى ومذهب عباد	
١٠٥	الشرطية المنفصلة ومثال	١٣٧	الحاصل باعتبار الصورة	الصيمري فيه	
١٠٦	الحقيقي منها وممانعة الجمع	١٣٨	الكلام على القياس	تأويل مشهور لكلام	١٦١
١٠٧	وحقيقة كل منهما	١٣٩	الاقتراي وتقسيمه باعتبار	الصيمري وحاصله	
١٠٨	مثال مانعة الخلو وحقيقتها	١٤٠	صورته البعيدة الى	الخلاف في تعيين الواضع	١٦١
١٠٩	بيان القضايا الشخصية	١٤١	وشرطي	على أربعة مذاهب	
١١٠	والمحصورة الكلية والجزئية	١٤٢	تقسيم القياس الاقتراي	احتجاج الاشعري على ان	١٦٥
١١١	ولما فرغ من الكلام في اقسام	١٤٣	باعتبار صورته القريبة الى	الواضع هو الله تعالى بقوله	
١١٢	القضايا اخذ في احكامها	١٤٤	اربعة اقسام	تعالى وعلم آدم الآيه	
١١٣	التناقض	١٤٥	بيان الوجه في وضع	والجواب عنه	
١١٤	شرط التناقض وهو الاتحاد	١٤٦	الاشكال على الترتيب الذي	مسئلة وطريق معرقها	١٦٩
١١٥	العكس المستوي	١٤٧	رتبه وما هو الاتي منها	التواتر والاحاد	
١١٦	عكس الموجبة كلية كانت	١٤٨	على النظم الطبيعي	احتجاج المنبئين للغة	١٧٤
١١٧	او جزئية ، موجبة جزئية	١٤٩	شرط الشكل الاول بحسب	جاء قياس بدوران الاسم مع	
١١٨	عكس النقيض	١٥٠	الكيفية	المعنى ، ومعارضته	
١١٩	بيان ان حكم الموجبات في	١٥١	شرطه بحسب الكمية وبيان	فصل في بيان اقسام الالفاظ	١٧٧
١٢٠	عكس النقيض حكم	١٥٢	ان الضروب المحتملة عند	تتميز بتميز معانيها والدال	
١٢١	السؤال في العكس المستوي	١٥٣	العقل في كل شكل ستة	ان كان لفظاً فالدلالة لفظية	
١٢٢	القياس	١٥٤	شرط الشكل الثاني بحسب الكيفية	بيان الدلالة الوضعية	١٧٨
١٢٣	بيان ان المراد بالزوم في	١٥٥	شرط الشكل الثالث بحسب	والطبيعية والعقلية	
١٢٤	حد القياس المطلق سواء	١٥٦	الكيفية والكيفية	الدلالة المطابقة والتضمنية	١٧٩
١٢٥	كان بيناً او غير بين	١٥٧	شرط الشكل الرابع بحسب	والالتزامية	
١٢٦	اقسام القياس باعتبار	١٥٨	الكيفية احد امين	الكلام على ان التضمن	١٨٣
١٢٧	المادة الى خمسة اقسام ،	١٥٩	ويشترط مع كل منهما	والالتزام يستلزم ان المطابقة	
١٢٨	وبيان قياس الشعر ومادته	١٦٠	بحسب الكمية آخر	اللفظ المركب وهو ما قصد	١٨٥
١٢٩	قياس الخطابة ومادته وهي	١٦١	القسم الثاني في القياس	يجوز منه الدلالة على جزء	
١٣٠	المقبولات ، والبرهان	١٦٢	الاستثنائي	المعنى	
١٣١	ومادته وهي اليقينيات	١٦٣	اقسام القياس الاستثنائي	المركب التام	١٨٧
١٣٢	واليقينيات بالاستقرا	١٦٤	الى متصل وغير متصل وبيان	بيان الخبر والانشاء الطلبي	١٨٨
١٣٣	بديهيات ومشاهدات	١٦٥	منتجها	الانشاء غير الطلبي ويخص	١٨٩
١٣٤	وفطريات وحجسيات	١٦٦	واعلم ان لانتاج القياس	باسم التنبيه	
١٣٥	وعجريات ومتواترات	١٦٧	الاستثنائي شروطاً لا يحسن		
		١٦٨	اقتطاعها الشرط الاول		



## فهرست الجزء الاول

(ج)

٢٥٢	والقوم تأويلات للآيات والاخبار تخالف ثواهرها	٢٢٧	احتجاج القائلين بوجوب المشترك والجواب عنه	١٩٠	بيان الخلاف في صيغ العقود هل هي انشاء او اخبار
٢٥٣	مسئلة والخيار ان المجاز واقع في اللغة	٢٣٠	الخلاف في جواز اطلاق المشترك على السكل	١٩٣	الكلام على المركب الناقص التقييدي وغيره
٢٥٤	قالوا لو وقع لازم الاخلال بالتفاهم اذ قد تنفى القرينة	٢٣١	وفيه ستة اقوال الاول قول ص بالله وش الخ	١٩٦	جواب عن اراد الافعال الناقصة على حد الحرف والفعل
٢٥٦	الكلام على لزوم العلاقة للمجاز	٢٣٣	احتجاج القائلين بجواز اطلاقه على الكل بأنه	١٩٩	باختيار ادراجها في الحروف الكلام على المفرد الجزئي
٢٥٧	الكلام على انواع العلاقة وانه يرتقى ما ذكره منها الى خمسة وعشرين	٢٣٥	احتجاج المانع لاستعمال المشترك في الجميع	٢٠٠	الكلام على المتواطى والمشتكك
٢٦٢	وجه اسقاط المؤلف لبعض ما عدوه علاقة	٢٣٦	احتجاج المانع لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط	٢٠١	المشترك وانقسامه الى منقول وغيره
٢٦٣	الكلام على قوله تعالى ليس كمثل شيء وبيان المشهور في توجيهه	٢٣٧	القول بجواز ان يراد بالمشترك المعنيان معاً في السلب والجمع	٢٠٢	اقسام المفرد باعتبار تعدده الى مترادف ومتباين ومشتق وغير مشتق
٢٦٤	الكلام على المشاكلة هل تحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحة ام لا	٢٣٩	فصل في تعريف الحقيقة والمجاز وبيان اقسامهما واحكامهما	٢٠٥	كلام في الاشتقاق الكبير والصغير
٢٦٧	الخلاف في نقل آحاد المجازات بأعيانها وبيان المختار فيه	٢٤٣	وكل منهما لغوي وشرعي وعرفي خاص او عام	٢٠٨	مسئلة اختلف في معناه الحقيقي أي في المعنى الذي وضع له المشتق
٢٦٨	الا-تحتاج باستلزام عدم نقل الآحاد بأعيانها القياس او الاختراع ورده	٢٤٣	مسئلة اتفقوا على ان الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان	٢١٠	احتجاج القائلين باشتراط بقاء المعنى في المشتق
٢٦٩	احتجاج القائلين بوجوب نقل الآحاد بأعيانها بلزوم جواز نحلة لطويل غير انسان والجواب عنه	٢٤٤	الكلام على ان المختار وقوع الحقيقة الشرعية لتبادهلها من اطلاق الصلاة الخ	٢١٢	احتجاج القائلين بعدم اشتراط البقاء
٢٧٠	مسئلة ويعرف المجاز بوجوده ضرورية	٢٤٦	الاراد على وقوع الحقيقة الشرعية بأنها غير عربية مع اشتمال القرآن عليها فننفي عربيته	٢١٤	مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى
٢٧١	الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز	٢٤٨	والمختار وقوع الدينية وهو قول اكثر الزيدية والمعتزلة	٢١٥	مذهب المعتزلة ومن وافقهم في جواز اشتقاق الصفة لشيء ومعناها لشيء آخر
٢٧٢	الاعتراض على جعل النفي علامة للمجاز بلزوم الدور ودفعه	٢٥١	سوق ادلة على ان المؤمن شرعاً ذل الطاعات ومجتنب المقبحات وكذلك الايمان فعل الطاعات واجتناب المقبحات	٢١٧	احتجاج المعتزلة اولا بأنه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب
٢٧٥	الكلام على ان عدم التبادر من علامة المجاز وما يرد عليه والجواب عن الاراد			٢٢٠	احتجاج الاشعرية على المنع من ذلك بالاستقراء
٢٧٦	ومن الوجوه النظرية عدم اط-راده			٢٢٢	فصل الترادف واقع للاستقراء
				٢٢٤	فصل والمشارك وقد عرفته ايضاً فيه اقوال الاول انه واقع مطلقاً

## فهرست الجزء الاول

( د )

٢٧٧	واورد على هذه العلامة السخي والسائل، والجواب عنه	٢٩٤	وقوع الوضع خاصاً والموضوع له عام	٣١٨	جواب الاشعرية عن الوجه الثاني بأنه نقص والنقص على الله تعالى محال ، وبيان سقوط الجواب
٢٧٨	ومن العلامات النظرية جمعه على خلاف جمع الحقيقة وما يرد على ذلك والجواب عنه	٣٠٠	الضمير واسم الإشارة والموصول	٣١٩	استضعاف كلام صاحب الموافك كلام اصحابه بأنه لم يظهر له فرق بين النقص في الفعل والقبح فيه
٢٧٩	ومن العلامات النظرية عدم الاشتقاق منه	٣٠٢	الخلاف في المعنى الحقيقي للاوا العاطفة وبيان المختار فيها	٣٢١	الوجه الثالث من مرجحات كون العقل حاكماً ومجواز التعاكس لولم تقل بذلك
٢٨٠	الخلاف في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معاً وبيان محل النزاع	٣٠٤	وقال المؤيد بالله في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان الواو في الشرع تفيد الترتيب ، وبيان حجة الجمهور	٣٢٢	احتجاج الاشعرية لمذهبهم أولاً بأن العبد مجبور
٢٨٢	احتجاج المجيز لاستعماله فيهما بأنه لا مانع من ارادتهما	٣٠٥	احتجاج القائلين بأن الواو تفيد الترتيب بفهمه من قوله اركعوا الخ ،	٣٢٥	ورد ما تسكوا به أولاً بتقابلته الضرورة وثانياً الخ
٢٨٣	احتجاج المانع ان جوازه يقتضي لزوم ارادة كل وعندهما ، والجواب عنه	٣٠٦	احتجاجهم ثانياً بقوله تعالى ان الصفا والمروة والجواب عنه	٣٢٩	احتجاج الاشعرية ثانياً بأنه لو كان قبيحاً لتمام المعنى بالمعنى ، والجواب عنه
٢٨٤	مسئلة اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولامجاز	٣٠٧	احتجاجهم ثالثاً بخطبة الاعرابي عنده صلى الله عليه وآله وسلم ، والجواب عنه	٣٣١	فصل في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق بأقسامه من الأحكام ، الحكم الخ
٢٨٧	الكلام على استلزام المجاز الحقيقة وعكسه وبيان المختار في محل الخلاف وهو عدم الاستلزام	٣٠٧	البحث الثالث في الاحكام	٣٣٢	كلام في ان الاحكام منها ما هو من صفات الاعيان ومنها ما هو من صفات الافعال الخ
٢٨٩	مسئلة المختار ان المجاز اولي من الاشتراك وقيل العكس لفوائد في الاشتراك ومفاسد في المجاز	٣٠٨	فصل الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والاشعرية	٣٣٤	إقسام الحكم الى تكليفي ووضعي وإقسام التكليفي الى خمسة وبيان وجه الانقسام
٢٩٠	معارضة الوجوه المرجحة للاشتراك بفوائد في المجاز ومفاسد في الاشتراك	٣٠٩	كلام الاشعرية انه لاحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها قبل ورود الشرع	٣٣٤	مسئلة الواجب ما ينضم تاركه بوجه ما
٢٩١	شروع في بيان فوائد المجاز وان منها كونه ابلغ	٣١١	كلام العدلية ان العقل حاكم بهما ايضاً وبيان محل النزاع	٣٣٦	بيان مرادقة الفرض للواجب عند الجمهور خلاف الحنفية والناصر والداعي
٢٩٢	اذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمختار ان المجاز اولى من النقل	٣١٢	بيان معاني الحسن والقبح الثلاثة	٣٣٨	إقسام الواجب بالنظر الى ذاته وفاعله ووقته الى معين ومخير ، وفرض عين وكفاية ومضيق وموسع مع أقسام آخر
٢٩٣	فصل في الحروف . وبيان انقسام وضع اللفظ لمعناه الى اربعة اقسام	٣١٦	اختيار المؤلف ان العقل حاكم بالحسن والقبح لوجوه الاول ان الناس طراً الخ ،		
		٣١٧	الوجه الثاني انه لو لم يكن عقائلاً لحسن منه تعالى الكذب الخ ،		

## بقية الفهرسة

( هـ )

٣٣٩	الخلاف في متعلق الوجوب	٤٢١	المباح غير مأمور به وذكر
٣٤٠	في الواجب الخير والمختار	٣٨٥	الخلاف في كل
٣٤٤	ان متعلقه الجميع بدلا	٣٨٦	الكلام على حجة البلخي على
٣٤٦	كلام الاشاعة واكثر الفقهاء	٣٨٩	وجوب المباح والجواب عنها
٣٥٠	ان متعلقه واحد لا بعينه	٣٩٢	ذكر الخلاف في
٣٥١	الخلاف في فرض الكفاية	٣٩٦	جنسية المباح للواجب
٣٥٢	هل يتعلق بالجميع او ببعض	٣٩٧	وبيان المختار فيه
٣٥٣	وبيان حجة كل	٣٩٨	خاتمة في بيان الرخصة
٣٥٤	الخلاف في الواجب الموسع	٤٠١	والعزيمة
٣٥٥	هل يتعلق بالوقت جميعه	٤٠٢	الكلام على السبب والشرط
٣٥٦	او اوله واخره وبيان المختار	٤٠٣	والمافع وتسمى احكاماً
٣٥٧	الكلام على اثم المؤخر في	٤٠٤	وضعية
٣٥٨	الموسع بلا عذر مع ظن	٤٠٥	الكلام على الصحة والبطان
٣٥٩	المانع للجرأة	٤٠٦	وهل الحكم بهما امر عقلي
٣٦٠	الكلام على معنى الاداء لغة	٤٠٧	او شرعي وضعي
٣٦١	واصطلاحاً	٤٠٨	الخلاف في حقيقة الفساد
٣٦٢	الكلام على معنى الاعادة	٤٠٩	مع الناصر والشافعي
٣٦٣	والقضاء لغة واصطلاحاً	٤١٠	والخفية وجمهور ائمتنا
٣٦٤	الكلام على ان كثيراً من	٤١١	عليهم السلام
٣٦٥	العلماء حصروا العبادات	٤١٢	فصل والمحكوم فيه الافعال
٣٦٦	في الاداء والاعادة والقضاء	٤١٣	مسئلة في التكليف بما لا يطاق
٣٦٧	وقول بعضهم ان منها مالا	٤١٤	وبيان محل النزاع فيها
٣٦٨	يوصف بشيء منها	٤١٥	احتجاج المثبتين لتكليف
٣٦٩	الكلام في مقدمة الواجب	٤١٦	ما لا يطاق بتكليف ابي لهب
٣٧٠	هل يجب وجوبه أم لا اقول	٤١٧	بتصديقه صلى الله عليه وآله
٣٧١	الكلام على المندوب	٤١٨	وسلم والجواب عنه
٣٧٢	الخلاف في المندوب هل	٤١٩	الخلاف في تكليف الكافر
٣٧٣	هو مأمور به ام لا	٤٢٠	بفروع الايمان
٣٧٤	الكلام على المحذور وهل	٤٢١	مسئلة في بيان المكلف به
٣٧٥	يكون شيء واحد واجباً	٤٢٢	في النهي والخلاف فيه
٣٧٦	ومحرماً معاً وحاصل الكلام	٤٢٣	مسئلة في بيان وجوب تقدم
٣٧٧	في ذلك	٤٢٤	التكليف بالفعل على حدوده
٣٧٨	الكلام على المكروه لغة	٤٢٥	والخلاف في ذلك
٣٧٩	واصطلاحاً	٤٢٦	فصل في بيان المحكوم عليه
٣٨٠	الكلام على المباح ويرادفه	٤٢٧	واحكامه ، مسئلة الفهم
٣٨١	الطلق والحلال والجائز	٤٢٨	شرط التكليف
٣٨٢	الكلام في ان الاباحة حكم	٤٢٩	مسئلة في تعلق الخطاب
٣٨٣	شرعي غير مكلف به وان	٤٣٠	بالمعلوم
٤٢١	حاصل يتضمن الاتفاق على أن	٤٢١	المباح غير مأمور به وذكر
٤٢٨	البارى تعالى متكلم وذكر	٤٢٨	الخلاف في كل
٤٣٢	الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه	٤٣٢	الكلام على حجة البلخي على
٤٣٣	وحدوده والبيات بعضهم	٤٣٣	وجوب المباح والجواب عنها
٤٣٤	للكلام النفسي	٤٣٣	ذكر الخلاف في
٤٣٥	مسئلة لا تكليف بما علم الآمر	٤٣٣	جنسية المباح للواجب
٤٣٦	انتفاء شرط وقوعه وقته	٤٣٣	وبيان المختار فيه
٤٣٧	المقصد الاول في الكتاب	٤٣٣	خاتمة في بيان الرخصة
٤٣٨	والمراد بالسورة الخ	٤٣٣	والعزيمة
٤٣٩	الخلاف في كون البسملة	٤٣٣	الكلام على السبب والشرط
٤٤٠	آية من اول كل سورة	٤٣٣	والمافع وتسمى احكاماً
٤٤١	ادلة مثبتة البسملة آية	٤٣٣	وضعية
٤٤٢	وهي ثلاثة	٤٣٣	الكلام على الصحة والبطان
٤٤٣	مسئلة القراءات السبع	٤٣٣	وهل الحكم بهما امر عقلي
٤٤٤	متواترة اصلاً وهيئة	٤٣٣	او شرعي وضعي
٤٤٥	بيان الخلاف في العمل	٤٣٣	الخلاف في حقيقة الفساد
٤٤٦	بالقراءة الشاذة	٤٣٣	مع الناصر والشافعي
٤٤٧	مسئلة وهو اي القراءتين	٤٣٣	والخفية وجمهور ائمتنا
٤٤٨	محكم ومتشابه	٤٣٣	عليهم السلام
٤٤٩	ذكر خلاف الحشوية في	٤٣٣	فصل والمحكوم فيه الافعال
٤٥٠	اثبات ما لا معنى له في القرآن	٤٣٣	مسئلة في التكليف بما لا يطاق
٤٥١	والمرجئة في اثبات ما يريد	٤٣٣	وبيان محل النزاع فيها
٤٥٢	به خلاف ظاهره ولم يبين	٤٣٣	احتجاج المثبتين لتكليف
٤٥٣	فائدة في ضبط اسم الحشوية	٤٣٣	ما لا يطاق بتكليف ابي لهب
٤٥٤	هل بأسكان الشين أو يفتحها	٤٣٣	بتصديقه صلى الله عليه وآله
٤٥٥	مسئلة في تعريف المعرب	٤٣٣	وسلم والجواب عنه
٤٥٦	والخلاف في وقوعه في القرآن	٤٣٣	الخلاف في تكليف الكافر
٤٥٧	المقصد الثاني من مقاصد	٤٣٣	بفروع الايمان
٤٥٨	هذا الكتاب في السنة	٤٣٣	مسئلة في بيان المكلف به
٤٥٩	الكلام على عصمة الانبياء	٤٣٣	في النهي والخلاف فيه
٤٦٠	ذكر الخلاف في كون	٤٣٣	مسئلة في بيان وجوب تقدم
٤٦١	التأسي به صلى الله عليه وآله	٤٣٣	التكليف بالفعل على حدوده
٤٦٢	وسلم دليلاً شرعياً	٤٣٣	والخلاف في ذلك
٤٦٣	مسئلة الفعلان لا يتعارضان	٤٣٣	فصل في بيان المحكوم عليه
٤٦٤	الكلام على ورود قول منه	٤٣٣	واحكامه ، مسئلة الفهم
٤٦٥	صلى الله عليه وآله وسلم	٤٣٣	شرط التكليف
٤٦٦	يخالف فعله وبيان انقسام	٤٣٣	مسئلة في تعلق الخطاب
٤٦٧	الكلام فيه الى اربعة اقسام	٤٣٣	بالمعلوم



## بقية الفهرسة

(و)

٥٨٤	وماهنا مسائل المسئلة الاولى	٥٤٢	بيان المختار في قول الصحابي	باعتبار ما يدل على تكرير
	انه يجوز لأهل العصر المتأخر		انه غير حجة وذكرا لخلاف	الفعل والناسي به صلى الله
	احداث دليل او تأويل		فيه	عليه وآله وسلم
٥٨٦	المسئلة الثانية في جواز عدم	٥٤٤	مخالف القياس من اقوال	٤٨٥
	علم الامة براجح معمول		الصحابة غير حجة على المختار	مسئلة في بيان حجة
	على وفقه		وفيه خلاف	تقريراته صلى الله عليه وآله
٥٨٦	المسئلة الثالثة في الاتفاق	٥٤٥	الكلام على حجة قول امير	وسلم والخلاف فيها
	على أحد قول أهل العصر		المؤمنين علي عليه السلام	٤٨٧
	الاول		وذكر شيء مما تواتر فيه معنى	الكلام على تمسك الشافعي
٥٨٩	المسئلة الرابعة في الاتفاق	٥٥٥	مسئلة في بيان من يعتبر في	في اثبات كون القيادة مستند
	بعد الخلاف المستقر		الاجماع ومن لا يعتبر وما	الانساب ومسلكا حقا في
٥٩٠	المسئلة الخامسة اذا لم يفصل		اشترط فيه وما لا يشترط	ذلك بترك الانكار
	أهل العصر بين مسثلتين		ولها اطراف	وبالاستبشار منه صلى الله
	فهل يجوز لمن بعدهم ان	٥٥٧	الطرف الثاني في تدرية المخالف	عليه وآله وسلم في قصة
	يفصل	٥٥٩	الطرف الثالث انه لا يعتبر	المدلجي
٥٩٢	مسئلة الدليل على عصمة		من سيوجد من الامة الى	٤٩٠
	الامة بمنع الردة منهم جوعا		انقطاع دار التكليف	المقصد الثالث من مقاصد
٥٩٣	مسئلة يتمسك بالاجماع فيما	٥٦٠	الطرف الرابع انه لا يعتبر	هذا الكتاب في الاجماع
	لا يترتب عليه كحدوث		فيه الا المجتهد لا غيره وذكر	٤٩٢
	العالم ونفي الشريك		الخلاف في ذلك	النوع الثاني من نوعي
٥٩٤	انقسام الاجماع الى قطعي	٥٦٢	الطرف الخامس النظر في	الاجماع الاتفاق من العترة
	وظي		إعتبار كافر التأويل وناسقه	٤٩٢
٥٩٥	الكلام على تعارض الاجماع		وفيه أربعة أقوال	مسئلة في بيان ثبوته والعلم
	والنص وتفصيل الكلام	٥٦٥	الطرف السادس في الخلاف	به ونقله وما فيها من الخلاف
	في ذلك		في اشتراط كون الجمعين	٤٩٧
٥٩٦	مسئلة الآخذ بأقل ما قيل		من الصحابة والمختار انه	مسئلة وهو حجة شرعية
	اذا لم يجد دليلا على ما عده		لا يمتنع بالصحابة	عند أكثر المسلمين
	آخذ بالاجماع	٥٦٦	الطرف السابع في الخلاف	٤٩٨
٥٩٨	خاتمة في الكلام على جاحد		في عدد التواتر هل يشترط	ذكر الادلة على حجتيه من
	الحكم المجمع عليه انه لا يكفر		ام لا	الكتاب والسنة
	ان لم يكن مما علم من الدين	٥٦٧	الطرف الثامن في اشتراط	٥٠٢
	ضرورة		إقراض العصر	ومن الادلة على كون الاجماع
		٥٦٨	الكلام على الاجماع السكوتي	حجة وهو الدليل المعول
		٥٧٣	الكلام في مستند الاجماع	عليه ما تواتر معنى عن
		٥٨٠	مسئلة الاختلاف على قولين	الرسول الخ
			مثلا لا يمنع ثالثا لا يرفعها	٥٠٩
				مسئلة في ذكر الخلاف في
				إجماع المتروكة وادلة الفريقين
				٥٣٧
				مسئلة اختلف فيما اتفق
				عليه اهل المدينة من
				الصحابة والتابعين
				٥٤١
				قول الشيخين ابى بكر
				وعمر غير حجة خلافا لشذوذ
				من الناس

انتهت فهرسة الجزء الاول

1. The first part of the document is a header section containing the title and the author's name.









[illegible]

فعل مع ثوب  
الحق تدير ولاناس  
لم

فمنه  
ودعلا  
فمنه

فصل مخفی  
و در علی التامیم فی حقه صلوات الله علیه و آله

وہ علی التامہ ہے

مرقا  
مرقا  
مرقا  
مرقا  
مرقا  
مرقا  
مرقا  
مرقا  
مرقا

[illegible][illegible][illegible][illegible]

واحد وهو يحيى كان البصر اسما للجد الكبير والكبر هو جده جريته في المنهج عتار هذا الطائر وهو حي في  
كل يوم في بصره في كل سنة للجد اسما للجد والكبر هو جده جريته في المنهج عتار هذا الطائر وهو حي في

[illegible][illegible]